

REVISTA DO CORPO DISCENTE DE FILOSOFIA DA UFMG

Contextura



N.º 13
DEZEMBRO DE 2018

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.

ConTextura

Concepção geral e coordenação

André Joffily Abath

Editores

Mateus Felipe Pereira Leite

Matheus Filipe Silva Pereira

Editores associados

Antônio Bahury Lanna

Elisa Campos

Raony Salvador

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 Júlia Alves de Almeida Vieira

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

ARTIGOS

| | |
|---|----|
| ESTADO E LIBERDADE NA FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE HEGEL Gabriel Rodrigues da Silva | 7 |
| A POÉTICA DOS BICHOS EM “ZOOS”, DE GUIMARÃES ROSA: IMAGENS DO PASSEIO PÚBLICO Fabrício Lemos da Costa Sílvio Augusto de Oliveira Holanda | 17 |
| A PSIQUE (TRANS)FERIDA VIA CORDÃO UMBILICAL Letícia Ferruzzi Sacchetin | 25 |
| ABSURDO E CONTINGÊNCIA EM CAMUS E SARTRE Fabrício Caxito | 31 |
| APONTAMENTOS SOBRE A HERMENÊUTICA DE FRIEDRICH SCHLEIERMACHER Laura Elizia Haubert Klaus Penna Prellwitz | 39 |
| A TEORIA SOCIAL CONTRA O UTILITARISMO: UMA INTRODUÇÃO AO DEBATE Victor Augusto Campos Alves | 49 |
| O ARGUMENTO DO MORCEGO EM PERSPECTIVA: SUBJETIVO E OBJETIVO EM THOMAS NAGEL Samuel Maia | 59 |

ESTADO E LIBERDADE NA FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE HEGEL

GABRIEL RODRIGUES DA SILVA¹

RESUMO: O propósito deste artigo é apresentar e analisar a relação entre o conceito de Estado (Staat) e o conceito de liberdade (Freiheit) conforme exposto pelo filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) em sua obra Lições sobre a Filosofia da História (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte), publicada postumamente, pela primeira vez, em 1837. A exposição do artigo seguirá, de modo geral, o capítulo segundo da obra em questão – denominado de Determinação do Espírito na História Universal (Bestimmung der Geistes in der Weltgeschichte) – e, mais precisamente, o subcapítulo A forma desta realização (Die Gestalt dieser Realisierung).

PALAVRAS-CHAVE: Hegel; Filosofia da História; Estado; Liberdade.

ABSTRACT: The purpose of this article is to present and analyze the relationship between the concept of State (Staat) and the concept of freedom (Freiheit) as expounded by the German philosopher Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) in his Lectures on Philosophy of History (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte), published posthumously for the first time in 1837. The article's exposition will generally follow the second chapter of the work in question – called the Determination of the Spirit in Universal History (Bestimmung der Geistes in der Weltgeschichte) – and more precisely, the subchapter The form of its realization (Die Gestalt dieser Realisierung).

KEYWORDS: Hegel; Philosophy of History; State; Freedom.

INTRODUÇÃO

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasceu na cidade de Stuttgart, localizada na Alemanha, no dia 27 de agosto de 1770. Ao longo de sua vida, o filósofo conhece e viveu em diversas cidades de seu país, dentre as quais encontram-se Tübingen, Bern, Frankfurt, Iena, Heidelberg, Nuremberg e, por último, Berlin, na qual veio a falecer em 14 de novembro de 1831. Pode-se afirmar que cada

uma destas cidades, pelas quais o filósofo passou, marca uma época – isto é, uma etapa – em seu desenvolvimento intelectual e, conseqüentemente, em sua produção filosófica.

Em Tübingen e Bern, por exemplo, foi onde Hegel elaborou seus primeiros escritos sobre a religião e sobre o cristianismo. Em Frankfurt, Hegel escreveu sobre o movimento filosófico

denominado de Idealismo Alemão, deixando claro, com isso, as suas ambições filosóficas. Em Iena, o filósofo elaborou o ensaio *A Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling* (*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*) (1801) o que, por sua vez, lhe rendeu uma boa repercussão. Também, começou a escrever a *Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geistes*) (1807), considera a sua primeira grande obra. Em Nuremberg, escreveu e publicou, ao longo de três edições – datadas de 1812, 1813 e 1816 –, a *Ciência da Lógica* (*Wissenschaft der Logik*). Em Heidelberg, Hegel elaborou, pela primeira vez, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (*Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*) (1817). Já em Berlin, Hegel escreveu a obra *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) (1821) e começou a elaborar as suas lições – que foram publicadas somente após o seu falecimento – sobre história da filosofia, filosofia da arte, filosofia da religião e filosofia da história² – esta, por sua vez, é o principal objeto de estudo deste artigo.

Conforme já indicado previamente pelo resumo do mesmo, ao longo do artigo irei apresentar e analisar a relação entre dois conceitos fundamentais da filosofia hegeliana, os quais são: Estado e liberdade. Todavia, considerando a complexidade e a densidade das obras hegelianas e, conseqüentemente, dos conceitos mencionados, o recorte proposto seguirá a exposição dos mesmos através da obra *Lições sobre a Filosofia da História*. Para isso, farei uso, principalmente, do segundo capítulo da obra em questão, denominado de *Determinação do Espírito na História Universal*.

Neste capítulo mencionado, Hegel abordou, pela primeira vez em sua *Lições sobre a Filosofia da História*, os conceitos de Espírito, liberdade – e as suas manifestações – e Estado. Além disso, ainda no mesmo capítulo, o filósofo relaciona a discussão sobre liberdade e Estado – discussão esta, habitualmente, associada à sua obra *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* – com a sua filosofia da história.

Desse modo, veremos, também, ao longo deste artigo, em que medida, os conceitos de liberdade e Estado se conectam com a história filosófica – isto é, em que medida a liberdade e o Estado, e seus respectivos desenvolvimentos, estão atrelados à história, quando esta é compreendida filosoficamente. Pois, de acordo com o filósofo, a história filosófica, ou a filosofia da história³, aborda a história de modo pensante, enxergando nela a sua racionalidade e a expondo (HEGEL, 2008, p. 16).

Com a intenção de facilitar a compreensão do leitor, assim como de expor o conteúdo almejado da forma mais clara e concisa possível, o artigo foi dividido, primeiramente, em duas grandes seções. A primeira delas, intitulada de *1. Estado, Liberdade e Ação Humana*, aborda, principalmente, a concepção hegeliana de Estado – este, por sua vez, é entendido como o local onde prevalece a união da vontade subjetiva e da razão –, acentuando o papel da liberdade e, conseqüentemente, das ações humanas.

Já a segunda grande seção, por sua vez, é destinada ao esclarecimento de dois aspectos específicos – relacionados ao conceito de Estado – mencionados por Hegel e, por isso, foi dividida em dois tópicos, os quais são: *2. 1. Liberdade e Estado de Natureza* e *2. 2. Família, Sociedade e Estado*. No primeiro destes, é apresentada e discutida a posição do filósofo sobre algumas visões que atribuem a liberdade como algo natural ao homem e, conseqüentemente, postulam um papel restritivo ao Estado. Já o segundo, dedica-se à exposição da relação dialética entre os conceitos de família (*Familie*), sociedade civil (*Gesellschaft*) – ou, como denomina Hegel, sociedade civil burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) – e Estado.

Além disso, o artigo conta com esta *Introdução*, que visa esclarecer alguns aspectos sobre a obra abordada, sobre o objetivo do mesmo e sobre a sua estrutura e organização e, também, com a seção *Considerações Finais* que, por sua vez, analisará, de uma forma ampla, o conteúdo exposto ao longo do artigo e destacará as conclusões alcançadas.

ESTADO, LIBERDADE E AÇÃO HUMANA

Após Hegel abordar qual é a natureza do Espírito – que é a liberdade – e, também, abordar os meios pelos quais a liberdade se realiza – que são as ações humanas –, o filósofo tratará, ainda dentro do segundo capítulo da sua *Lições sobre a Filosofia da História*, sobre qual é o fim que deve ser alcançado – ou, como denomina o filósofo, a “configuração na realidade”⁴ (HEGEL, 2008, p. 39) – para que a liberdade exista efetivamente. Ou seja, é a forma de realização completa do Espírito na existência – isto é, segundo o filósofo, o Estado.

Hegel esclarece que, primeiramente, o material (*Materials*) que existe e possibilita a realização do fim mencionado – isto é, a realização do Estado – não é um material físico ou natural, mas é o “próprio sujeito, as necessidades humanas, a própria subjetividade” (HEGEL, 2008, p. 39). De acordo com o filósofo, o racional manifesta-se no saber e no querer humanos e, portanto, em suas intenções e ações. Sendo assim, ele manifesta-se também na existência, como um fim universal que é constantemente buscado, e realizado – ainda que parcialmente – pelos fins particulares. Conforme Hegel:

A vontade subjetiva foi considerada como possuidora de um fim, que é verdade de uma realidade, ou seja, na medida em que o fim é uma grande paixão histórica universal. Como vontade subjetiva em paixões limitadas, ela é dependente, e só consegue satisfazer os seus fins especiais dentro dessa dependência. Porém, essa vontade tem também uma vida substancial, uma realidade, na qual ela se movimenta em substância e tem sua própria essência como fim da sua existência. Essa essência é a própria união da vontade subjetiva e da razão, isto é, o todo moral o *Estado*, que é a realidade na qual o indivíduo tem e desfruta a sua liberdade, como saber, crença e vontade do universal (HEGEL, 2008, p. 39).

Portanto, para Hegel, como evidenciado segundo a afirmação acima, é por meio das ações humanas que a liberdade se efetiva, e é no

Estado que essa finalidade – isto é, a liberdade – se concretiza. Nesse sentido, podemos afirmar que o homem é o material e também o meio (*Mittel*) que efetua a configuração existencial do Estado. Porém, pode-se ir ainda mais além e afirmar que o homem não é somente o material e o meio, mas, em certo sentido, é também o fim. Ou seja, o Estado que é por ele almejado e construído é um fim que é edificado para o seu próprio uso, e de acordo com sua própria vontade em realizá-lo. Sendo assim, o Estado é consequência do trabalho objetivo de um determinado povo (HODGSON, 2012, p. 65)⁵. Conforme escreve Hegel: “A vontade subjetiva e a paixão são os fatores que atuam, que realizam. A ideia é o interior” (HEGEL, 2008, p. 39).

Segundo o filósofo, é somente no Estado que há a união da vontade subjetiva com a razão, ele é a “unidade do querer universal, essencial, e do querer subjetivo” (HEGEL, 2008, p. 39). Desse modo, o Estado é o local onde o ser humano desfruta plenamente de sua liberdade, é nele que, através de determinações gerais e racionais, o universal se faz presente nas leis. As leis de um Estado, para Hegel, não são contingentes, relativas, casuais ou acidentais, mas são o próprio racional. De acordo com Hodgson:

‘Estado’ refere-se a todo complexo de coisas que constituem a vida humana social, ética e política, a saber, o direito, a moralidade, a família, a sociedade civil, a cultura e as instituições do governo. Ele fornece a base objetiva para as formas superiores do espírito: arte, religião e filosofia. A palavra ‘Estado’ geralmente tem um limite e, às vezes, uma conotação negativa, referindo-se à autoridade do governo, um poder alheio, um “eles”; mas, para Hegel, o Estado é “nós”, na verdade “nós o povo”, o “espírito do povo” unido em reconhecimento mútuo e obrigação; na forma de uma entidade corporativa distinta, umas polis (HODGSON, 2012, p. 63)⁶.

Porém, observa Hegel, a liberdade no Estado, enquanto a união da vontade subjetiva e da razão, não deve ser confundida com a supressão da vontade subjetiva para a realização da vontade universal, como se cada indivíduo restringisse sua

liberdade em nome de um “bem maior” – isto é, através de um acordo social, no qual cada uma das partes limitará sua vontade para que, desse modo, o Estado seja passível de consecução. Para o filósofo, isso acarretaria em um local onde ninguém seria realizado plenamente e, ao invés disso, haveria apenas o “incômodo de todos perante todos” (HEGEL, 2008, p. 39).

Segundo Hegel, tal tipo de “liberdade” – utilizo aqui a palavra entre aspas, pois, para ele, esta não poderia ser considerada liberdade, ou, ao menos, seria considerada liberdade subjetiva ou individual – já havia sido abordada pelo filósofo suíço Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) em seu tempo e, segundo Hegel, o próprio Rousseau já havia percebido que a liberdade não existia mais, pois, a vontade da minoria não era considerada, mas sim apenas a decisão da maioria.

Contrariamente, Hegel exemplifica com o que ocorreu no parlamento da Polônia, onde cada um precisava dar seu consentimento e sua autorização para que uma lei, por exemplo, fosse aprovada e, desse modo, o Estado sucumbiu. Para o filósofo, em um “Estado” onde é necessário que cada indivíduo dê seu assentimento nas decisões tomadas, torna-se inexistente o Estado. Pois, o que haveria é apenas um centro desprovido de vontade e de poder, que é encarregado de contabilizar os votos dos indivíduos e agir conforme aquilo que foi decidido pela maioria. Ou seja, nesta situação, o Estado não possuiria papel algum.

De acordo com o filósofo, liberdade limitada é arbitrariedade e, desse modo, não pode configurar um Estado (HEGEL, 2008, p. 39). No Estado, a lei se efetiva como uma objetividade do Espírito e da vontade e, sendo assim, apenas a vontade que obedece a lei é livre, pois, desse modo, ela estará obedecendo a si mesma, obedecendo a sua própria essência e determinação.

Sendo assim, conclui-se que somente a vontade subjetiva não pode possibilitar a efetivação da liberdade – ao menos não em sua forma mais completa e racional – e, portanto, não pode, sozinha, constituir e formar um Estado. Do mesmo modo, somente o “espiritual” e o “racional”

não possibilitam a efetivação da liberdade e a constituição e formação de um Estado. Ou seja, tanto o indivíduo que apenas deseja realizar sua vontade subjetiva – e não insere o racional e nem exerce o pensamento sobre o esse seu querer que é subjetivo, ilimitado e inconsequente –, quanto o indivíduo que “se submete ao racional” e às leis do Estado sem compreendê-las e sem querê-las efetivamente, mas apenas de modo exterior às elas, ambos ainda permanecem na arbitrariedade, na liberdade formal e na liberdade subjetiva.

Em um Estado é preciso que os indivíduos, que o formam e o determinam, o queiram e compreendam a necessidade – necessidade esta que não é particular – de sua existência, e isso ocorre por meio da união da vontade com a razão, não somente por meio de um e sem o outro.

Desse modo, considerando que a “*a história universal é o progresso na consciência da liberdade*” (HEGEL, 2008, p. 25) e que é somente no Estado que a liberdade será completamente efetivada, conclui-se que, na história, há uma constante busca pela formação e pelo desenvolvimento dos Estados, pois, como afirma Hodgson (2012, p. 64), “a história é sobre Estados”. De acordo com Hegel:

O fim do Estado é, pois, que vigore o substancial na atividade real do homem e em sua atitude moral, que ele exista e se converse em si mesmo. O interesse absoluto da razão é que essa totalidade ética exista, e aqui estão os direitos e o mérito dos heróis que fundaram Estados, ainda que não tão desenvolvidos. Na história universal só se pode falar dos povos que formam um Estado. É preciso saber que tal Estado é a realização da liberdade, isto é, da finalidade absoluta, que ele existe por si mesmo; além disso, deve-se saber que todo valor que o homem possui, toda realidade espiritual, ele só o tem mediante o Estado. Sua realidade espiritual consiste em que o seu ser, o racional, seja objetivo para ele que sabe, que tenha para ele existência objetiva e imediata; só assim o homem é consciência, só assim ele está na eticidade, na vida legal e moral do Estado, pois o verdadeiro é a unidade da vontade universal e subjetiva. No Estado, o universal está nas leis, em determinações gerais e racionais. Ele é a ideia divina, tal qual existe no mundo. Ele é assim o objeto mais próximo da

história universal, no qual a liberdade recebe a sua objetividade e usufrui dela (HEGEL, 2008, p. 39-40).

LIBERDADE E ESTADO DE NATUREZA

Porém, alguns parágrafos à frente, Hegel pontua que a evolução e a definição detalhada sobre a ideia de Estado são abordadas em sua obra *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Todavia, aqui, na *Lições sobre a Filosofia da História*, caberia, segundo ele, apenas esclarecer alguns aspectos errôneos, sobre esta mesma questão, que eram difundidos nas obras de sua época.

O primeiro desses aspectos que Hegel deseja ressaltar é (1) “a ideia diretamente contrária” (HEGEL, 2008, p. 40) ao conceito de Estado conforme exposto e defendido por ele. Ou seja, é a opinião de que o homem é naturalmente livre, e que somente na sociedade e no Estado é que esta liberdade natural se torna limitada. Tal visão, afirma Hegel, imagina e presume a existência de estado natural (*Naturzustand*) – ou de um estado de natureza – no qual o ser humano é representado na completa posse dos seus direitos naturais, exercitando e aproveitando de sua liberdade de modo ilimitado.

Hegel não nega completamente que o homem seja livre por natureza, mas, esclarece que ele é livre somente por estar em concordância com o seu conceito. Isto é, como afirma o filósofo: “a natureza de um objeto não significa outra coisa do que o seu conceito” (HEGEL, 2008, p. 40). Nesse sentido, para Hegel, a natureza do homem, o essencial, aquilo que é a sua determinação primeira, aquilo que faz o conceito de “homem” ser o que é, é o ser-em-si-mesmo, ou seja, a sua liberdade, ser livre em si. E, sendo assim, é “absolutamente correto que o homem é livre por natureza” (HEGEL, 2008, p. 40), pois, ele é conforme seu conceito.

Já sobre a suposição da existência um estado de natureza conforme mencionado – isto é, um estado de natureza no qual o homem é completamente livre e ilimitado em seus desejos e ações

–, Hegel argumenta que esta suposição não possui a validade de um fato histórico e que, caso alguém desejasse demonstrá-la, isso seria muito difícil⁷. Contrariamente, segundo o filósofo, o que realmente se encontra nesse estado natural é um estado de selvageria, paixões brutais e violência.

Para Hegel, dizer que “o homem é naturalmente livre, e na sociedade e no Estado ele se limita”, é confundir liberdade com arbitrariedade, ou liberdade objetiva com liberdade subjetiva. Conforme escreve Hegel em sua obra *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*:

A representação mais habitual que se tem da liberdade é a do *arbítrio* – meio-termo de reflexão entre a vontade enquanto é meramente determinada pelos impulsos naturais e a vontade livre em si e para si. Quando se ouve dizer que a liberdade em geral é o fato de *poder fazer o que se quer*, tal representação apenas pode ser tomada por uma falta total de cultura do pensamento, na qual não se encontra ainda nenhum pressentimento do que é a vontade livre em si e para si, o direito, a eticidade, etc. (HEGEL, 2010, §15).

Neste local pressuposto, onde o homem é naturalmente livre, impera, segundo Hegel, estados de selvageria, brutalidade, violência, injustiça e cobiça. É o local onde prevalece o instinto natural indominável e o sentimento impiedoso. Já a sociedade e o Estado – onde prevalece a união da vontade com a razão – definem restrições aos indivíduos para que, desse modo, eles não ajam sobre efeito do capricho, do instinto e da paixão impensada e não refletida. Conforme escreve Konder:

Como ser natural, o homem é arbitrário e inconstante; ou então, é guiado por forças estranhas a ele e que o dominam por completo. É como ser racional que o homem adquire o poder de distinguir o essencial do inessencial (e de se orientar por conta própria) (KONDER, 1991, p. 50).

Segundo compreendo, Hegel busca quebrar a dicotomia e a discussão entre duas posições,

as quais são: “homem naturalmente bom” ou o “homem naturalmente mau”. Tal oposição, entre estas distintas compreensões sobre o estado de natureza humano é, frequentemente, relacionada com o debate filosófico e com a discordância de pensamento entre o filósofo inglês Thomas Hobbes (1588-1679) e o filósofo suíço J. J. Rousseau, que já foi mencionado nos parágrafos anteriores.

Tal debate, porém, para a filosofia hegeliana não possui um valor muito significativo. As concepções do que é o “bom” ou do que é o “mau”, ou do que é o “certo” ou o “errado”, ou o “justo e o “injusto” não existem, não são consideradas e não são relevantes nesse suposto estado natural primitivo. Do mesmo modo, a consideração de que a natureza é boa ou, contrariamente, a consideração de que a natureza é má – ou melhor, a consideração “a natureza é boa em si mesma” ou “a natureza é má em si mesma” – não possui sentido e significado relevante. Qualquer significação e valor que a natureza possui lhe será atribuída e, desse modo, não é nada que lhe seja natural ou “em si”. A natureza, sendo assim, será boa ou má conforme o emprego que o homem exerce sobre ela, utilizando-a e realizando-a conforme a visa e almeja. Conforme escreve Konder:

Hegel parte da convicção de que o ser humano, por natureza, não é bom nem mau: é um ser que não se deixa determinar exclusivamente pelo que lhe é natural. É um ser capaz de autodeterminação, capaz de vontade própria” (KONDER, 1991, p. 61).

Semelhantemente, a definição de um estado de natureza humano como sendo bom ou mau não pode ocorrer. Pois, em primeiro lugar, tal consideração é dada por um outro que se encontra imerso e determinado por uma situação completamente diferente daquela que ele julga e define. E, em segundo lugar, poder-nos-íamos questionar que: a partir do momento que o homem começa a se definir como sendo bom ou mau e, concomitantemente, começa a definir o que é correto e o incorreto, o justo e o injusto, ele

já não estaria se lançando para fora do estado de natureza impensável e instintivo?

Sendo assim, a primeira definição é falha por conta da distância entre aquele que julga e a situação que é julgada e, também, por conta da subjetividade do julgador que não lhe possibilita julgar de acordo com pontos de vistas indeterminados. Já a segunda definição – isto é, uma definição do estado de natureza humano no momento em que este mesmo ainda ocorre – não é possível por conta do paradoxo que foi exposta nas linhas anteriores. Ou seja, no momento é que a concepção, ou o conceito, de bom e mau surge construtivamente, já não há mais nenhum estado de natureza, pois o homem acaba por se lançar fora dele, utilizando sua reflexão para agir e, portanto, distanciando-se das ações instintivas e incalculáveis.

Além do mais, de acordo com Hegel, a liberdade não ocorre neste imediato e natural, mas deve ser conquistada e adquirida através do racional, da mediação da educação do saber e do querer (HEGEL, 2008, p. 41). Conforme escreve Hegel na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*:

O homem natural, que só é determinado por seus impulsos, não está junto de si: por mais caprichoso que seja, o conteúdo do seu querer e de seu opinar não é conteúdo próprio seu, e sua liberdade é uma liberdade apenas formal (HEGEL, 2012, p. 80, §24).

FAMÍLIA, SOCIEDADE E ESTADO

Já o (2) segundo ponto, que é ressaltado brevemente por Hegel, é sobre a importância do estado patriarcal para a constituição da sociedade e do Estado. Pois, de acordo com o filósofo, é nele [no estado patriarcal] que se fundamenta a primeira moralidade objetiva. A relação patriarcal representa um momento de passagem, na qual a família não é mais apenas uma mera afinidade onde prevalecem vínculos afetivos. Mas, passou a ser o local em que já se formou um povo ou uma

tribo e, sendo assim, surge um relacionamento de serviço, que ultrapassa a ligação sentimental de amor e de confiança. A família, para Hegel, possui uma unidade, ela é como uma única pessoa, os interesses pessoais e egoísticos de seus membros são substituídos por um fim comum. Conforme esclarece o filósofo:

O espírito da família é, da mesma forma, um ser substancial; os penates são como o espírito de um povo no Estado. A moralidade objetiva consiste em ambos, no sentimento, na consciência e no querer, não da personalidade e dos interesses individuais, mas de todos os membros da família. Essa unidade da família é essencialmente vivenciada no modo natural. O Estado deve ter o maior respeito pela família: é graças a ela que ele tem como seus membros indivíduos que, como tal são objetivamente morais (pois como pessoas eles não o são) e que trazem para o Estado o fundamento sólido capaz de fazê-los identificar-se com o todo (HEGEL, 2008, p. 42).

De acordo com Hodgson, Hegel elabora uma comparação entre as relações existentes em um Estado com as relações existentes em uma família. Para o filósofo, segundo Hodgson, os Estados surgem através dos vínculos e das associações entre diversas famílias. A família, nesse sentido, é entendida como um “Todo Ético”. Desse modo, a verdadeira individualidade não consegue surgir na relação familiar (HODGSON, 2012, p. 65).

No trigésimo terceiro parágrafo (§33) da obra *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, Hegel expõe brevemente um esquema de desenvolvimento do Estado e relaciona-o com a liberdade. O filósofo divide-o em três distintas fases, são elas: (1) a família, (2) a sociedade civil e (3) o Estado.

Na primeira fase, a família, há o imediato, é o sujeito agindo de acordo somente com sua existência empírica, e não utilizando completamente de sua natureza psíquica, ou espiritual. Nesta fase, não há o reconhecimento da particularidade em que está inserido, isto é, da ação feita pelo sujeito, muito menos o conhecimento do universal.

Na segunda fase, a sociedade civil, o indivíduo volta-se para o seu interior e, portanto, percebe-se

como uma mera individualidade subjetiva e, desse modo, reconhece sua oposição ao universal. Sendo assim, há neste momento o interior e o exterior, separados – é o Espírito dividido e fenomênico. Nesta fase, o sujeito age sabendo da particularidade de suas ações e de sua oposição ao universal. A sociedade civil, desse modo, pressupõe que as leis sejam reconhecidas como racionais e universais.

Mas é somente na terceira fase, isto é, no Estado, que poderá ocorrer a total consecução da liberdade. Nele há a existência da vontade universal, que surge a partir da vontade particular, e por ela é realizada. O Estado une a universalidade com a particularidade dos indivíduos, os interesses da família e da sociedade civil ajustam-se ao Estado, mas mantem-se nele, ainda que moldado. No Estado, há o Espírito do mundo presente no Espírito daquele o povo. As leis e as instituições que existem nele formam o direito de seus cidadãos. Cada indivíduo é filho de seu povo, de sua época e de seu Estado, assim como é um elemento constituinte de seu povo, de sua época e de seu Estado. Conforme esclarece Hodgson:

O estado resolve as contradições e as tensões inerentes às estruturas institucionais da sociedade civil. Um alinhamento deve ser feito entre os objetivos, valores e convicções de indivíduos e aqueles da ordem social. Esse alinhamento é realizado não pela coerção, mas pelo trabalho efetivo das instituições centrais do Estado – o poder soberano, executivo e legislativo – juntamente com as manifestações de espírito nas leis, arte, religião, filosofia e cultura da sociedade como um todo. O estado exige e gera uma comunidade de reconhecimento mútuo (HODGSON, 2012, p. 70)⁸.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo da primeira seção do artigo, observamos que Hegel expõe dois aspectos da liberdade: o subjetivo – ou individual – e o objetivo – ou coletivo. O primeiro caracteriza-se, conforme já foi dito anteriormente, por colocar a liberdade somente no âmbito do indivíduo. Todavia, esta compreensão, quando realocada para o Estado,

acarretaria, segundo Hegel, que nenhuma lei seria considerada válida. Pois, para que isto ocorresse, precisaríamos que todos os indivíduos concordassem com ela – algo que é pouco provável de ocorrer.

Já o segundo aspecto, isto é, o lado objetivo, caracteriza-se não apenas por seguir as determinações da vontade individual, mas também por estar de acordo com as determinações coletivas e racionais de um Estado, que sempre são compartilhadas por um determinado número de pessoas. Desse modo, o Estado pode ser compreendido como a essência de um determinado povo – isto é, o Estado é aquilo que o povo faz dele. Conforme escreve Hegel:

O Estado, suas leis e suas instituições constituem direitos de seus membros; sua natureza, seu solo, suas montanhas, seu ar e suas águas são o seu país, sua pátria e sua propriedade material exterior. A história desse Estado, seus feitos e aquilo que os seus ancestrais produziram, tudo isso pertence a tais indivíduos e vive em sua memória. Mas se todos esses fatores são propriedade dos indivíduos, estes são também possuídos por tais fatores, que constituem a sua substância, o seu ser. Assim, suas representações são preenchidas, e a adoção dessas leis e dessa pátria é a vontade deles (HEGEL, 2008, p. 49-50).

Todos estes aspectos ressaltados por Hegel formam o Espírito do povo, que é por eles determinado. Os indivíduos integram-se a este Espírito do seu povo, como sendo um filho de seu povo e, portanto, um filho do Espírito de seu tempo.

Além disso, podemos afirmar que Hegel organiza a sua exposição dividindo-a em três momentos principais, os quais são: (1) primeiramente, o filósofo afirma que “a história é o progresso na consciência da liberdade” (HEGEL, 2008, p. 25); (2) após isso, o filósofo argumenta que a liberdade só é completamente efetivada no Estado (HEGEL, 2008, p. 39) – isto é, Hegel defende uma compreensão objetiva, ou social, da liberdade, indo de encontro à compreensão subjetiva ou individualista da liberdade; (3) logo, concluirá o filósofo,

que a história, quando abordada filosoficamente, é entendida como um processo de desenvolvimento de Estados (HEGEL, 2008, p. 39) – isto é, um processo no qual os Estados surgem, se desenvolvem e perecem.

Pois, se “a história é o progresso na consciência da liberdade”, e a liberdade só efetivamente atingida através da formação de um Estado, a história, portanto, trata-se de um processo de formação e destruição de múltiplos Estados. No qual, por sua vez, cada destes possuirá um nível específico de consciência sobre a liberdade. Como exemplifica Hegel:

Os orientais ainda não sabem que o espírito, ou o homem como tal, é livre em si mesmo; e porque não o sabem, eles não o são. Eles sabem apenas que só *um* ser humano é livre, mas por isso mesmo tal liberdade é apenas arbitrariedade, barbárie e embrutecimento reprimidos, ou suavidade da paixão, mansidão dessa mesma paixão, que é apenas contingência da natureza ou capricho. Esse único é, conseqüentemente, um déspota, e não um homem livre. Só entre os gregos é que surgiu a consciência da liberdade e, por isso eles foram livres; mas eles, bem como os romanos, sabiam somente que *alguns* eram livres, e não o homem como tal. Nem mesmo Platão ou Aristóteles o sabiam. Destarte, os gregos não apenas tiveram escravos, como suas vidas e a existência de sua agradável liberdade estavam ligadas a isso. Além disso, sua liberdade em parte não era senão uma flor ocasional, passageira e limitada, e em parte a cruel servidão do homem, do ser humano. Só as nações germânicas, no cristianismo, tomaram consciência de que o homem é livre como homem, que a liberdade do espírito constitui a sua natureza mais intrínseca (HEGEL, 2008, p. 24).

Desse modo, a relação entre a filosofia da história – conforme exposta na obra *Lições sobre a Filosofia da História* – e a filosofia do direito – conforme exposta na obra *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* – é apresentada.

Além disso, já na primeira parte da segunda seção do artigo, observamos como o filósofo se posiciona no debate filosófico que discute a relação entre liberdade e estado de natureza humano.

Desse modo, vimos que Hegel opõe-se à visão que atribui ao Estado um papel de limitador da liberdade. Nesse sentido, discordando da visão que entende a liberdade como algo natural do homem, o filósofo diferencia dois conceitos: (1) liberdade e (2) arbitrariedade.

Hegel argumenta que no estado de natureza, assim como é postulado por alguns filósofos, não há a existência da liberdade – ao menos, não ainda em sua forma completa –, mas, apenas a existência da arbitrariedade. A liberdade, segundo a filosofia hegeliana, é conquistada a cada momento, e isso ocorre através da educação (*Bildung*)⁹ e de compreensões racionais. A arbitrariedade, ao contrário, está relacionada ao fazer o que se quer, como os desejos irrefletidos.

Na última seção do artigo, vimos a relação dinâmica, exposta por Hegel, entre família, sociedade civil e Estado. Além disso, observamos como a liberdade se encaixa em cada um destes momentos mencionados e, conseqüentemente, a relação entre particular e universal. Nesse sentido, o particular pode ser compreendido como a liberdade subjetiva ou, até mesmo, as vontades e

os desejos impensados, que são individuais. Já o universal pode ser entendido não como o extremo oposto do primeiro – isto é, como se o universal excluísse o particular –, mas, como uma liberdade objetiva e social, na qual a liberdade subjetiva ainda permanece.

Observamos que na família há uma unidade – ainda que particular, pois, ela se opõe as outras famílias, mas, dentro dela, enquanto permanece fechada em si ela possui a sua unidade –, o que, por sua vez, acaba por constituir um “Todo Ético”. Todavia, quando essa relação ultrapassa a família e, portanto, alcança a sociedade civil, surge uma oposição entre o particular e o universal. Tal oposição deixa em aberto uma dicotomia problemática, na qual as leis são conhecidas como universais e racionais, e as vontades individuais são estabelecidas como particulares e contingentes. Todavia, no Estado há a resolução deste último conflito e, portanto, surge a concepção de que as leis são estabelecidas por nós e para nós, de acordo com nossas compreensões racionais e universais.



NOTAS

1. Graduando no curso de Filosofia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC) de Marília-SP. Membro do Grupo Hegel e o Idealismo Especulativo / Laboratório Hegel (GHIE/LH). Bolsista PIBIC-CNPq. E-mail: gabriel.r.silva@unesp.br.
2. As informações citadas neste parágrafo estão de acordo com a divisão elaborada em (KONDER, 1991).
3. Hegel faz uso de ambas as expressões.
4. A expressão utilizada pelo filósofo é “Gestaltung in der Wirklichkeit” (HEGEL, 1970, p. 55).
5. É importante ressaltar o uso, feito por Hodgson, da palavra “Povo” – ou “People”, conforme a edição original da obra. Pois, apesar de existirem ações que são realizadas individualmente, a construção de um Estado, por outro lado, depende da vontade e da ação de diversas pessoas e, por isso, de um povo.
6. No original: “‘State’ refers to the whole complex of things that constitute human social, ethical, and political life, namely, law, morality, family, civil society, culture, and the institutions of government. It provides the objective basis for the higher forms of spirit: art, religion, and philosophy. The word “state” often has a narrower and sometimes sinister connotation referring to the authority of government, an alien power, a “they”; but for Hegel the state is “we,” indeed “we the people,” the “spirit of a people” bound together in mutual recognition and obligation; it forms a distinctive corporate entity, a polis” (HODGSON, 2012, p. 63).
7. Hegel ironiza e afirma que tal suposição de um estado de natureza é uma “dessas formas nebulosas produzidas pela teoria, e dela decorre, necessariamente, uma representação à qual empresta existência, sem justificar, entretanto, sua natureza histórica” (HEGEL, 2008, p. 41).

8. No original: “The state resolves the contradictions and tensions inherent in the institutional structures of civil society. An alignment must be brought about between the goals, values, and convictions of individuals and those of the social order. This alignment is accomplished not by coercion but by the effective working of the central institutions of the state—the sovereign, executive, and legislative powers—along with the manifestations of spirit in the laws, art, religion, philosophy, and culture of society as a whole. The state requires and engenders a community of mutual recognition” (HODGSON, 2012, p. 70).
9. É importante ressaltar que a palavra alemã “Bildung”, apesar de ser traduzida em muitos casos por “Educação”, pode ser entendida como “Formação” – isto é, um processo no qual, pouco a pouco, algo é formado.

REFERÊNCIAS

- COLLINGWOOD, R. G. (1946). *A Ideia de História*. Trad. Alberto Freire. Lisboa: Editorial Presença, 1986.
- HEGEL, G. W. F. (1830). *Enciclopédia das Ciências Filosóficas: em compêndio (1830): Volume 1: A Ciência da Lógica*. Trad. Paulo Meneses. 3ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- HEGEL, G. W. F. (1821). *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- HEGEL, G. W. F. (1837). *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues & Hans Harden. 2ª Ed. Brasília: Editora UNB, 2008.
- HEGEL, G. W. F. (1821). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970.
- HEGEL, G. W. F. (1837). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970.
- HODGSON, P. C. *Shapes of Freedom: Hegel's Philosophy of World History in Theological Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- KONDER, L. *Hegel: a razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

A POÉTICA DOS BICHOS EM “ZOOS”, DE GUIMARÃES ROSA: IMAGENS DO PASSEIO PÚBLICO

FABRÍCIO LEMOS DA COSTA¹
SÍLVIO AUGUSTO DE OLIVEIRA HOLANDA²

RESUMO: Este artigo tem como objetivo refletir sobre as imagens poéticas dos textos “Zoo (Whipsnade Park, Londres)”, “Zoo (Rio, Quinta da Boa Vista)”, “Zoo (Hagenbecks Tierpark, Hamburgo-Stellingen)”, “Zoo (Jardin des Plantes)” e “Zoo (Parc Zoologique du Bois de Vincennes)”, de Guimarães Rosa. “Zoos” são elaborados a partir de passeios públicos, sobretudo na época em que o autor mineiro exercia sua atividade de diplomata, desenvolvendo-se em imagens, as quais são recriadas em metáforas, isto é, reflexões, principalmente em torno de animais dos Zoológicos. Os textos fazem parte do livro *Ave, Palavra* (2009), obra póstuma de Rosa, constituindo-se em diversos gêneros textuais. Assim, nosso trabalho dar-se-á em forma de análise das imagens, numa poética rosiana em que o poético é retirado do cotidiano.

PALAVRAS-CHAVE: Ave, Palavra. Guimarães Rosa. Imagens Poéticas. “Zoos”. Cotidiano.

ABSTRACT: This paper aims at reflecting upon the poetic portraits of Guimarães Rosas’s texts intitled “Zoo (Whipsnade Park, Londres)”, “Zoo (Rio, Quinta da Boa Vista)”, “Zoo (Hagenbecks Tierpark, Hamburgo-Stellingen)”, “Zoo (Jardin des Plantes)”, and “Zoo (Parc Zoologique du Bois de Vincennes)”. “Zoos” are elaborated from public promenades, mostly by the time the author was working as a diplomat, developed in portraits, or images, which were recreated as metaphors, thusly becoming reflections, mainly about zoo animals. The texts belong to *Ave, Palavra* (2009), Rosa’s posthumous work, part of a diverse group of text genres. Therefore, the present reading is done from these portraits’ analysis from a Rosean poetics perspective, where the poetic element is taken from daily life.

KEY-WORDS: Ave, Palavra. Guimarães Rosa. Poetic Portraits. “Zoos”. Daily life.

Pórtico: Amar os animais é aprendizado
de humanidade.

Rosa, Do Zoo (Hagenbecks Tierpark,
Hamburgo- Stellingen)

AVE, PALAVRA: UMA BREVE INTRODUÇÃO

Ave, Palavra (2009), de João Guimarães Rosa, foi organizado por Paulo Rónai e publicado pela primeira vez em 1970, sendo considerada, pois, uma obra póstuma do autor mineiro. *Ave, Palavra* (2009) constitui-se a partir de diversos tipos de textos, como poemas, crônicas, diários e reflexões em geral, a maioria publicadas em jornais, assim como situam-se na época em que Rosa exercia a diplomacia. Dessa forma, tais textos são como uma miscelânea de reflexões em torno dos mais diversos temas e situações, retirados do cotidiano, na maioria, e transformados em imagens que resgatam passeios públicos, pensamentos sobre a guerra e reflexões poéticas. Rosa, na função de escritor ou diplomata, foi um acumulador de paisagens, anotando tudo em sua caderneta de bolso. Tais imagens podem ser visualizadas no livro em que se evoca a palavra. Eduardo F. Coutinho em *Grande Sertão: Veredas. Travessias* (2013), sublinha:

O segundo livro [*Ave, Palavra*] reúne 37 textos, por ele considerados definitivos, sobre assuntos variados (notas de viagem, diários, poesias, contos, flagrantes, reportagens poéticas e meditações) publicados também na imprensa, no período de 1947 a 1967, além de outros treze em que ele começara a trabalhar para esse volume, quatro dos quais inéditos. Foram acrescentadas ainda cinco crônicas, quatro das quais já publicadas, que fariam parte de outro pequeno livro, *Jardins e Riachinhos*. (COUTINHO, 2013, pp. 16-17)

“ZOOS”: DAS IMAGENS POÉTICAS ÀS INTERPRETAÇÕES

Em *Ave, Palavra* (2009), encontramos seis textos classificados como “Zoo”, os quais se desenvolvem a partir de passeios públicos realizados pelo autor diplomata em zoológicos, tanto do Brasil quanto no exterior, sendo eles: “Zoo (Whipsnade Park, Londres)”, “Zoo (Rio, Quinta da Boa Vista)”, “Zoo (Hagenbecks Tierpark, Hamburgo-

Stellingen)”, novamente “Zoo (Hagenbecks Tierpark, Hamburgo-Stellingen)”, “Zoo (Jardin des Plantes)”, e “Zoo (Parc Zoologique du Bois de Vincennes)”. Assim, as visitas aos parques convertem-se nos textos em imagens, ora por metáforas, ora por comparações, tendo como perspectiva a visualização dos animais dos “Zoos”, em sua dimensão poética, reflexiva e cotidiana. É o autor no dia a dia da cidade, preocupado em transformar a realidade a partir das “lentes” da poesia. Benedito Nunes (2013) em *Bichos, Plantas e Malucos no sertão rosiano*, afirma: “Não há árvore que seja tão só um ente botânico nem animal que seja tão só um ente zoológico. Como naturalista descreve-o e como poeta lhe penetra o modo de ser”. (NUNES, 2013, p. 280). Vejamos um trecho de “Zoo (Whipsnade Park, Londres)”:

A serpente é solipsista, escoreita perfeita, no ar sem murmúrio movimento, desendireitada, pronta: como a linha enfiada na agulha.

...

Na rookery:

A águia- desembainhada.

O urubu: urubudista.

As corujas de cabeças redondas: cor de piano, cor de jornal.

A coruja _ confusa e convexa _ belisco que se interroga: cujo, o bico, central.

(ROSA, 2009, p. 98)

Como é possível perceber, o fragmento elabora-se no centro do passeio, mas o autor, não satisfeito apenas em ser espectador do zoológico, transforma toda a experiência em imagens poéticas, em que os bichos são caracterizados em seus aspectos físicos, marcando suas cores, fisionomia do corpo, gestos. Por outro lado, Rosa “alarga” as possibilidades, inserindo-os em caracteres quase humanos de ser, penetra-lhes, como comenta Nunes (2013), em possibilidades novas. “Zoos” pertencem à miscelânea do escritor, cujos tons chegam próximo do filosófico, da reflexão pura, realizando-se, como dissemos, em imagens poéticas. São flagrantes da vida, como comprova o seguinte trecho de “Zoo (Rio, Quinta da Boa Vista)”: “Zangosa, arrepiada, a arara é tarde de-

-manhã _ vermelho sobre ouro-sobre-azul _ velhice colorida: duros o bis-bico e o caráter de uma arara”. (ROSA, 2009, p. 133).

Em “Zoos”, dessa forma, a realidade é transformada ou transmutada em processo de alargamento dos signos da língua, numa espécie de cíclico poético, em que a *poiesis* refaz todos os valores significativos. Para Rosa, a realidade não basta, é necessário transformá-la em reflexão para além do mero espectador da vida e do cotidiano. Nesse sentido, estamos em plena capacidade da literatura em transpassar a informação objetiva, como pensou Roland Barthes³, com o fim de torna-se traduzida a partir das possibilidades humanas, cujas interseções carregam as muitas formas de entendimento em relação à paisagem, à realidade física e do homem. Marli Fantini (2008) comenta em *Literatura e meio ambiente: Vidas Secas e Grande Sertão: veredas*:

Barthes acredita na capacidade da literatura em dar um contorno à realidade, corrigi-la ou transformá-la. Ela defende que, no interior de um mesmo idioma, afloram várias línguas, cada uma das quais sendo capaz de traduzir distintos desejos. Ao declarar a potência da literatura, ele postula a necessidade de a língua “de toda a gente”, sob o pressuposto literário de Mallarmé, e, respectivamente, o político de Karl Marx, de que só se pode mudar o mundo mudando a língua. (FANTINI, 2008, p. 246)

No caso especial de “Zoos”, a realidade transforma-se a partir da interseção entre o mundo natural, a fauna em Zoológico, e as dimensões poéticas que se convergem durante o passeio. A arara, o macaco, a cobra, o elefante e todo o resto, adquirem caráter particularizante e universal, na medida em que são capturados em traços que se assemelham por identidade ou comparações com uma outra realidade, são as metáforas particularizadas do mundo, do ser e ao mesmo tempo capazes do aprendizado rápido, como pensou Aristóteles sobre a metáfora em *Retórica*: “uma aprendizagem fácil é, por natureza, agradável a todos; por seu turno, as palavras têm determinado significado, de tal forma que as mais agradáveis

são todas as palavras que nos proporcionam também conhecimento”. (*RETÓRICA*, 1410 b). Do aprendizado, consideramos ainda, à luz de Aristóteles, o estranhamento, o qual se identifica da própria metáfora, como formula o filósofo: “É, com efeito, a partir de bons enigmas que se constituem geralmente metáforas apropriadas. Ora, metáforas implicam enigmas e, por conseguinte, é evidente que são bons métodos de transposição”. (*RETÓRICA*, 1405 b). Em “Zoos”, os enigmas multiplicam-se, pedem do leitor uma parada para reflexão⁴, é pensamento perfazendo-se por meio dos animais, numa poética dos bichos. Atentemos para alguns exemplos.

Do “Zoo (Whipsnade Park, Londres)”:

Todo cavalo, de perfil, é egípcio. (Aquela cara que se projeta.)

...

A massa principal: elefante.

Um volume fechado: rinoceronte.

O amorfo arredado: hipopótamo.

...

O ganso é uma tendência: seu andar endominado, pé-não-ante-pé, bi-oblíquo, quase de chapéu- reto avante a esmo.

...

A doninha flui _ ela é só sua sombra.

A cavalez da zebra: arriscada, indigitada, imprensa, polpuda; equi-necessária.

...

Os pinguins de costas _ sua *ku-klux-klan*. (ROSA, 2009, p. 99)

Do “Zoo (Hagenbecks Tierpark, Hamburgo-Stellingen)”:

Pórtico: Amar os animais é aprendizado de humanidade.

...

Girafa, ah! Seu pescoço mastro totêmico. Seu focinho de borracha chata. Sua cabeça _ conquanto concha marinha.

...

O ouriço-cacheiro sabe que é arcaico cacha-se. Espinhos ele ainda tem: como roseiras, os gatos, as alegrias. (ROSA, 2009, p. 163)

Rosa, autor que sempre estivera acompanhando de seu caderno de notas, poetizara o zoológico,

colocando-o no plano reflexivo-poético, no qual o mundo animal transfere-se para aquilo que o escritor de Cordisburgo já fizera com o sertão, ao elaborar uma geografia humana. Luiz Costa Lima (1969) em *Por que Literatura*, sublinha: “Mas o sertão não é só isso. A terra é frequentada pelo homem. O homem modifica a terra com o seu ato de compreensão”. (LIMA, 1969, p.72). Em “Zoos”, não temos o sertão de Riobaldo, mas a natureza em parques, zoológicos, fê-lo redimensionar a fauna para as perguntas filosóficas sobre o homem, suas questões: “*Se todo animal inspira sempre ternura, que houve, então com o homem?*”. (ROSA, 2009, p. 165, grifo do autor).

Assim, em “Zoos”, percebemos uma poética da experiência, em que Rosa, atento ao mundo e ao ser humano, devolve em imagens metafóricas os significados que se fizeram na aproximação entre palavras ou vivências distintas. Segundo Fantini, “o ser humano tende a buscar sentido e significados em suas experiências e sentimentos. Essa busca será tanto mais eficaz quanto mais os sentidos e significados forem recursivamente realimentados por outras experiências”, (FANTINI, 2008, p. 248). As imagens de “Zoos” são a feitura dos contrários, realizando-se em elegância, assim como requer a necessidade da demorada reflexão. De acordo com Aristóteles:

Os entimemas que nos proporcionam uma aprendizagem rápida são necessariamente “elegantes”. Por isso é que os entimemas “superficiais” não são os de maior aceitação (chamamos superficiais aos que são absolutamente óbvios, e em que não há nenhuma necessidade de nos esforçarmos por compreender), nem os que, uma vez expressos, não compreendemos, mas sim aqueles em que ou o conhecimento surge ao mesmo tempo que são pronunciados, mesmo que não existisse previamente, ou o entendimento segue pouco depois. (RETÓRICA, 1410 b)

Poder-se-ia dizer que por meio das imagens metafóricas em “Zoos”, é possível realizar-se uma aproximação da poesia com a filosofia, porque é no encontro que o pensamento elabora-se, além disso, “somente a filosofia é capaz de estabele-

cer as conexões do real e do racional. A poesia supera-se na filosofia”. (NUNES, 2013, p. 142). Da superação da poesia em “Zoos”, entendemos também o valor da reflexão filosófica por meio da relação de caracteres entre o mundo animal e as particularidades humanas, implantadas na fauna do zoológico, escrevendo-se: “O voo dos pardais escreve palavras e risos”. (ROSA, 2009, p, 282). Dessa forma, da capacidade humana em bichos as metáforas são construídas, como já foi dito, fazendo-se por meio de certa demora reflexiva, como deve ser a interpretação da metáfora:

O Mangusto, só a diminutivos. Eis: um coisinho, bibichinho ruivo, ratote, minuscúlim, que assoma por entre as finas grades a cabecinha triangularzinha. Mimo de azougue, todo pessoa e curiosidade, forte pingo de vida. Segura as grades, empunha-as, com bracinhos para trás e o peito ostentado, num desabusado de prisioneiro veterano. Mas enfeitaram-lhe o pescoço com uma fitinha azul, que parece agradecer-lhe mais que muitíssimo. (ROSA, 2009, p. 282)

A imagem poética em “Zoos”, portanto, é lugar onde esconde realidades, novidades que transbordam das situações, as quais poderiam ser vistas como apenas triviais, no entanto, fazem-se poéticas. Nos textos de “Zoos”, das imagens, exigem-se maneiras novas de perceber e pensar a realidade, uma espécie de disponibilidade do leitor, que ao lê-las, refaz os sentidos, compreendendo-as como abertura à novidade oferecida pela relação entre as palavras. Betina R.R. da Cunha (2009) em *Um tecelão ancestral: Guimarães Rosa e o discurso mítico*, capítulo “A imagem poética ou ‘Partida do audaz navegante’”: era uma vez o casamento da realidade e da invenção”, expõe:

A imagem poética, graças a essa realidade nova que representa, permite ao leitor ver diferentemente, ver outras coisas que a palavra esconde e, nessa diferença, a imagem impõe um reconhecimento mais amplo, exigindo uma disponibilidade e uma abertura que, em última análise, são compartilhadas pelo poeta e seu leitor. (CUNHA, 2009, p. 39)

Guimarães Rosa foi um inventivo, investigador de toda a paisagem que se propunha a escrever, assim, olhava a cidade, seus sujeitos sempre como pressuposto da novidade, “trata-se, enfim, de um espírito curioso e investigativo, sempre a estudar a vida, a natureza, as paisagens percorridas”. (FANTINI, 2008, p. 47). Da inventividade, é que temos os diversos exemplos de imagens que se iniciam no mundo dos bichos e terminam no humano, uma espécie de fábula poética do autor viajante, assim como as palavras sempre transbordando os recursos pelo qual se valeu Rosa, isto é, os neologismos, construções realizadas, sobretudo com o auxílio da formação morfológica de vocábulos: “NA URSARIA. Jogai pão aos ursos, e vereis: O urso-de-collar, himalaíno _ um senhor pândita, gordo, juboso, grande e de grande gala, preto luzente, rodados de excessivas roupas”. (ROSA, 2009, p. 321).

Vale ressaltar que consideramos neste estudo as imagens de “Zoos”, nos níveis semânticos, assim como no hermenêutico, de que fala Paul Ricoeur (1975) em *La métaphore vive*, já que a entendemos na particularidade do discurso, em que os vários “zoos” se dividem em *Ave, Palavra* (2009), mas congregam o mesmo teor, ou seja, a experiência do autor em passeio público e a transformação do visual em imagens poéticas. Em relação à metáfora e à hermenêutica, Paul Ricoeur explica: “Le passage au point de vue herméneutique correspond au changement de niveau qui conduit de la phrase au discours proprement dit (poème, récit, essai, etc.)”. (RICOEUR, 1975, p. 10).

Do nível hermenêutico, de que trata Paul Ricoeur (1975) em sua *La métaphore vive*, as imagens metafóricas relacionam-se no discurso de “zoos”, garantindo-lhes uma coerência nos textos, qual seja, o tratamento da fauna a partir do olhar poético sobre o lugar, como fica evidente no fragmento seguinte: “O feneque é a raposinha do Saara, que come ameixas e pão molhado no leite, e pula por brinquedo; quase menor que seu par de orelhas; mas dando-se com amorosos olhos, meio menina e graciosíssima”. (ROSA, 2009, p. 283, grifo nosso). Nesse sentido, Rosa, pelas imagens, toca a cidade,

seus zoológicos com a diversidade de seus bichos que se elevam ao poético e ao filosófico, estes se misturam na reflexão imagética. O autor mineiro, como Charles Baudelaire, não desenvolve “arte local, mas, ante o olhar do alegorista que toca a cidade, o olhar do estranho”. (BENJAMIN, 2002, p.699).

Do Zoológico, Rosa olha o humano, que coexiste guardado em cada animal, alguns chegam à visualização dos filósofos, em aparência e gesto: “Um orangotango de rugas na testa; que, sem desrespeito, tem vezes lembra Schopenhauer”. (ROSA, 2009, p. 99). Nos animais, o autor toca-lhes a partir da ideia filosófica, o qual lhe lembra e relaciona ao filósofo, como se apresenta no trecho: “O orangotango, capaz facundo de mutismo. Para dar risada, põe as mãos na cabeça. Ele é mais triste que um homem”. (ROSA, 2009, p. 99). Ressaltamos, ainda, que a metáfora como imagem, força-nos ao exercício da criatividade, tanto o criador, o autor, quanto o leitor, são fundamentais para a sua existência, pois se fazem no seio da interpretação, trabalho puramente hermenêutico. Donald Davidson (1992) em *O que as Metáforas significam*, sublinha:

A metáfora é o trabalho de sonho da linguagem e, como todo trabalho de sonho, sua interpretação recai tanto sobre o intérprete como seu criador. A interpretação dos sonhos requer colaboração entre o sonhador e o homem desperto, mesmo que sejam a mesma pessoa; e o próprio ato da interpretação é um trabalho da imaginação. Assim sendo, também compreender uma metáfora é um esforço tão criativo e tão pouco dirigido por regras quanto fazer uma metáfora. (DAVIDSON, 1992, p. 35)

Da interpretação, portanto, é que as metáforas rosianas caminham para a universalidade de suas questões, cujas interseções filosóficas e poéticas perfazem nos animais como aprendizado humano. Para eles, convergem as características universais, como a tristeza, a alegria e os pensamentos: “Nepáli, a apelo, trava as tortas pernocas, susta-se e comparece à beira da cerca. Também aprendeu já a esmolar”. (ROSA, 2009, p. 252). No zoológico,

as metáforas inauguram a relação poética entre os bichos, colocando-os na dimensão mais sensível do ser. Para os “zoos”, o passeio público se converte em exercício poético, caracterizando-se, além disso, como preocupação de um escritor que pela poesia ligou-se às questões filosóficas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em “Zoos”, do escritor mineiro João Guimarães Rosa, o poético convive com o cotidiano. Assim, entre os seis textos que se classificam com o título mencionado, acrescido do lugar, ou seja, da nacionalidade do zoológico ou parque, a peculiaridade é a mesma: são breves histórias, cujo fundamento principal dá-se a partir das construções metafóricas, imagens poéticas que se colocam uma após a outra. São reflexões rápidas do autor viajante, o qual se deixa envolver poeticamente por bichos, fauna em geral, alargando-se em novidades trazidas pelas imagens. Para Rosa, o passeio público integra-se em experiências de escrita poética, dimensionando a reflexão para além do mero

lugar e da trivialidade, como mostra o trecho de “Zoo (*Parc Zoologique du Bois de Vincennes*)”: “Dromedário: ser piramidal. / Elefante: a tromba é capaz de tudo, até do torcer de mãos do desespero. / O macaco é social demais, para poder valer. / E diz-me a girafa: _ Este sujeito, aí, não existe...”. (ROSA, 2009, p.319).

Ao lado das imagens metafóricas, como foi dito anteriormente, os animais que integram a paisagem dos parques, são referências que ultrapassam seus caracteres apenas físicos, adquirindo peculiaridades humanas, além de funcionar como numa espécie de leituras do artista em relação à humanidade: “Pantera negra: na luz esverdeada de seus olhos, lê-se que a crueldade é uma loucura tão fria, que precisa do calor de sangue alheio”. (ROSA, 2009, p. 319). Para tanto, “Zoos” convida o leitor para a parada reflexiva, porque requer interpretação das imagens que se amontoam ao longo do trajeto do poeta/diplomata. Os textos são convites hermenêuticos do passeio público, breves enigmas para serem decifrados enquanto corremos os olhos por entre as jaulas dos zoológicos.



NOTAS

1. Graduado e Licenciado em Letras-Língua Portuguesa pela UFPA-PA, Especialista em Produção de Material Didático e Formação de Leitores para a EJA pela UNIFAP-AP, Mestrando em Letras/Teoria Literária pela Universidade Federal do Pará, Graduando em Filosofia pela UEAP-AP. E-mail: fabricio.lemos1987@yahoo.com.br.
2. Possui graduação em Letras (Português/Francês) pela Universidade Federal do Pará (1990), mestrado em Letras/Teoria Literária pela Universidade Federal do Pará (1994), doutorado em Letras (Teoria Literária e Literatura Comparada) pela Universidade de São Paulo (2000) e pós-doutorado em Estudos Românicos pela Universidade de Lisboa (2007). Atualmente é professor associado IV da Universidade Federal do Pará, tendo sido coordenador do Programa de Pós-graduação em Letras (2009-2011) da referida instituição. Desde 2001, é membro permanente do corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFPA. Dirige a Faculdade de Letras (2017-2019) da UFPA. Tem experiência na área de Letras, atuando principalmente nos seguintes temas: Guimarães Rosa, Literatura brasileira, literatura da Amazônia e recepção crítica. E-mail: eellip@hotmail.com.
3. Cf. Fantini, 2008, p. 246: “Curiosamente, Guimarães Rosa, em entrevista concedida a Gunter Lorenz, no contexto do 1º Congresso de Escritores Latino-Americanos de Janeiro de 1965, em Gênova, defende, não diferente de Barthes, a potência criadora da literatura. Enquanto ‘escritor’, Rosa postula a necessidade de diferença cultural da América Latina, além de pleitear para a literatura produzida no continente um lugar ao sol na tradição canônica. É ainda deste locus de enunciação que ele pronuncia sua crença na função utópica da arte e, portanto, no papel transformador da literatura e do escritor”.

4. Cf. Cunha, 2009, p. 39: “A obra de Guimarães Rosa é uma produção exemplar, a confirmar- seja no discurso da poesia, seja naquele da narrativa- a função da palavra renovada pela imaginação, resguardando uma carga poética original e representativa de um universo mental, produtor de imagens e fascinantes”.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Retórica*. Obras Completas. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- BENJAMIN, Walter. Paris, capital do século XIX. Tradução de Maria Cecília Londres. In: Teoria da literatura em suas fontes. Organização, Seleção e Introdução de Luiz Costa Lima. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, pp. 689-706.
- COUTINHO, Eduardo F. *Grande Sertão: Veredas. Travessias*. São Paulo: Realizações Editora, 2013.
- DAVIDSON, Donald. *O que as metáforas significam*. Tradução de Glória Regina Loreto Sampaio. In: Da Metáfora. Organização de Sheldon Sacks. São Paulo: EDUC/ Pontes, 1992, pp. 35-51.
- CUNHA, Betina R.R da Cunha. *Um tecelão ancestral: Guimarães Rosa e o discurso mítico*. Belo Horizonte: Editora ANNABLUME, 2009.
- FANTINI, Marli. *Guimarães Rosa: fronteiras, margens, passagens*. 2ª ed. São Paulo: Ateliê, 2008.
- _____. *Literatura e meio ambiente: Vidas Secas e Grande Sertão: veredas*. In: A Poética migrante de Guimarães Rosa. Organização de Marli Fantini. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, pp. 242-261
- LIMA, Luiz Costa. *Por que literatura*. Petrópolis: Vozes, 1969.
- NUNES, Benedito. *Literatura e Filosofia (Grande Sertão: veredas)*. In: A Rosa o que é de Rosa: literatura e filosofia em Guimarães Rosa. Organização de Victor Sales Pinheiro. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013, pp. 140- 168.
- _____. *Bichos, plantas e malucos no sertão rosiano*. In: A Rosa o que é de Rosa: literatura e filosofia em Guimarães Rosa. Organização de Victor Sales Pinheiro. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013, pp. 279-297.
- ROSA, João Guimarães. *Ave, Palavra*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- RICOEUR, Paul. *La métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

A PSIQUE (TRANS)FERIDA VIA CORDÃO UMBILICAL

LETÍCIA FERRUZZI SACCHETIN¹

RESUMO: O presente texto propõe uma nova forma de discussão na Filosofia sobre casos de interrupção da gravidez. Para isso, tivemos interesse em pesquisar sobre a história da interrupção da gravidez na Filosofia e fora do nosso campo de pesquisa (como na sociologia). Uma vez juntas as pesquisas, foi possível desenvolver uma reflexão sobre a ética do aborto levando em consideração as diversas circunstâncias envolvidas, em especial a psique² das mulheres. Tudo isso, com o intuito de não fazer uma filosofia do ato do aborto.

ABSTRACT: This text proposes a new form of discussion in Philosophy about cases of interruption of pregnancy. To do so, we were interested in researching the history of interruption of pregnancy in Philosophy and outside our search field (as in sociology). Once the researches were compiled, it was possible to develop a reflection about the ethic of abortion taking into account the various circumstances involved, especially the psique of women. All of this, trying to avoid an philosophy of the abortion act.

INTRODUÇÃO

O objetivo do presente texto é explicar o sentido de “a psique (trans)ferida via cordão umbilical” - não a toa presente no nosso título - que ocorrerá somente ao final do mesmo. Para que seja possível concretizar tal objetivo, realizarei três passos: 1. Percurso Histórico, em que buscarei mostrar, de forma superficial e sucinta, como o pensamento a respeito da discussão sobre aborto de deu ao longo desse último século devido ao seu contexto histórico, o que nos levará ao pensamento de Judith Thomson, no item seguinte, 2. Virada do jogo – pensamento de Thomson, para que possamos entender qual o foco devemos dar para a discussão do aborto e quais os motivos. O terceiro passo, 3. Contextualização, consiste em fazer uma breve inserção da situação da discussão do aborto no Brasil, baseado na Pesquisa Nacional

do Aborto (PNA), realizado pela Debora Diniz, Marcelo Medeiros e Alberto Madeiro, para que isso possa nos levar finalmente à Conclusão, da qual diante de todos esses pontos buscarei levantar um posicionamento em relação a forma que deve ocorrer essa discussão, justificando o título do presente texto. Serão utilizados principalmente o texto “Uma Defesa do Aborto” da Judith Thomson, e o artigo referente à PNA, além de fazer referência a outros textos presentes no livro “A ética do aborto” organizado e traduzido por Pedro Galvão.

Antes de dar início ao texto propriamente dito, devemos primeiramente levar em consideração a diferença entre abortamento natural e abortamento induzido. O primeiro consiste em um processo de abortamento pelo qual não há interferência

por parte de terceiros ou da própria mãe, pode ser ocasionado por um acidente ou simplesmente algum fator que faz com que o organismo materno não seja capaz de gerar o feto ao longo de nove meses. Em contrapartida, o abortamento induzido é quando um terceiro (ou a própria mãe como caso de tomar medicamentos) interfere para que o feto não seja capaz de se desenvolver. Para não entrarmos em conceitos da área da saúde, mantenho o termo *aborto* como o processo de abortamento induzido. Outra distinção importante é entre descriminalizar e legalizar: a primeira delas consiste em não criminalizar um determinado ato, por exemplo, temos que roubar é um crime no Brasil, assim como o aborto (exceto em caso de risco de vida a mulher, gravidez decorrente de estupro e feto anencéfalo) que pode levar a prisão. A descriminalização do aborto seria a luta para que as mulheres que realizarem o aborto não sejam *criminalizadas*, não sejam processadas criminalmente. Por outro lado, a legalização não só implica na descriminalização, mas também busca uma prática que pode implicar ou não numa intervenção estatal e democratização do acesso a políticas públicas, tendo em vista que o aborto é um problema de saúde pública.

PERCURSO HISTÓRICO

Nosso primeiro passo será fazer uma breve passagem histórica através da discussão sobre o aborto. Para isso, discorrerei sobre três momentos para pensarmos no percurso de como a discussão sobre o aborto foi conduzida e quais os reais motivos por trás de cada argumento: (1) falta de legislação que dê direitos às mulheres até meados do século passado; (2) discussão ao redor da personalidade do feto; (3) a personalidade da mulher por trás do feto discutida por meio de vozes femininas.

O primeiro momento consiste na falta de direitos das mulheres até meados do século passado, de modo que mulheres não tinham direito ao voto (luta das Sufragistas, que obtiveram sucesso em 1930), não tinham direito a conta bancária,

com exceção da permissão de seu marido, não tinham direito a voz e ao seu corpo, não tinham direito sobre seu filho, e a maioria das vezes eram submissas aos seus maridos não só por parte de abuso psicológico social, mas também por parte das legislações vigentes ao redor de todo o mundo. Não cabe aqui realizar pesquisas que descrevam dados dos inúmeros absurdos que eram permitidos legalmente ao redor de todo o mundo, visto que não haveria tempo nem páginas suficientes, contudo é importante ter em vista que pelo menos até meados do século passado (com enfoque para o Brasil), a legislação estava propensa para um lado masculino. Era (é) uma legislação feita por homens, principalmente quando pensamos que mulheres não tinha direito sequer ao voto, quanto mais a representatividade em um congresso.

Se pensarmos nisso, no momento em que nós mulheres começamos a adquirir uma certa representatividade por meio de leis que nos protegem - algo extremamente recente se pensarmos que a própria lei brasileira *Maria da Penha* que serve para coibir a violência doméstica foi aprovada em 2006 - a discussão sobre o aborto toma um rumo diferente. Tal rumo passa a se preocupar nesse momento com o feto. É interessante pensar que a preocupação com a personalidade do feto veio a calhar justamente nesse cenário político tanto brasileiro quanto estrangeiro, um cenário em que as mulheres começam a conquistar leis que as garantam autonomia e direitos. Com isso, damos um passo para o nosso segundo item: a discussão da personalidade do feto. Para esse item, temos textos como “O Argumento da Regra de Ouro contra o Aborto” de Harry Gensler, “O Argumento do Futuro-Como-o-Nosso” de David Boonin e até mesmo McMahan em seu texto “O ato de matar”. A favor ou contra a descriminalização do aborto, ambos, estão colocando a discussão para uma análise da personalidade do feto e não levando em consideração o cenário por trás desse feto: a vida da mulher.

Para entendermos como se dá essa discussão, vejamos um trecho do texto de Harry Gensler “Um argumento tradicional comum é o seguinte:

Matar vida humana inocente é errado. Os fetos são vida humana inocente. Logo, matar fetos é errado.” (GENSLER, p. 105)³ ou ainda na passagem que segue:

«O que significa o termo “vida humana” no argumento do aborto?» Por vezes, as pessoas presumem que o significado do termo é claro e que a grande questão é o problema factual de saber se o feto é «vida humana» (num sentido claro do termo). Mas penso que, neste contexto, o termo é confuso e pode ser usado em diversos sentidos. (GENSLER, p. 106)

Nessa passagem temos o início da discussão que desencadeará na problemática da pessoalidade do feto. O que nosso autor coloca é que o feto, por ser uma vida humana, deveria ter o direito a vida. O que será levantado posteriormente é que a preocupação não se dá diretamente com a *vida humana* do feto, mas sim com a *pessoalidade* do feto, mas seguindo a mesma lógica de Gensler: se o feto não for considerado uma pessoa, a resolução para o problema da moralidade torna-se mais solúvel, tendo em vista que o aborto não teria motivos para sua criminalização por não estar envolvido nenhum crime contra nenhuma pessoa. Ao contrário, se o feto for considerado uma pessoa, o aborto não poderia ser descriminalizado de acordo com alguns defensores, por ser um crime contra uma pessoa que possui direitos.

A respeito dessa discussão sobre a pessoalidade do feto, temos em seguida nosso filósofo (BOONIN, p. 164) que argumentará que por um feto possuir um *futuro como o nosso*, isso o coloca não apenas enquanto uma vida humana, mas também como pessoa. E enquanto pessoa, o aborto não deve ser moralmente permissível. Vejamos a seguinte passagem:

(...) o argumento do futuro-como-o-nosso apela uma propriedade actual que o feto já possui, a propriedade de ter um futuro valioso. Esta é uma propriedade actual que o feto partilha conosco; não consiste no seu potencial de adquirir uma propriedade que nós possuímos actualmente.

Existem outras inúmeras passagens semelhantes à passagem acima da qual me limito a citar, contendo diversos problemas - como o problema do *futuro como o nosso* de Bonnin, levantados para se pensar na moralidade do feto - que são, até certo ponto, de fato interessantes como base de reflexão filosófica. O que torna uma vida humana uma pessoa? Quais as características básicas para termos uma pessoa? Seria o funcionamento do sistema nervoso central (SNC) a base para termos uma pessoa? Devido a isso, um feto de oito semanas pode não ser considerado pessoa, enquanto o feto de quatorze semanas sim, justamente por esse último possuir um SNC? Quais são esses limites? O que faz com que um feto seja ou não uma pessoa? Como resolver o problema da moralidade do feto? Entretanto são justamente essas questões que nos levam para nosso terceiro e último momento: a pessoalidade da mulher por trás do feto discutida por meio de vozes femininas. Esse momento se deu principalmente com o texto da filósofa ainda viva Judith Thomson, da qual faço questão de lhe reservar um item a parte.

VIRADA DO JOGO – PENSAMENTO DE THOMSON

O texto publicado em 1971 *A Defence of Abortion* [traduzido por Uma Defesa do Aborto] tem o objetivo de criticar o posicionamento desses filósofos diante de um tema tão amplo e importante. O que Thomson faz é tirar o feto de uma caixa de vidro de exposição pelo qual os filósofos sedentos pela discussão sobre a pessoalidade do feto se encontram ao redor dessa caixa e coloca-o na barriga de uma mãe. Passa a olhar para essa totalidade (mãe-feto) e dá início a discussão sobre o direito do corpo da mulher. Para isso, no início de seu texto, Thomson dirá que aceita o feto como pessoa para pensar em aborto nos piores cenários de uma discussão e para justamente sair dessa discussão que mostrei a pouco. Isso não significa que nossa autora concorde individualmente com o fato do feto ser uma pessoa, e até usa o exemplo de que uma bolota (uma semente de carvalho) não

é carvalho, não chamamos a semente de árvore, ou de carvalho. Seria, então, um feto uma pessoa? Deixaremos essa questão de lado.

Thomson recheia seu texto de exemplos, mas limito-me a um deles para colocar seu ponto de vista: o exemplo do violinista que precisa estar conectado com o leitor para que possa sobreviver. No primeiro caso, nos é pedido para que imaginemos que fomos raptados e quando acordamos, percebemos que estamos ligados a um violista famoso, visto que essa ligação é a única coisa que pode salvá-lo e nós não poderíamos nos desconectarmos dele, porque isso mataria ele. No segundo caso, temos que escolher de livre e espontânea vontade sermos conectados a esse violinista para salvá-lo, contudo o inesperado aconteceu e agora corremos o risco de vida se não nos desconectarmos, mas ainda assim se desconectarmos dele ele morreria.

No primeiro caso, poderemos comparar ao caso de gravidez ocasionada por estupro. Nesse caso nos perguntamos até que ponto somos obrigadas a ficar ligadas a esse violista? Parece que se fosse por um dia é algo que não nos negaríamos a fazê-lo, mas nossa autora nos questiona e se nós tivéssemos que ficar nove meses com essa pessoa? Somos obrigados? No Brasil, o aborto é atualmente permitido em caso de estupro, portanto parece-nos mais fácil aceitar esse exemplo, o que não deixa de ser necessário fazê-lo para pensarmos passo-a-passo todos os cenários possíveis. Já no segundo caso, é referente a gravidez com risco de vida à mulher, e novamente nos questionamos até que ponto somos obrigadas a ficar presas a esse violinista sabendo que estamos correndo risco de vida – ainda que tenhamos a princípio aceitado nos ligar a ele? Novamente esse caso nos parece ser mais aceitável por ser uma das exceções dentro da legislação que criminaliza o aborto. Quando pensamos nesse caso de risco de vida a mãe, em que muitas pessoas pensam que não devemos interferir, podemos nos questionar: tem diferença entre deixar morrer e matar?

Compliquemos: suponhamos agora que o leitor more em uma casa, e para evitar que algum

ladrão possa entrar na sua casa, coloque telas e grades de proteção. Apesar disso, um ladrão arromba essa proteção e entra na sua casa. Somos sujeitados a permitir que o ladrão entre em nossa casa simplesmente por possuir uma casa, ainda que tenhamos feito de tudo para protegê-la? E se tivéssemos que manter esse ladrão por nove meses em nossa casa porque as grades vieram com defeito, o que permitiu a entrada do ladrão? Essa analogia se refere ao caso de sexo consentido com uso de contraceptivo, contudo por alguma falha do método, a mulher engravida. Essa mulher é obrigada a manter essa gestação por nove meses, da mesma forma que o leitor é sujeitado a aceitar o ladrão em sua casa, simplesmente por possuir um útero, ainda que tenha feito de tudo para prevenir a gravidez? Aqui podemos nos colocar a seguinte questão: existe diferença entre poder matar e poder matar justificadamente? Com isso, Thomson – nas últimas páginas de seu artigo, diz:

Penso assim que, embora o leitor deva permitir que o violinista use os seus rins durante uma hora, não podemos concluir que ele tem direito a que faça isso por ele. Devemos dizer que, se o leitor recusar, será como o rapaz que possui todos os chocolates e não dá nenhum: egoísta e insensível, verdadeiramente indecente, mas não injusto. Do mesmo modo, mesmo que admitamos um caso no qual uma mulher que engravidou por ter sido violada deve permitir que a pessoa nascitura use o seu corpo durante uma hora, não podemos concluir que o nascituro tem direito ao seu corpo – devemos antes concluir que, caso a mulher se recuse a permitir-lhe que use o seu corpo, estará a ser egoísta, insensível e indecente, mas não injusta. (...) ninguém tem a obrigação moral de manter outra pessoa viva à custa de grandes sacrifícios ao nível da saúde, de todos os outros interesses e valores, bem como de todos os outros deveres e compromissos, ao longo de nove anos ou mesmo apenas de nove meses. (THOMSON, p. 43)

É justamente aqui que podemos ver a virada, da qual falamos à pouco, da preocupação do feto para a preocupação com o direito do corpo da mulher juntamente com o feto. E na passagem acima fica evidente que o posicionamento de

nossa autora é pensar que apesar do aborto até poder ser considerado *egoísta, insensível e indecente*, não somos *obrigadas* a manter a vida do feto, porque o ato não é injusto. Se fossemos obrigadas a ser generosas, seríamos obrigados a manter a vida, contudo a generosidade não é uma obrigação. Dessa forma, o argumento afirma a não-injustiça do aborto. Temos direito ao nosso próprio corpo, assim como no caso do violinista em que seria um ato generoso nos prendermos a ele para salvar sua vida por uma hora, nove meses ou até mesmo nove anos, mas não somos obrigadas a realizar tal ação. Dito isso, passo a dialogar a respeito da relação entre o aborto e o cenário brasileiro; explicando o maior interesse desse trabalho, também título do mesmo: *A psique (trans)ferida via cordão umbilical*.

CONTEXTUALIZAÇÃO

Para fazermos uma breve contextualização da situação do aborto no Brasil, antes de passar a questão envolvida no título, irei tomar como base o artigo “Pesquisa Nacional do Aborto 2016”, de Débora Diniz, Marcelo Medeiros e Alberto Medeiros. Nessa pesquisa podemos encontrar que mulheres de todas as idades no período reprodutivo; de todas as religiões ou não religiões; de todos os graus de escolaridade; solteiras, casadas, separadas ou viúvas abortam. Temos que “Os resultados indicam que o aborto é um fenômeno frequente e persistente entre as mulheres de todas as classes sociais, grupos raciais, níveis educacionais e religiões: em 2016, quase 1 em cada 5 mulheres, aos 40 anos já realizou, pelo menos, um aborto. Em 2015, foram, aproximadamente, 416 mil mulheres.” (DINIZ, et al., p. 655)

O aborto é um fato no Brasil. O aborto é questão de saúde pública. Dessas mulheres, temos que “Essas estimativas utilizam cenários em que 16%, 20% ou 28% das mulheres que abortaram necessitaram de hospitalização por complicações (...)” (DINIZ, et al., p. 656). O que é comum de acontecer é pensarmos que muitas dessas mulheres, por não terem recursos para realizar aborto

no exterior, onde é legalizado, acabam por fazer aborto em condições insalubres, perigosas que acabam por levar até mesmo a morte. O fato de ser um tabu tal tema, muitas vezes as mulheres que realizam o aborto e precisam de hospitalização por complicações, visto que não é feito da maneira adequada, por medo de serem denunciadas agravam mais as complicações e muitas morrem. Apesar de um fator positivo ser levantado no texto: “A comparação entre 2010 e 2016 indica que a internação vem diminuindo, o que sugere que, apesar da ilegalidade e da repressão, as mulheres usam cada vez mais métodos com maior segurança para abortar.” (DINIZ, et al., p. 659). Tendo esses dados em mente, passemos ao cerne da discussão.

CONCLUSÃO

Para uma conclusão pessoal, portanto, conduzirei ao ponto pelo qual tenho o objetivo de defender nesse trabalho. Após uma breve leitura de textos filosóficos sobre a moralidade do aborto, podemos perceber como diferentes tipos de discurso, contudo o que muitas vezes nos esquecemos é que quando falamos de direito ao corpo da mulher, não estamos falando enquanto estrutura física não inserida em uma sociedade, mas estamos falando justamente dessa estrutura física que pensa, que sente, que caminha, que tem amigos, que planos para estudos, que tem trabalho, que tem – possivelmente – vivência de abusos psicológicos ou físicos, que tem todo um aparato psicológico do qual muitas vezes ignoramos. Chamemos esse aparato psicológico de *psique*.

Em oposição, nos preocupamos demasiadamente com uma *psique fetal*. Perguntamos se o feto pode sentir, se o feto pode ter um *futuro-como-o-nosso*, se podemos ignorar que o feto poderá planejar toda uma vida, se o feto pode ser uma pessoa. Preocupamo-nos com a personalidade do feto, que envolve não somente um corpo humano em movimento, mas também esse conjunto de direitos e deveres que temos por sermos seres sociais. É justamente aqui que

o título do presente texto se encaixa: A *psique* (trans)ferida via cordão umbilical. Deixamos de considerar a personalidade da mãe, os aparatos psicológicos da mãe, deixamos de considerar que ela está imersa em uma sociedade que têm direitos e deveres, e passamos a considerar tais características ao feto, como se essa *psique* fosse transferida para o feto via cordão umbilical (em um tom irônico), ou ainda, como se a *psique* da mãe fosse ferida pela forma com que a sociedade enxerga o feto. É justamente com essa frase que penso que podemos cortar esse cordão umbilical para que a *psique* da mulher não seja ferida, caso essa seja sua escolha. Precisamos mudar o foco

do olhar. Isso não significa a negação da *psique* do feto, apesar de concordar com Thomson que é um tema não tão simples, contudo é negar que a atenção desse discurso deve ser voltada para o feto, mas sim para esse conjunto mãe-feto-sociedade. Nós precisamos separar a placenta desse cordão umbilical que transfere a *psique* da mãe para o filho. Nós precisamos separar a *psique* da mãe desse cordão social que rouba a liberdade da mãe e a leva para uma abstração da definição de feto. Diante do que foi exposto, há bons elementos que justificam a legalização do aborto.



NOTAS

1. Mestranda em Filosofia – UFMG. Texto apresentado como trabalho final da disciplina “Bioética” de Graduação em Filosofia na UFMG, sob a orientação da Profa. Telma Birchall.
2. Por *psique* das mulheres entendamos a experiência em primeira pessoa dessas mulheres, de modo que abranja este conjunto de aspectos: físicos, econômicos e psicológicos. Não haverá aqui, qualquer comprometimento com alguma leitura ou linha argumentativa sobre o significado do termo *psique*. Não devemos também pensar em um aspecto que colida com o pensamento dualista, ou ainda, ser um aspecto não corpóreo. Pensaremos, aqui, que *psique* será importante para pensarmos no fenômeno mulher.
3. Podemos pensar em três termos: vida, vida humana e pessoa. No primeiro termo tomamos como aquilo pelo qual tem vida – como uma orquídea; já o segundo termo é uma vida que possua o material genético humano, ou seja, apesar de não conseguirmos definir um aglomerado de órgãos específicos, pensamos que é um material genético humano que só tem vida enquanto participante de um corpo humano; o último termo é o instrumento de pesquisa dos filósofos quando pensamos em aborto, uma vez que definir o que é pessoa implica pensar em direitos e deveres, implica também pensar em uma moralidade. Pensar especificamente na moralidade do feto é admiti-lo enquanto vida humana, mas questionar sobre a sua personalidade, ou ainda, sobre seus direitos e deveres.

REFERÊNCIAS

- THOMSON, J. J. *Uma Defesa do Aborto*. In: *A ética do aborto*. Org. Pedro Galvão. Lisboa: Ed. Divalivro, 2005, p. 25-49.
- BOONIN, D. *O Argumento do Futuro-Como-o-Nosso*. In: *A ética do aborto*. Org. Pedro Galvão. Lisboa: Ed. Divalivro, 2005, p. 157-93.
- GENSLER, H. *O Argumento da Regra de Ouro contra o Aborto*. In: *A ética do aborto*. Org. Pedro Galvão. Lisboa: Ed. Divalivro, 2005, p. 105-26.
- DINIZ, D. MEDEIROS, M. MEDEIRO, A. *Pesquisa Nacional do Aborto 2016*. *Ciência & Saúde Coletiva*, 22(2): 653-660, 2017.

ABSURDO E CONTINGÊNCIA EM CAMUS E SARTRE

FABRÍCIO CAXITO¹

RESUMO: Absurdo e contingência são conceitos similares que permeiam as obras de Camus e Sartre, respectivamente, e que em geral são utilizados para denotar o sentimento de estranhamento vivenciado pelo ser quando é realizada a reflexão sobre a experiência vivida. A partir da análise de suas principais obras, neste trabalho é discutido como os dois conceitos são tratados pelos autores, e quais as soluções propostas para o problema existencial que se coloca através deles. O confronto com o absurdo, para Camus, leva à única questão filosófica realmente importante, se a vida vale ou não a pena ser vivida. A solução não é provocar uma morte do absurdo através da religiosidade ou da racionalidade, mas sim abraçar completamente a condição absurda da vida. Para Sartre, tornar-se consciente do contingenciamento da própria existência causa a náusea existencial e a conclusão pela falta de sentido da vida. A solução é apresentada como a liberdade que o ser humano tem de escolher seu próprio sentido, pois se a existência humana precede a sua essência, o ser humano é livre para definir o seu próprio propósito na vida. Camus e Sartre são filósofos que se dedicaram aos aspectos fenomenológicos da vida, especialmente na experiência vivida e na sua relação com a reflexão sobre esta experiência. Os dois apresentaram soluções distintas para o problema da existência do ser racional em um mundo desprovido de sentido.

PALAVRAS-CHAVE: Absurdo, Contingência, Existencialismo, Filosofia contemporânea, Fenomenologia

ABSTRACT: Absurdity and contingency are similar concepts that permeate the works of Camus and Sartre, respectively, and which are generally used to denote the feeling of estrangement experienced by the being upon reflection on the lived experience. From the analysis of their main works, in this paper it is discussed how the two concepts are treated by the two authors, and which are the proposed solutions to the existential problem that is put through them. The confrontation with the absurd, for Camus, leads to the only really important philosophical question, whether or not life is worth living. The solution is not to bring about the death of the absurd through religiosity or rationality, but to embrace the absurd condition of life completely. For Sartre, becoming aware of the contingency of existence causes existential nausea and leads to the conclusion of the lack of meaning of life. The solution is presented as the freedom that the human being has to choose its own meaning, because if human existence precedes its essence, the human being is free to define his own purpose in life. Camus and Sartre are philosophers who have dedicated themselves to the phenomenological aspects of life, especially in the lived experience and its relations with the reflection on this experience. They presented different solutions to the problem of existence of the rational being in a world devoid of meaning.

KEYWORDS: Absurd, Contingency, Existentialism, Contemporary Philosophy, Phenomenology

INTRODUÇÃO

Tanto Albert Camus quanto Jean Paul Sartre foram filósofos que focaram seus estudos no campo da fenomenologia, principalmente na descrição da experiência pessoal e na reflexão sobre o significado desta experiência. Experiência e reflexão são dois polos que reaparecem de diversas maneiras na obra destes dois pensadores, muitas vezes como extremos opostos. Em “O Estrangeiro”, por exemplo, Camus descreve uma espécie de anti-herói que vivia constantemente a experiência irrefletida, isto é, que não fazia julgamentos sobre os dados sensoriais que recebia do mundo. Para ambos os autores, a reflexão acaba desaguando sempre em algum tipo de aflição, o que também podemos encontrar em autores como Kierkegaard ou mesmo Tolstói (com sua máxima expressão no personagem auto-biográfico Levin de Anna Karenina) e Dostoiévski. Camus, na descrição do que poderia ser descrito como o seu sistema filosófico em “O Mito de Sísifo”, postula que a reflexão leva à inescapável conclusão de que o mundo em que vivemos é absurdo, pelo simples fato de nos constituirmos como seres que se indagam, que buscam um edifício racional, em um mundo basicamente irracional. A sensação do absurdo, que é traduzida por Sartre como contingência no seu sistema filosófico existencialista apresentado em “A Náusea” e refinado posteriormente em “O Ser e o Nada”, para Camus é o que pode levar à única verdadeira questão filosófica, se a vida vale ou não a pena ser vivida. Esta mesma questão é o que traz a angústia ao ser humano em Sartre, mais especificamente a possibilidade de que no futuro, uma vez que a minha relação com minhas decisões não é de causalidade mas sim motivacional, eu poderia ter uma resposta diferente a esta questão do que a que tenho agora.

Neste trabalho investigaremos a noção do absurdo na obra de Camus e da contingência na obra de Sartre, a partir da análise de quatro obras; “O Mito de Sísifo” e “O Estrangeiro”, de Camus, e “A Náusea” e a seção “Minha Morte” de “O Ser e o Nada”. Pode-se traçar um paralelo entre as quatro

obras no sentido que “O Estrangeiro” e “A Náusea” representam novelas escritas de forma relativamente livre de teorização filosófica, enquanto “O Mito de Sísifo” e principalmente o *tour de force* de Sartre, “O Ser e o Nada”, representam tentativas de apresentar todo um sistema filosófico.

O ABSURDO EM CAMUS: O MITO DE SÍSIFO

“Só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio”. Assim Albert Camus abre um dos mais célebres ensaios do séc. XX: julgar se a vida vale ou não a pena ser vivida é o único grande problema a ser resolvido. Em algum momento se chega à consciência do eterno pêndulo entre o sofrimento da vontade não realizada e o tédio da satisfação momentânea, como descrevia Schopenhauer. Mais ainda, a qualquer momento, se chega à consciência de que somos seres com diretrizes fortemente racionais jogados dentro de um mundo e de uma vida fortemente irracional. Quando uma força incontornável que busca conhecer toma consciência do quão inexorável, desconhecido, nunca explicável, é verdadeiramente o mundo a seu redor, ela traduz essa colisão no sentimento de absurdo. Neste momento é preciso escolher: o retorno inconsciente à trama pré-estabelecida ou o despertar absoluto. No extremo do despertar, só podem existir duas consequências: suicídio ou restabelecimento.

Camus descreve como os cenários de uma hora para outra desmoronam. “Acordar, bonde, quatro horas no escritório ou na fábrica, almoço, bonde, quatro horas de trabalho, jantar, sono, e segunda terça quarta quinta sexta e sábado no mesmo ritmo, um percurso que transcorre sem problemas a maior parte do tempo. Um belo dia, surge o “por quê” desponta e tudo começa a entrar numa lassidão tingida de assombro” (p. 27). Cedo ou tarde, um belo dia tomaremos conta do absurdo. O que faremos com ele a partir deste ponto é a pergunta em questão.

Muito se falou e se fala sobre suicídio, na maioria das vezes com parte de uma doença psíquica ou

física, individual. Mas deve-se entender que não existe indivíduo sem o contexto social. O gênero, a classe, a cor de pele, tudo isso faz parte de redes sociais que só são definidas através do contato com os outros, e é a inserção do ser nessas redes que irá definir em grande parte o que ele é como indivíduo. O ser só se define através da existência do outro, da comparação com o outro. Aqui entram em cena as grandes “tramas” as quais Camus nos convida a abandonar logo que percebamos o quão arbitrárias elas são. Pois essa trama social, especialmente no contexto capitalista pós-industrial em que vivemos, prega primeiramente e acima de tudo um enorme controle sobre o corpo do indivíduo, e por conseguinte sobre sua alma – entendo alma como aquela aura progressivamente inserida ao redor do corpo e que supostamente deveria representar o que o indivíduo deveria pensar, como ele deveria agir, e o que é esperado de si socialmente. Vivemos para seguir passo a passo aquilo que se é esperado de alguém com nossa situação (de pele, de classe, de gênero...) dentro da sociedade. Basta observar as ondas de ódio que se manifestam quando qualquer um tenta pisar fora do que seria o seu território.

É neste ponto que o indivíduo, totalmente extenuado de tudo que se espera (e do que ele mesmo espera) de si próprio, pode tomar consciência do absurdo e da arbitrariedade de toda essa vida, e instantaneamente se confronta com a consequência irreversível do suicídio. É preciso entender, antes de mais nada, que o suicídio não é um ato de fraqueza: pelo contrário, é um ato de extrema força de vontade, de força de determinação da decisão de um ser racional que não vale a pena viver em um mundo absurdo. Por muitas vezes acreditamos estar ajudando pessoas com tendências suicidas ao convidá-las para festas, ou ao falarmos uma vez por telefone; quando na verdade, para atacar a raiz do problema como comunidade, talvez deveríamos primeiramente estar nos perguntando: O que podemos fazer para tornar a nossa sociedade e o mundo em que vivemos algo menos absurdo e menos extenuante? Que cobre menos arbitrariedades e onde sejam esperados menos esforços vãos de cada indivíduo?

Camus chega à conclusão que, afinal, a vivência plena da experiência absurda se afasta do suicídio. O suicídio, como salto, seria a admissão do único destino possível, quando o homem divisa seu futuro e se lança nele: à sua maneira, o suicídio resolve o absurdo. Mas, para manter-se, o absurdo não pode ser resolvido: Ele deve ser abraçado e vivido intensamente. Este “recusa o suicídio na medida em que é ao mesmo tempo consciência e recusa da morte” (p. 60). Aqui vemos a segunda escolha ao se deparar com o inexorável: Ao invés do suicídio, abraçar com todas as forças o absurdo da vida. Se a vida não faz sentido, tampouco faz sentido abandoná-la.

Camus descreve as figuras ideais do “homem absurdo”, aquele que abraça completamente o absurdo da vida e se satisfaz ao viver intensamente todo tipo de experiência que lhe é apresentada, todo “projeto de existência”. Cita, por exemplo, o don-juanismo, a representação da comédia, e o conquistador, como exemplos de seres humanos que vivem intensamente cada uma de suas experiências, sem nunca esperar retirar delas algo do sentido da vida, que afinal, é irracional. É então, na vivência plena das experiências, que o ser humano pode encontrar algum alívio para a aflição do absurdo. O exemplo máximo é Sísifo, anti-herói grego que foi condenado a levar uma pedra enorme para o topo de um morro, de onde ela escorrega para o vale novamente e ele tem que repetir a operação *ad infinitum* pelo resto de sua existência. Camus nos convida a fixar nossa atenção no momento em que Sísifo desce pelo morro em busca da pedra para novamente erguê-la ao topo do morro. Ele sabe do absurdo de sua situação, e é isso que tem o poder de lhe fazer infeliz: a consciência do absurdo. Porém, mesmo Sísifo pode escolher ser feliz no momento da descida do morro. Em alguns dias, ele irá encarar a descida com mais suavidade do que em outros. O mito de Sísifo representa fielmente a vida humana, carregada de fardos absurdos, mas que pode assim mesmo ser usufruída em sua plenitude, desde que se abraça o absurdo como parte essencial da vida. Neste momento se compreende que “cada grão desta pedra, cada fragmento mineral desta mon-

tanha cheia de noite forma por si só um mundo. A própria luta para chegar ao cume basta para encher o coração de um homem” (p. 124).

UM HERÓI ABSURDO: O ESTRANGEIRO

Em “O Estrangeiro”, Camus descreve um personagem “estranho”, que na verdade não apresenta um caráter propriamente dito. Meursault, herói (ou anti-herói) da história, é um personagem que, apesar de passar por experiências que seriam emocionalmente extenuantes para outras pessoas (a morte de sua mãe, a descoberta de um novo amor, o envolvimento com o submundo da prostituição, e finalmente um encontro fatal e o julgamento por sua vida), pensa muito pouco (na verdade nada) sobre essas situações, não apresentando julgamentos sobre os seus atos e dos outros. Em uma das mais célebres passagens, Meursault confessa que matou um homem porque “fazia calor”.

Nota-se no livro que Meursault de fato vive experiências em primeira pessoa (tal como o calor do norte africano ou os beijos de Marie); o que ele não faz é refletir sobre elas. “O Estrangeiro” poderia, então, ser considerado um exercício sobre a vida irrefletida, sobre a consciência pré-reflexiva. Robert C. Solomon (2006) sugere que “O Estrangeiro” é um livro sobre a relação problemática entre a fenomenologia da experiência e a fenomenologia da reflexão. O fato de Meursault viver experiências, mas não refletir sobre elas, é o que o faz tão “estrangeiro” para o leitor.

O próprio Camus daria sua interpretação para o livro, de que o herói é condenado porque ele não “entra no jogo”, sendo desta forma um estrangeiro ou um estranho na sociedade em que ele próprio reside, vivendo à margem. Para Camus, Meursault consegue essa proeza porque ele “se recusa a mentir”. “Mentir não é apenas não dizer a verdade. É também, e principalmente, dizer mais do que é verdade e, até onde diz respeito ao coração humano, dizer mais do que se sente”. Para Camus, isto é o que nós fazemos no dia-a-dia. Meursault, por outro lado, diz o que é verdade, se recusando

a disfarçar os seus sentimentos – por exemplo, o fato de que não sente remorso pelo seu crime, ou de que não foi afetado pela morte de sua mãe. Desta forma, Camus sugere que, ao invés de uma falta de sensibilidade, o personagem é na verdade animado por uma extrema paixão pela verdade. Uma paixão que o afastaria definitivamente da sociedade em que vive.

Meursault, desta forma, se ateria a um mundo de sentimentos independente de reflexões. A reflexão levaria, primeiro, a dizermos mais do que realmente sentimos (a mentira de Camus ou a má-fé de Sartre). Essa dualidade reflexão-sentimento é bem estabelecida na fenomenologia francesa, e sumarizada na distinção sartriana entre o reflexivo e o pré-reflexivo (*le vécu*), por sua vez adaptada da distinção de Heidegger entre o “ontológico” e o “ôntico” e também repetida por Merleau-Ponty. Solomon sugere que essa dualidade se reflete também na estrutura em duas partes de “O Estrangeiro”. Na primeira parte, Meursault representaria uma consciência pré-reflexiva perfeita no sentido sartriano, pura experiência sem reflexão. Seria ainda uma demonstração do quão pobre é a consciência pré-reflexiva, já que os sentimentos que consideramos propriamente como humanos só são possíveis após reflexão e julgamento.

Na segunda parte da história, porém, vemos uma mudança: a prisão priva Meursault do seu fluxo contínuo de experiências mediterrâneas, e o seu julgamento lhe priva de sua indiferença ante a opinião dos outros sobre si mesmo, finalmente jogando o personagem a refletir sobre si mesmo. Num arroubo final, sentimentos como remorso, culpa e raiva finalmente são extravasados, com uma exposição explosiva do “privilégio de morrer” e da “morte feliz” heideggeriana. Meursault finalmente é forçado a assumir sentimentos humanos e se tornar uma pessoa como a sociedade conhece, mas só porque está sob o escrutínio da lei e dos seus concidadãos. Entraria aqui em ação o terrível olhar do “outro” como descrito por Sartre, sempre pronto a lhe roubar transcendência em troca de facticidade – no caso, o fato de

que Meursault era um assassino, condenado pela justiça a pagar com sua própria vida.

A CONTINGÊNCIA EM SARTRE: “A NÁUSEA”

Em “A Náusea”, acompanhamos as “aventuras” de Roquentin, uma espécie de alter-ego exagerado de Sartre quando escreveu o livro. Na verdade, o livro não apresenta propriamente um enredo, e acompanhamos Roquentin na sua busca por um sentido da vida ante as experiências vividas. Ao perceber a ausência de sentido (ou, como no “Mito de Sísifo” de Camus, ao perceber que os cenários se desmoronam), Roquentin se sente primeiramente enjoado, e depois nauseado. Ele espera que as outras pessoas também cheguem à sua mesma conclusão e, por consequência, ao seu pessimismo, e quando percebe que elas não o acompanham, ele também se sente enjoado e então nauseado por elas. A “náusea” do título seria então o sentimento causado por uma percepção da falta de sentido global, nas relações observadas, nos projetos de vida, no mundo.

Em outras palavras, nos tornamos nauseados ao observar o mundo ao nosso redor pois perceberemos que a sua própria existência é supérflua e misteriosa, ou, nas palavras de Sartre, contingente. De fato, o próprio Sartre revelou que a ideia de contingência é que motivou o livro. Contingência é a noção de que as coisas existem sem necessidade, e que poderiam muito bem existir em outras configurações também por elas contingentes. Nossa própria existência, em particular, mesmo que pareça extremamente necessária para nós, é, em princípio, contingente. A náusea, na concepção sartreana, é a experiência imediata do fato de que a existência do mundo e todas as coisas nele, incluindo do ser que experimenta, é contingente. Esse sentimento se torna claro em diversas passagens, por exemplo quando Roquentin estranha a sua própria mão (pg. 114) ou a raiz de uma árvore no parque (pg. 144).

É importante ressaltar que a náusea não é, para Sartre, uma experiência singular ou uniforme.

Existe a náusea como uma reação à contingência, mas também como reação ao Nada, ou ao vazio. Sentido, vazio, e contingência são preocupações diferentes, e Camus apontou que a falta de sentido é resultado da reflexão e não da simples experiência. Existe também a noção de Sartre de uma experiência nauseante peculiar como reação à intrusão da existência. A náusea é então uma genuína experiência filosófica e fenomenológica do mundo, não apenas fisiológica. Significa um profundo distúrbio filosófico, assim como a experiência de Camus do absurdo.

Ao contrário de “O Estrangeiro”, porém, em “A Náusea” não há um esforço de separação entre a experiência vivida e a reflexão. Roquentin reflete sobre as suas experiências por toda a obra. O livro seria mesmo uma espécie de auto-diagnóstico na forma de um diário. A experiência de Roquentin não inclui apenas sua experiência refletida, mas também sua reflexão sobre sua própria experiência refletida. Roquentin não apenas vive suas experiências, como toma nota sobre elas, tenta entendê-las, busca seu significado. Logicamente, tudo isto é também parte de sua experiência. Para Camus, a reflexão interfere na experiência, enquanto para Sartre, ela clarifica ou é mesmo parte integrante da experiência – mesmo a experiência da náusea. Em última instância, o que Roquentin experimenta através da náusea é a sua falta de engajamento com o mundo, ou, alternativamente, a intrusão não-requerida do mundo em sua consciência. Este sentimento de intrusão enfim leva à epifania (a partir da p. 144) que irá lhe indicar o motivo de sua Náusea e a própria noção de contingência: “O essencial é a contingência. O que quero dizer é que, por definição, a existência não é a necessidade” (p. 148).

É interessante ainda citar o monólogo das pgs. 177-178, onde Sartre descreve tanto o conceito de contingência quanto este sentimento de intrusão da natureza:

“(…) No entanto a grande natureza vaga penetrou em sua cidade, infiltrou-se por todo lado, em suas casas, em seus escritórios, neles próprios. Não se mexe, mantém-se quieta, e eles es-

tão bem dentro dela, respiram-na e não a vêem, imaginam que ela está lá fora, a vinte léguas da cidade. Mas eu vejo essa natureza, vejo-a... Sei que sua submissão é preguiça, que ela não tem leis: o que acreditam ser sua constância... Ela tem apenas hábitos e pode mudá-los amanhã”.

O trecho é seguido por bizarras descrições das leis (ou hábitos) da natureza manifestando-se de forma distinta àquelas que estamos acostumados, manifestando seu caráter contingente e intrusivo.

A MORTE COMO ABSURDO EM SARTRE: “MINHA MORTE”

Na seção “Minha Morte” do capítulo 1 da Quarta parte de “O Ser e o Nada”, Sartre desafia a concepção de Heidegger de que a morte é o horizonte que confere sentido à vida, chegando a definir o *Dasein* como ser-para-a-morte. Sartre nos convida a, antes de mais nada, sublinhar o caráter absurdo da morte, afastando a tentação de considerá-la como um acorde final de uma melodia ou ponto de contato do humano com o inumano. A morte não pode de forma alguma ser esperada, como sugere Heidegger com o seu *Dasein* que se projeta livremente rumo à sua possibilidade última, desgarrando-se da banalidade cotidiana para alcançar a unicidade; pois, para Sartre, nada mais é do que a revelação da absurdidade de toda espera: o próprio da morte é que ela pode surpreender antes do tempo. Assim, esta intromissão permanente do acaso em meio aos meus projetos não pode nem mesmo ser captada como minha possibilidade – ela é, na verdade, a nadificação imediata de todas as minhas possibilidades, que já não faz nem mesmo parte das minhas possibilidades. A morte, desta forma, “não é minha possibilidade de não mais realizar presença no mundo, mas uma nadificação sempre possível dos meus possíveis e que está fora dos meus possíveis” (p. 658).

O Para-si só é na medida em que se temporaliza. Isto quer dizer que nossa vida é uma série de longas esperas: primeiro, esperamos pela realização de nossos fins, pois estar comprometido com

um projeto é esperar seus resultados, e segundo, uma espera por si mesmo: como meu eu futuro irá determinar o sentido e o valor dos meus projetos em minha vida. Ser si mesmo é, então, vir a ser, e isso envolve não somente a espera, mas a espera de esperas. Essa longa série de esperas comporta, obviamente, uma referência a um último termo, que seja esperado sem mais nada a esperar, um repouso que seja puramente ser e não mais vir a ser, ou seja, o ponto em que deixamos de ser Para-si e nos tornamos Em-si. Desta forma, como nadificação imediata de nossas esperas, frustração de todos os projetos, a morte só poderia ser encarada pelo ser-para-si como um absurdo.

Há um erro na concepção cristã que tenta dar à morte o caráter de último termo, um acerto final de contas onde não possamos ter nossa segunda chance e nos tornamos, afinal, o que somos tendo sido. Se, porém, é o encerramento da conta que dá à nossa vida o seu sentido, então pouco importa a liberdade de todos os atos que formam a trama de nossa vida, já que o próprio sentido destes atos nos escapa, pois não podemos escolher nós mesmos o momento em que a conta é encerrada. Não podemos então sequer dizer que a morte confere um sentido à vida pelo lado de fora. A morte não aparece no nosso fundamento de liberdade, portanto, só pode tirar da vida toda significação. Se o ser-para-si é uma espera de esperas de esperas, e se subitamente tanto o objeto da última espera quanto aquele que espera são suprimidos, esta espera só pode receber automaticamente o caráter de absurdo.

Sartre assinala ainda que seria inútil conceber o suicídio como uma forma de fuga, pois este não pode ser considerado um fim de vida do qual eu seria o próprio fundamento. Sendo ato de minha vida, o suicídio requer uma significação que só o porvir pode dar, já que ser-para-si é uma espera. É, porém, por definição o último ato de minha vida, e por isso recusa a si mesmo este porvir. Mantém-se, portanto, completamente indeterminado como ato. As soluções de significação do meu suicídio só poderiam ser fornecidas como meus próprios projetos, mas já que estes não podem aparecer

a não ser que eu continue vivendo, o suicídio é “uma absurdidade que faz minha vida soçobrar no absurdo” (p. 662).

A espera da morte, como sugerido por Heidegger e como projeto do Para-si, destruiria a si mesmo, pois seria negação de toda a espera. A espera da morte seria a espera de um acontecimento indeterminado que reduz toda espera ao absurdo (até mesmo a própria espera da morte). Um projeto rumo à morte, tal como o heroísmo, o martírio ou até mesmo o suicídio, pode ser compreensível, mas não o projeto rumo à minha morte, já que tal projeto seria a destruição de todos os projetos e do próprio Para-si. A morte não pode ser sequer uma das minhas possibilidades; ela é o indeterminado que reduz todas as minhas possibilidades ao absurdo e aniquila todo Para-si. A morte é um fato contingente, e não uma possibilidade do Para-si.

CONCLUSÕES

Em Camus e em Sartre, encontramos o sentimento de estranhamento vivenciado quando aplicamos a reflexão sobre as experiências vividas. Para Camus, a reflexão leva invariavelmente, cedo ou tarde, à conclusão do absurdo da vida. Sartre traduz esse sentimento no conceito de contingência: ao refletir sobre a experiência vivida, chegamos à conclusão que todo o mundo, e nosso próprio ser, só existe de forma contingente, isto é, sua existência não é necessária e poderíamos muito bem ser de outra forma ou simplesmente não ser. De fato, o próprio Sartre faz a ligação entre os dois conceitos na p. 146 de “A Náusea”: “E sem formular nada claramente, compreendi a chave de minhas Náuseas, de minha própria vida. De fato, tudo o que pude captar a seguir liga-se a esse absurdo fundamental”.

Tanto Camus quanto Sartre são filósofos que se focaram nos aspectos fenomenológicos da

vida, especialmente na experiência vivida e na sua relação com a reflexão sobre esta experiência. Enquanto Camus nos apresenta um herói que vive irrefletidamente, pelo menos na primeira parte do “Estrangeiro”, pois toda reflexão leva ao sentimento do absurdo, Sartre nos apresenta Roquentin, um herói que reflete continuamente sobre as experiências vividas, chegando à conclusão da contingência do mundo e da intrusão do mesmo sobre nossa existência.

O confronto com o absurdo, para Camus, leva à única questão filosófica realmente importante, se a vida vale ou não a pena ser vivida. A solução não é provocar uma morte do absurdo através da religiosidade (como fez Kierkegaard) ou da racionalidade (como fez Husserl), mas sim abraçar completamente o absurdo da vida. Assim, até mesmo Sísifo, o anti-herói mítico que tinha que empurrar todo dia uma enorme pedra para o topo de uma montanha só para vê-la rolar para baixo novamente e repetir a operação para todo o sempre, poderia se sentir feliz, ao abraçar a própria rocha e a montanha como partes essenciais da vida e de seu caráter absurdo. O suicídio seria então uma fuga que faz tão pouco sentido quanto a vida; para Camus, a escolha é por uma vida extremamente rica em experiências.

Para Sartre, tornar-se consciente do contingenciamento da própria existência é o que causa a náusea existencial e a conclusão pela falta de sentido da vida. Apesar do tom pessimista de “A Náusea”, posteriormente, em seu “O Ser e o Nada”, Sartre desenvolveria mais completamente o seu sistema filosófico e apresentaria a solução como a liberdade que o ser humano tem de escolher seus próprios projetos de vida, pois já que a existência humana precede a sua essência, o ser humano é livre para definir o seu próprio propósito na vida.



NOTAS

1. Professor Adjunto do Departamento de Geologia - Instituto de Geociências e graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. caxito@ufmg.br

REFERÊNCIAS

CAMUS, A. “O Estrangeiro”. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: BestBolso, 2010.

CAMUS, A. “O Mito de Sísifo”. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: BestBolso, 6a. edição, 2016.

SARTRE, J.P. “O Ser e o Nada”. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Editora Vozes, 24a. edição, 2015.

SARTRE, J.P. “A Náusea”. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, Ed. Especial, 2015.

SOLOMON, R.C. “Dark Feelings, Grim Thoughts: Experience and Reflection in Camus and Sartre.” New York: Oxford University Press, 2006.

APONTAMENTOS SOBRE A HERMENÊUTICA DE FRIEDRICH SCHLEIERMACHER

LAURA ELIZIA **HAUBERT**¹

KLAUS PENNA **PRELLWITZ**²

RESUMO: O presente artigo se propõe a expor brevemente as características principais da hermenêutica de Friedrich Schleiermacher. Para atingir o objetivo, dividiu-se o texto em cinco partes, sendo elas: (1) uma breve introdução ao tema; (2) o contexto no qual Schleiermacher escreveu sua obra; (3) uma breve abordagem do desenvolvimento de sua hermenêutica; (4) as características principais; e (5) a conclusão. Entre as características que se destacam no item (4), ressaltou-se o entendimento da hermenêutica como arte, as diferenças entre o método gramatical e o método psicológico, o círculo hermenêutico e a pergunta “como é possível a hermenêutica”.

PALAVRAS-CHAVE: Hermenêutica, arte, linguagem, gramática, psicologia.

ABSTRACT: The present article proposes to briefly outline the main features of Friedrich Schleiermacher’s hermeneutics. To reach the intent, the text was divided into five parts, which are: (1) a brief introduction to the theme; (2) the context in which Schleiermacher wrote his work; (3) a brief approach to the development of hermeneutics; (4) the main characteristics; and (5) the conclusion. Among the characteristics that stand out in item (4), it was emphasized: the understanding of hermeneutics as art; the differences between the grammatical method and the psychological method; the hermeneutic circle; and how hermeneutics is possible.

Keywords: Hermeneutics, art, language, grammar, psychology.

1.

A hermenêutica, como termo geral, tem ao menos dois significados. O primeiro, bastante conhecido, e sobre o qual se tratará neste texto, é a hermenêutica como teoria da interpretação, é dizer, de que modo se pode compreender um texto ou enunciado. O segundo significado se refere a uma determinada corrente filosófica do século XX, e é, quase sempre, sinônimo da filosofia de Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur. (FORSTER, 2007).

Abordar-se-á a filosofia de Ernst Schleiermacher, que ficou conhecido como o pai da hermenêutica moderna. Schleiermacher se destaca pois foi responsável por “desenvolver uma verdadeira doutrina da arte do compreender, em vez de uma agregação de observações” (GADAMER, 2003, p.255).

Nos tópicos a seguir, buscou-se demonstrar a importância de Schleiermacher, a partir de uma

explicitação de seu contexto filosófico, isto é, com quais pensadores esteve em contato ao desenvolver sua hermenêutica. Em seguida, apresenta-se um esclarecimento sobre as diferentes fases de seu projeto. Por fim, tratou-se das principais características de sua filosofia da interpretação.

2.

É necessário abordar o contexto de Schleiermacher antes de analisar suas reflexões uma vez que, ao dar os contornos para a hermenêutica moderna, ele «exprime tendências profundas da cultura alemã de seu tempo, ele faz isso em uma verdadeira pertença ao grande avivamento cultural que estava trabalhando sua nação.» (DESPLAND, 1983, p.46).

O primeiro horizonte filosófico da hermenêutica de Schleiermacher é, indubitavelmente, a filosofia kantiana. A primeira Crítica de Kant, que propõe uma crítica entre a teoria do conhecimento e a teoria do ser, é o ponto de partida, já que, segundo esta, a capacidade de conhecer é anterior à exposição ao mundo externo. Assim, Kant convida os leitores a voltarem-se para suas condições mentais.

Com a filosofia romântica e a tradição linguística iniciada por Hamann, algo mais é acrescentado à mente, a saber, o inconsciente criativo e o gênio. Além destas, há ainda o esforço para compreender as obras culturais como a alma de uma época e de um povo. A linguagem não está fora dessa esfera, como mostram os estudos de Herder. Essas duas tendências aparecem combinadas na obra de Schleiermacher (RICOEUR, 1997).

A respeito das influências de Schleiermacher, observou-se.

As condições sob as quais Schleiermacher trabalhava eram: a interpretação de obras de arte por parte de Winckelmann; a empatia congenial em relação à alma das épocas e povos defendidas por Herder, e a filologia que operava sob o novo ponto de vista estético, representada por Heyne, Friedrich August Wolf e os seus discípulos - dentre os quais Heindorf estava na mais íntima

comunhão com Schleiermacher, através dos estudos platônicos de ambos. Tudo isso se unia em Schleiermacher com o método da filosofia transcendental alemã, que buscava encontrar por trás do dado na consciência uma capacidade criativa que, operando de modo uniforme, embora inconsciente de si mesma, produz toda a forma do mundo em nós. Justamente da ligação entre ambos os momentos surgiu a arte de interpretação que lhe é própria, assim como a fundamentação definitiva de uma hermenêutica científica. (DILTHEY, 1999, p.25-26).

Conforme expõe Dilthey, a hermenêutica de Schleiermacher está intrinsecamente marcada por uma profusão de autores, combinando a filosofia transcendental kantiana ao romantismo. Suas reflexões formam a base do que veio a dar origem à hermenêutica científica mais tarde, separando-se da filologia e dos demais ramos de conhecimento aos quais esteve ligada.

De fato, além destes autores, Schleiermacher foi profundamente influenciado por questões de compreensão e produção poética do mundo histórico. O espírito alemão já havia sido conduzido por essa seara de questões por Schiller, Humboldt e pelos irmãos Schlegel. O movimento se expandiu, agregando nomes como Böckh, Disen, Welcker, Hegel, Ranke e Savigny. Destes, sem dúvida Schlegel salta aos olhos dos intérpretes de Schleiermacher, uma vez que “Friedrich Schlegel se tornou o guia de Schleiermacher rumo à arte da filologia”. (DILTHEY, 1999, p.27).

A partir da influência de Schlegel, Schleiermacher é conduzido à filologia e a questões de tradução. Então, seu virtuosismo filológico, unido com sua capacidade filosófica, formaram as bases do que viria a ser sua hermenêutica, isto é, sua ciência da arte de interpretar.

Além destas leituras, é necessário destacar também a leitura de Schleiermacher de *Institutio Interpretis Novi Testamenti*, de Johann August Ernesti (1707-1781). A obra de Ernesti foi importante pois “constitui uma importante transição da hermenêutica focada exclusivamente na bíblia em direção a uma hermenêutica mais geral”. (FORSTER, 2007, p.2).

A partir da exposição destes autores, faz-se necessário esclarecer uma pergunta: por qual motivo Schleiermacher foi considerado o pai da hermenêutica moderna, uma vez que havia tantos de seus contemporâneos falando e escrevendo também sobre o assunto? A resposta pode ser melhor entrevista no excerto abaixo.

A hermenêutica tinha sido até então, no melhor dos casos, uma construção de regras cujas partes, as regras particulares, eram mantidas num conjunto por causa do alvo de uma interpretação com validade universal. Ela tinha particularizado as funções que agem em conjunto neste processo interpretativo, dividindo-as em interpretação gramatical, histórica, estético-retórica e de conteúdo. E ela tinha trazido à consciência - pelo virtuosismo filológico de muitos séculos - as regras segundo as quais estas funções devem operar. Agora Schleiermacher voltava a um problema prévio a estas regras, à análise do compreender, portanto ao conhecimento desta ação intencional mesma. E deste conhecimento ele derivava a possibilidade de uma interpretação com validade universal, seus meios auxiliares, seus limites e suas regras. (DILTHEY, 1999, p.26).

A inovação de Schleiermacher, para Dilthey (1999), foi uma mudança no problema que ocupava a hermenêutica. Até então, ela tinha sido uma forma de interpretação ocupada com a teologia e com os textos clássicos, restrita a esses ambientes. Contudo, a partir de Schleiermacher, ela se expande para além de um mero conjunto de regras instrumentais. Passa a ser uma análise do problema de interpretar em seu sentido mais universal. Isto significa que não se tem mais um número restrito de objetos - textos - que podem ser interpretados. Qualquer discurso, escrito ou falado, passa a ser passível de interpretação a partir de Schleiermacher.

Além deste ponto destacado por Dilthey, há outros três que merecem ser destacados. São eles (a) a reunião, de maneira ordenada, de muitas das ideias importantes sobre interpretação que já haviam sido desenvolvidas por Ernesti e Herder, (b) a introdução de diversas formas de holismo

semântico e (c) o desenvolvimento da noção de que a interpretação linguística precisa ser complementada pela interpretação psicológica, além, claro, do ponto ressaltado acima da universalização.

3.

Schleiermacher desenvolveu sua teoria da interpretação laboriosamente em uma série de escritos, discursos e lições, que vão de 1805 a 1833. A despeito da importância destes, apenas recentemente eles se tornaram objeto de estudo de outros filósofos. De fato, parte considerável do interesse por Schleiermacher é devida a Dilthey e à imagem por ele construída. Indubitavelmente, Dilthey foi a maior autoridade a respeito do filósofo até 1959.

Com efeito, até 1959 as obras de Schleiermacher sobre hermenêutica, *Sämtliche Werke*, continham os artigos de 1829, *Hermeneutik und Kritik*, editados por Friedrich Lürke, com base em seus textos e notas de palestras. Contudo, esta edição foi substituída em 1959 pela de Heinz Kimmerle.

Esta nova edição publicada contém os aforismos de hermenêutica escritos entre os anos de 1805 e 1809, bem como os de 1832-1833, além do primeiro rascunho de um texto de 1810 a 1819, em sua primeira parte. A segunda parte abarca os escritos do período de 1820 a 1829, e, por fim, os escritos acadêmicos de 1829 em diante.³ Essa informação é relevante uma vez que “só desde o aparecimento desta edição foi possível traçar o desenvolvimento da hermenêutica de Schleiermacher e examinar sua recepção e interpretação por Dilthey”. (SZONDI, 1995, p.110).

Esta edição permitiu ver com maior clareza as diferentes fases de reflexão pelas quais hermenêutica de Schleiermacher passou. Essas diferentes fases teriam em comum um modelo dualista de método, que mantém no horizonte duas alternativas constantes: a interpretação histórica/filológica, a interpretação gramatical/psicológica, e a interpretação divinatória/comparativa, todas sendo variações da divisão sujeito-objeto que

caracterizou o pensamento moderno. (GARCÍA GOMEZ-HERAS, 2003).

Em sua primeira fase, Schleiermacher ainda não dispunha de seu sistema especulativo, nem de uma doutrina própria da interpretação. O protagonista, nos seus primeiros textos, é a linguagem, e a hermenêutica está ligada a uma certa concepção desta. O destaque vai para a filologia. A compreensão embasada nas estruturas da linguagem depende de uma dimensão objetiva, e a interpretação, embora não se reduza à gramática, é inteiramente dependente da linguagem. A partir de 1811, o sistema começa a tomar sua forma, e a hermenêutica passa a se desenvolver em correlação com a linguagem. O que marca esta fase é o trânsito de uma hermenêutica como mera técnica instrumental para uma hermenêutica como doutrina filosófica da compreensão (GARCÍA GOMEZ-HERAS, 2003).

A segunda fase marca o desenvolvimento do deslocamento de Schleiermacher da hermenêutica como técnica para a hermenêutica como interpretação, e o desenvolvimento da interpretação gramatical e psicológica, que aparecem juntas, no mesmo nível de relevância. Trata-se de dar um *status* filosófico ao ato de interpretar. Com isso, o primeiro passo do autor é remover a identificação entre o pensamento subjetivo e objetivo, e diferenciar ambos, uma distinção entre fenômeno e ideia, proclamando a proeminência do fenômeno. Destaca-se, assim, um tipo de giro copernicano dado por Schleiermacher.

Na terceira e última fase de sua reflexão sobre a hermenêutica, Schleiermacher ressalta o papel da interpretação divinatoria e da atividade criativa do sujeito. Cada vez mais se observa um desvencilhar da erudição histórica filológica em direção a um sujeito romântico transcendental criador. Ele caminha em direção a uma interpretação divinatoria, na qual o sujeito acrescenta, a partir de sua instância individual, algo à linguagem objetiva.

Esses esclarecimentos fornecem um horizonte básico no qual se pode entrever o florescer da hermenêutica de Schleiermacher. Passa-se, então, ao que é principal à presente pesquisa, a saber,

as principais características da hermenêutica de Schleiermacher.

4.

(a) A hermenêutica como arte

O conceito de hermenêutica foi definido pelo filósofo como sendo a “arte de compreender corretamente o discurso do outro, predominantemente o escrito”, ou, ainda, como a “arte de compreender e interpretar”. De fato, a tarefa da interpretação “deve ser entendida como obra de arte” (SCHLEIERMACHER, 2005, p.87/99).

Necessário esclarecer em qual sentido Schleiermacher emprega o termo arte quando afirma ser a interpretação uma forma de arte. Ele não pretende reduzir a hermenêutica a uma forma subjetiva e criativa, mas, sim, destacar que ela se compõe de uma natureza dupla, como o sentido original de arte. Com efeito, arte, num primeiro momento, “incluía o sentido de saber como fazer alguma coisa, que é o significado compartilhado nos termos ‘artes técnicas’ e ‘belas-artes’” (SCHMIDT, 2014, p.26).

A interpretação é uma arte justamente porque “consiste em reconstruir do modo mais completo a inteira evolução interior da atividade compositora do escritor” (SCHLEIERMACHER, 1999, p.39). Mas, como é possível que ela desempenhe essa tarefa? A resposta é que ela possui um caráter duplo.

Na hermenêutica, podem ser identificados dois atributos, uma vez que “ela parte de dois pontos inteiramente distintos. Compreender na linguagem e compreender no falante. A interpretação é arte por causa deste duplo compreender. Nenhum deles se completa por si” (SCHLEIERMACHER, 1999, p.68).

A respeito dessa combinação, observe-se o excerto abaixo.

Esta arte de observar e interpretar dos homens vividos e experimentados politicamente, quando seu objeto é o discurso, [deveria então] ser inteiramente diferente desta que nós emprega-

mos em nossos livros? Eu não creio nisso, mas comente enquanto dois diferentes empregos da mesma arte. [...] Pois, a presença imediata do falante, a expressão viva que manifesta a participação do todo o seu ser espiritual, a maneira como ali os pensamentos se desenvolvem a partir da vida em comum, tudo isto estimula, muito mais do que o exame solitário de um texto inteiramente isolado, a compreender uma sequência de pensamentos, simultaneamente como um momento da vida que irrompe e como uma ação conectada com muitas outras, mesmo aquelas de gêneros diferentes. (SCHLEIERMACHER, 1999, p.34).

Segundo Schleiermacher (1999), a interpretação é uma arte pois combina dois momentos diferentes, quais sejam, a compreensão das regras da linguagem e a compreensão do falante, que nada mais é do que a compreensão da expressão viva se manifestando durante o ato de compreensão. Assim, o ato de interpretar possui um caráter artístico, já que a vida irrompe dele, permitindo colocar algo novo no antigo. Ou, nas palavras do filósofo, aproxima algo de novo ao sempre velho já compreendido.

Para demarcar a importância da questão, Schleiermacher distinguiu entre uma *strengere* e uma *laxere praxis*. A primeira pressupõe que o mal-entendido é resultado natural da interpretação, e muito mais comum, sendo o entendimento aquilo que deve ser almejado. Por sua vez, a *laxere praxis* pressupõe que o entendimento é o resultado natural da interpretação, e o mal-entendido, o que deve ser evitado (SCHLEIERMACHER, 2005).

Essas duas formas de práxis marcam um divisor de águas na história da hermenêutica, na medida em que representam uma nova perspectiva da compreensão e da interpretação. Se o mais natural é a má compreensão, então a hermenêutica é necessária em todos os casos em que o discurso está presente. Isto implica que sua universalidade tem por base a “noção de que a experiência da estranheza [*Fremdheit*] e a possibilidade do mal-entendido são universais” (GADAMER, 2003, p.248).

Por fim, se a hermenêutica eleva o seu método a arte, isto sucede por ele não poder ser mecani-

zado. A interpretação possui um caráter duplo, onde a validade universal da experiência humana do autor é combinada à diferença individual do intérprete. Assim, a interpretação é uma arte que combina tanto a técnica como a lógica, a criatividade, e a subjetividade (DILTHEY, 1999).

(b) O método gramatical e o método psicológico

Volta-se novamente a atenção ao fato de que a hermenêutica parte de dois pontos distintos. Ela depende de uma compreensão da linguagem e de uma compreensão do falante. Sobre esta base, Schleiermacher desenvolve uma parte significativa da sua doutrina, a saber, que a compreensão hermenêutica é formada de dois momentos, um gramatical, e um psicológico.

A interpretação gramatical e a interpretação psicológica nada mais são do que duas aplicações das formas de interpretação tratadas acima. Ela é a explicitação do modo como a linguagem e o pensamento se sobrepõem. Se a hermenêutica é a compreensão de um discurso, e todo discurso pressupõe uma linguagem, no centro da definição está a língua. Sem ela, não seria possível nenhum tipo de comunicação e pensamento. Por outro lado, o pensamento é essencial por representar a esfera do indivíduo, a consciência, e tampouco poderia haver interpretação sem ele (RUEDELL, 2012).

Esses dois lados poderiam ser entendidos como, “o lado mais gramatical, que visa à compreensão do discurso, partindo da totalidade da língua, e o lado mais psicológico da interpretação, que visa à compreensão do discurso como um ato da produção contínua de ideias [...]”. Estes dois aspectos da compreensão são igualmente importantes e indispensáveis, e estão entrelaçados “de tal modo que o que acontece de um lado se complete por novos passos no outro lado” (SCHLEIERMACHER, 1999, p.42).

A interpretação gramatical se preocupa com compreender a linguagem do autor, isto é, entender como o autor pretendia se comunicar, como

ele empregou a língua, de que modo ele cria algo novo na linguagem utilizada. Para esta forma de interpretação, Schleiermacher estabelece dois princípios. O primeiro, diz respeito à determinação do significado de um elemento linguístico a partir da linguagem comum compartilhada entre o autor e seu público; o segundo, ressalta a necessidade de analisar o contexto para entender o sentido das palavras. (SCHLEIERMACHER, 2005).

A interpretação psicológica faz-se tão necessária quanto a interpretação gramatical. A interpretação psicológica se dedica a compreender o pensamento do autor, como ele se expressa no texto, sendo que se divide em uma análise puramente psicológica e uma análise técnica. A análise psicológica pura busca descobrir o que motivou o autor a escrever, por exemplo. Já, a análise técnica busca analisar o modo como os pensamentos se expressaram, quais as técnicas utilizadas. A parte psicológica evidencia a individualidade do autor (SCHLEIERMACHER, 2005).

Em suma, esses dois métodos unidos possibilitam ao intérprete “compreender um autor melhor do que ele de si mesmo pode dar conta” (SCHLEIERMACHER, 1999, p.43). Isto sucede em razão do intérprete estar consciente daquilo que é subjacente no processo criativo do autor, o que para ele permanece inconsciente.

O intérprete deve se colocar objetiva e subjetivamente na posição do autor do enunciado. A partir daí ele é capaz de apreender a linguagem como o autor, de modo objetivo, algo que permanece igual. Por outro lado, ele a apreende subjetivamente a partir da vida, da cultura, e da situação histórica, nele inserindo algo de diferente. Assim, a hermenêutica dependeria tanto de um talento para lidar com a linguagem, quanto de um talento para com as pessoas. (SCHMIDT, 2014).

A respeito dessa relação entre particular e universal, destaca-se que:

Cada obra é um particular no domínio da literatura ao qual pertence, e forma com outras obras de mesmo conteúdo um todo a partir do qual ela deve ser compreendida, sob uma referência,

a saber, a linguística. Mas, cada obra é também um particular enquanto ato de seu aturo e forma, com as outras suas ações, o todo de sua vida; e, portanto, deve ser compreendida a partir da totalidade de suas ações, naturalmente segundo a medida de sua influência sobre ela e sua semelhança com ela, sob outra referência, isto é, a pessoal. (SCHLEIERMACHER, 1999, p.53).

Para Schleiermacher (1999), desta comunhão entre as diferentes formas, entre a gramática e a psicologia, resulta, conforme se observa abaixo, que cada obra é um particular e um universal ao mesmo tempo, enquanto língua e enquanto ato de um criador subjetivo e pessoal, que também coloca sua marca no universal.

O duplo aspecto aqui tratado levanta uma dificuldade que é central para toda a arte hermenêutica desde muito antes de Schleiermacher, a saber, de que há um ciclo no qual se insere o ato de interpretar que parte do todo em direção ao particular, mas que também vai do particular rumo ao todo.

(c) O círculo hermenêutico

Observa-se, agora, uma das maiores dificuldades da hermenêutica. Schleiermacher foi o responsável por reintroduzir os debates sobre o círculo hermenêutico no horizonte de seu século. Antes dele, intérpretes já haviam estabelecido o caráter circular da interpretação, isto é, a interdependência entre o todo e a parte dentro de um texto. Um texto, por exemplo, é feito de palavras. Porém, palavras só fazem sentido quando analisadas dentro de uma sentença, que, por sua vez, são localizadas em um parágrafo de um capítulo, de um livro, de um autor específico, que o escreveu em determinada época histórica e de sua vida.

Em poucas palavras, pode-se dizer que o problema é que o círculo hermenêutico ressalta como o contexto maior influencia partes específicas, isto é, como o todo depende da parte e a parte do todo. Nas palavras do filósofo, “a constituição da hermenêutica, parece ser mais um achado que uma descoberta, a saber, a ideia de que cada

particular apenas pode ser compreendido por meio do todo e, portanto, toda explicação do particular pressupõe já a compreensão do todo”. (SCHLEIERMACHER, 1999, p.46/47).

Justamente, neste assunto, “a contribuição singular de Schleiermacher [...] é sua expansão desse princípio textual para todos os aspectos da compreensão humana” (ZIMMERMAN, 2015, p.26). Não meramente as palavras dependem de uma articulação entre todo e parte, mas o intérprete, a personalidade de cada pessoa, e as relações entre obras e gêneros literários.

Esta dificuldade foi superada por Schleiermacher a partir de um procedimento adotado mediante os textos. O círculo hermenêutico não passaria de um círculo aparente, pois é possível romper com sua repetição, a partir de simples passos.

[...] quem quiser compreender um texto realiza sempre um projetar. Tão logo apareça um primeiro sentido no texto, o intérprete projeta um sentido para o texto como um todo. O sentido inicial só se manifesta porque ele está lendo o texto com certas expectativas em relação ao seu sentido. A compreensão do que está posto no texto consiste precisamente no desenvolvimento dessa projeção, a qual tem que ir sendo constantemente revisada, com base nos sentidos que emergem à medida que vai penetrando no significado do texto. (GADAMER, 2003, p.402).

Como exemplificou Gadamer (2003), o método adotado por Schleiermacher oferece uma leitura superficial que possa dar uma visão de conjunto do texto. Essa visão permite concentrar-se nas ideias centrais e o estabelecimento de uma direção. Nas leituras subsequentes, tal assunto será aprofundado.

Faz-se necessário que as interpretações gramaticais e psicológicas das partes sejam coerentes, e ambas devem concordar. Só então deve-se proceder com a análise. Caso elas discordem, é preciso verificar de onde nasce essa diferença. (SCHMIDT, 2014). É importante ressaltar a esse respeito que não se trata de encontrar uma última visão final e correta de um texto, como o próprio autor destacou.

[...] mesmo após essa repetida apreensão, toda compreensão sob esta visada superior, permanece somente provisória, e cada coisa nos aparecerá sob uma luz inteiramente distinta quando nós retornamos à obra particular após ter percorrido todo o domínio de composição que lhe é aparentado, após ter conhecido outras obras do autor, mesmo de gênero diferente, e, na medida do possível, a sua vida inteira. (SCHLEIERMACHER, 1999, p.54).

Para Schleiermacher (1999) não é possível estabelecer uma compreensão final, uma vez que se trata, antes, de um processo progressivo do espírito, onde apenas se alcançam compreensões provisórias que podem ser substituídas, à medida em que novas informações vão sendo descobertas, em que novas análises são feitas.

(d) Como é possível a hermenêutica?

Outra questão que surge é da possibilidade de o intérprete almejar reconstruir o processo criativo do autor e tornar-se mais consciente do que ele próprio foi. Como já foi visto, com os métodos, o intérprete deve compreender como o autor desenvolveu o pensamento e como utilizou a linguagem para esse fim.

Os métodos acima identificados como gramático e psicológico foram também conhecidos como método comparativo e divinatório. Eles são peças centrais para esclarecer a possibilidade de interpretação. A respeito destes, enfatizou o filósofo:

Com efeito, se em todo exercício desta arte se tem também consciência dos dois modos, o divinatório e o comparativo, e isto, como eu penso, de uma maneira tão geral que: de um lado, nós possamos compreender tudo também imediatamente, na qual nenhuma das atividades especiais intermediárias se distinguem claramente, como uma aplicação e reunião absoluta dos dois, mas quase [sem ocupar tempo perceptível]; de outro lado, também as aplicações mais complicadas da arte não nos apresentam nada diferente do que uma passagem constante de um método ao outro, a qual deve se aproximar mais

e mais de uma coincidência dos dois métodos no mesmo resultado, idêntico àquele instantâneo, se deve surgir ao menos alguma satisfação. [...] É certo que o lado gramatical não poderá prescindir do método divinatório. Pois, o que faríamos nós a cada vez que caíssemos em uma passagem onde um autor genial pela primeira vez trouxe à luz uma locução, uma composição na língua? Aqui não há outro procedimento que, partindo do modo divinatório da situação da produção de pensamentos, na qual o autor está compreendido, reconstruir corretamente aquele ato criador, (e perceber) como a necessidade do momento pode influir justamente assim e não de outro modo sobre o vocabulário dado vivamente ao autor; e também aqui novamente não há nenhuma segurança, no lado psicológico, sem o emprego de um procedimento comparativo (SCHLEIERMACHER, 1999, p.41/43).

O primeiro aspecto que Schleiermacher destaca é que os métodos comparativo e divinatório são inseparáveis. Para a eliminação do estranho e do mal-entendido, são necessários ambos os métodos, uma vez que não se pode partir senão da linguagem já conhecida, e não se pode negar o individual imediato também presente.

De fato, entre os intérpretes de Schleiermacher, o termo divinatório levantou uma série de desconstruídas definições. Gadamer identificou o conceito de divinatório com o termo sentimento, para se referir à suposta misteriosa compreensão interior. Jeanrond (1991) aponta que ele não passava de um termo para descrever o risco assumido pelo intérprete ao adentrar no mundo de um autor que é sempre inesgotável pelo próprio caráter da compreensão. Já Frank (1985, p.315) desvela que o método seria “aquela atitude de consciência do intérprete que corresponde à da produtividade estilística do autor”. Ou seja, como o estilo é singular, embora use das palavras comuns, quando se trata dele não há como o intérprete guiar-se com segurança. Aí entra sua imaginação, na tentativa de ajudar a reconstruir a peculiaridade que cabe a cada autor.

A dificuldade reside no fato de que a mesma singularidade empregada pelo autor na formulação do seu discurso deve, depois, estar pre-

sente na interpretação e na compreensão. Este é propriamente o sentido do controverso método divinatório. É claro que Schleiermacher não pretendeu eliminar toda a distância - ele está ciente de que isso não é possível -, mas uma aproximação aprimorada deve ser buscada (RUEDELL, 2012).

Como é possível buscar esse aprimoramento? A resposta parece depender da natureza dos métodos. Como se observa, “todo discurso - afirma ele - tem uma dupla relação, para o todo da linguagem e para o todo do pensamento do autor” (SCHLEIERMACHER, 2005, p.95).

Primeiro, a hermenêutica é possível pois o autor e o intérprete possuem algo em comum, a saber, a linguagem manifestada pela gramática, que depende de um contexto histórico. Assim, o método compositivo é “a interpretação coletiva e prática, que, em dada época, determinado grupo ou sociedade fez referente à relação entre os seus membros e ao mundo que lhes é comum”. (FRANK, 1985, p.290).

A linguagem, porém, não é suficiente em si mesma para fornecer um sentido completo. Ela necessita, além de uma parte formal, uma parte da imaginação, uma parte indeterminada, que é suprida pelo autor e por sua individualidade.

Há em Schleiermacher, indubitavelmente, uma questão do estilo de um autor e como se relaciona com sua tendência psicológica. E ele chega elucidar o desafio que determinadas obras representam para a hermenêutica. Contudo, reconhecer a intenção do autor, seu estilo e o estilo da obra não esgota a tarefa hermenêutica. (RUEDELL, 2013).

Também é necessário ter em mente que a interpretação divinatória contempla questões da vida do autor, isto é, o contexto no qual ele produziu determinada obra, suas motivações, seus contatos. Este conhecimento não é de menor valor, uma vez que “excluir a pergunta pelo autor seria, no mínimo, reduzir toda arte a um e mesmo denominador” (RUEDELL, 2013, p.70).

Atentar para a peculiaridade dos autores requer lidar com o método divinatório e a imaginação. Esta imaginação não pode ser empregada de

qualquer modo, mas pressupõe os dados obtidos na pesquisa, isto é, a forma e estrutura da obra, as informações sobre a vida do autor, as motivações. Apesar das controvérsias, o uso da imaginação “não vem em prejuízo de nenhum procedimento científico, mas, ao contrário, o complementa e, inclusive, faz parte dele” (RUDELL, 2013, p.71).

Para tornar mais claro o método divinatório, Schleiermacher sugere que se imagine dois viajantes escrevendo sobre suas experiências, por exemplo, sobre uma paisagem. Caso o intérprete conheça o local, é mais fácil distinguir o que é peculiar do autor em cada uma das descrições.

Com efeito, “Schleiermacher contrasta os pensamentos que fluem livremente com aqueles que são mais determinados, até o extremo onde um pensamento necessariamente determina o outro. Este processo de associação ocorre em todos nós, mas é diferente em cada pessoa” (SCHMIDT, 2014, p.46). Assim, o intérprete pode projetar e imaginar, por analogia, v.g., como se fosse o autor do texto, e quanto mais conhecimento o intérprete tiver do autor, mais fácil será para ele imaginar.

Destes métodos se evidencia como a hermenêutica é possível: (i) o processo esquemático da linguagem que, ao ser compartilhada, permite entender o autor, e o método comparativo permite compreendê-lo a partir de seus contemporâneos; e (ii) o método psicológico, ou divinatório, que permite que o intérprete reconstrua o significado por meio da imaginação e do conhecimento do autor.

5.

Em suma: a hermenêutica lida com o processo de compreensão do discurso. Isto implica que ela trabalha em dois âmbitos de forma concomitante, quais sejam, um âmbito meramente linguístico-gramatical, marcado pela existência de regras prévias para a sua utilização, e um âmbito psicológico-técnico, caracterizado pela individualidade e estilo de cada um.

A tarefa do intérprete é ser capaz de, superando o círculo hermenêutico, partindo de uma visão provisória do todo, compreender o que levou o autor a formular seus pensamentos, qual a linguagem empregada, de que modo e qual o método utilizado por ele. Assim, a hermenêutica funda um método de validade universal para a interpretação, sob o qual se embasa o pressuposto de que o mal entendimento resulta mais naturalmente da tentativa de interpretar que o seu contrário.

Observa-se, assim, que a teoria hermenêutica de Schleiermacher foi concebida em uma conjunção que reúne a teoria do conhecimento, a lógica, além das ciências históricas e culturais. Por isso, ela se revela como um elemento tão importante para a compreensão de qualquer discurso. Ela é uma tarefa contínua e inesgotável, frente a qual todos os leitores e falantes de uma língua enfrentam.



NOTAS

1. Laura Elizia Haubert - Graduada em Filosofia. Mestranda em Filosofia pela PUC-SP. Bolsista CNPq.
2. Klaus Penna Prellwitz - Graduado em Direito. Mestrando em Filosofia pela PUC-SP.
3. Os manuscritos de Schleiermacher incluídos na edição de Kimmerle são: (a) Die Aphorismen von 1805 und 1809/10; (b) Der erste Entwurf von 1809/10, mit einem loser Zettel II' von 1810/11; (c) Die kompendienartige Darstellung von 1819, mit Randbemerkungen von 1828 als Fussnote und einem Entwurf für die Darstellung des zweiten Teils III' von 1822; (d) Die gesonderte Darstellung des zweiten Teils von 1826/27; e (e) Die Randbemerkungen von 1832/33. Todos eles são precedidos de um resumo redigido pelo próprio Kimmerle.

REFERÊNCIAS

- DESPLAND, Michel. L'herméneutique de Schleiermacher dans son contexte historique et culturel. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 12(1), 35-50, 1983.
- DILTHEY, Wilhelm. O surgimento da hermenêutica (1900). Tradução de Eduardo Gross. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. v.2, n.1, p. 11-32, 1999.
- FORSTER, Michael N. Hermeneutics. In: LEITER, Brian; ROSEN, Michael (ed.). *The Oxford Handbook of Continental Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- FRANK, M. *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*. Frankfurt a. Main (Al): Suhrkamp, 1985.
- GADAMER, H. G. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução F.P. Meurer; E.P.Gianchini; M.S.C. Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- GARCÍA GOMEZ-HERAS, José María. En los orígenes de la hermenéutica contemporánea: F.D.E.Schleiermacher. *Azafea. Rev. Filos.* 5, p.29-52, 2003.
- JEANROND, Werner G. *Theological hermeneutics: development and significance*. London: Macmillan, 1991.
- RICOEUR, Paul. Schleiermacher's Hermeneutics. *The Monist*, 60 (2), 181-197, 1997.
- RUEDELL, Aloísio. Filosofia e imaginação: uma discussão sobre a hermenêutica de Friedrich Schleiermacher. *Problemata: R. Intern. Fil.* vol.4, n.1, p.65-78, 2013.
- RUEDELL, Aloísio. Hermenêutica e linguagem em Schleiermacher. *Nat. Hum.* [online]. vol. 14, n.2, pp.1-13, 2012.
- SCHLEIERMACHER, F.D.E. *Hermenêutica e crítica; com um anexo de textos de Schleiermacher sobre filosofia da linguagem - I*. Tradução A. Ruedell. Ijuí, RS: Unijuí, 2005.
- _____. *Hermenêutica - arte e técnica da interpretação*. Tradução e apresentação de Celso Reni Braidá. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- SCHMIDT, Lawrence K. *Hermenêutica*. Tradução de Fábio Ribeiro. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. (Série Pensamento Moderno).
- SZONDI, Peter. *Introduction to literary hermeneutics*. Translated from the german by Martha Woodmansee. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- ZIMMERMANN, Jens. *Hermeneutics: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

A TEORIA SOCIAL CONTRA O UTILITARISMO: UMA INTRODUÇÃO AO DEBATE

VICTOR AUGUSTO CAMPOS **ALVES**¹

RESUMO: O presente trabalho busca introduzir o leitor à temática da moralidade no interior da teoria social, apresentando uma série de contrapontos possíveis a uma das mais importantes teorias morais; o utilitarismo. Para esse fim foram reunidos elementos introdutórios tanto de Émile Durkheim, de Karl Marx e de Sigmund Freud que permitem problematizar o verdadeiro alcance das ações (ditas) morais dentro das estruturas sociais complexas. Pretendeu-se mostrar que a teoria social, em seu conjunto, introduziu aspectos qualitativos novos à discussão da moralidade e tornou necessária a elevação das discussões a novos patamares, de modo que o debate continue a ter relevância na contemporaneidade.

PALAVRAS-CHAVE: Sociologia. Ética. Teoria social. Utilitarismo

ABSTRACT: The present work seeks to introduce the reader to the theme of morality within social theory, presenting a series of possible counterpoints to one of the most important moral theories; the utilitarianism. To this end, the introductory elements of Emile Durkheim, Karl Marx and Sigmund Freud have been brought together to allow us to problematize the true scope of the (so called) moral actions within complex social structures. The intention was to show that social theory, as a whole, introduced new qualitative aspects to the discussion of morality and made it necessary to elevate the discussions to new levels, so that the debate continues to have relevance in the contemporaneity.

KEYWORDS: Sociology. Ethics. Social theory. Utilitarianism

INTRODUÇÃO

De que serve a bondade
Se os bons são imediatamente liquidados,
ou são liquidados
Aqueles para os quais eles são bons?
De que serve a liberdade
Se os livres têm que viver entre os não-livres?
De que serve a razão
Se somente a desrazão consegue o alimento
de que todos necessitam?

Bertolt Brecht

O presente trabalho busca expor minimamente o arcabouço teórico de que lançam mão os teóricos utilitaristas, principalmente John Stuart Mill, e contextualizá-lo criticamente a algumas correntes importantes da teoria social moderna. O objetivo é dar indicações iniciais de que, em seu conjunto, a teoria social inaugurada pela tríade Marx, Durkheim e Freud² introduz uma problemática nova à moralidade utilitarista. Cada um

dos autores buscou, à sua maneira, dar prioridade ontológica a aspectos outros da realidade social, o que levou as concepções liberais de Stuart Mill, além de outras tantas, a um impasse.

Parte da inspiração para este estudo é a terceira resposta que James Rachels fornece em seu “Os elementos da filosofia moral” em defesa da abordagem utilitarista. Veremos à frente do que se trata, mas, por ora, é preciso destacar que essa resposta convida o leitor a pensar nas consequências de nossas ações para o somatório de bem-estar da sociedade, abandonando considerações apriorísticas a respeito da moral. Em suma, pode-se dizer que esse tipo de consideração tenciona rumo a uma alternativa que será mais cara à teoria social, a da primazia do todo, ou das estruturas, sobre a consciência individual. Embora pareça haver embutidas nas formulações utilitárias uma preocupação honesta quanto às mazelas sociais, veremos que, para os autores escolhidos, as boas intenções são insuficientes para a mudança da realidade.

O presente trabalho divide-se, então, em quatro seções além desta introdução. Na segunda seção faz-se uma exposição breve do que forma o núcleo fulcral das concepções utilitaristas, já nos baseando nos refinamentos millianos introduzidos ao longo de sua obra. Na sequência são apresentados, pela ordem, os desenvolvimentos de Durkheim, logo depois os de Marx, e, por fim, as concepções que são derivadas da obra de Freud, nos apoiando fortemente na interpretação de Safatle (2013). Dada a extensão do trabalho, são apresentados apenas os pontos centrais e, principalmente, aqueles pressupostos básicos das teorias desses autores que se relacionam com a questão moral, de modo que se possa formular a crítica possível em conjunto. A quarta seção sumariza, então, as consequências dos argumentos desses teóricos para a formulação utilitarista e traz as considerações finais.

O UTILITARISMO

É Jeremy Bentham (1748-1832) aquele que inicia a problemática do utilitarismo, em

especial quando publica sua obra de maior relevo, “Uma introdução aos princípios da moral e da legislação”, em 1789. A primeira frase desse texto seminal é bastante significativa e nos informa que “a natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a *dor* e o *prazer*” (BENTHAM, 1984, p.17). Já nessa afirmação confirmamos o que foi dito na introdução deste trabalho, onde se dizia que o utilitarismo inicia um movimento de inversão da proposição racionalista em que a consciência possui a primazia na análise moral. Com efeito, há algo de externo a determinar o agir dos seres humanos e, para Bentham, a moralidade se define pelo chamado princípio de utilidade, que é aquele que coloca como alvo das ações humanas morais a construção do edifício da felicidade. Nesse sentido, “a moralidade tem de consistir em tentar trazer tanto prazer quanto possível, ao mesmo tempo lutando para minimizar a dor” (RACHELS, 2014, p.41). Esses prazeres, por sua vez, não precisam ser aqueles dos sentidos mais rasteiros ou animais. Como ressalta Mill (2014), os prazeres podem ser hierarquizados e aqueles indivíduos de faculdades mais altas demandarão tipos de prazer como os intelectuais (em contraposição aos corporais) os quais serão de mais difícil satisfação.

Em suma, pode-se resumir a proposta utilitarista clássica em três pontos, conforme Rachels (2013, p.132). A de que a moralidade de uma ação depende apenas das suas consequências; que as consequências dos atos importam na medida da maior ou menor felicidade que trazem aos indivíduos e a consideração de que a felicidade de cada indivíduo conta igualmente na soma geral de satisfação a ser obtida. Com efeito, esse último ponto demonstra avanços do ponto de vista da empiria da sociedade, ao contrário de uma moralidade fundada apenas nos mandamentos racionais como a kantiana. A consideração de igualdade que deriva daí também é importante como consequência política desse arcabouço teórico.

Nessa seara, Stuart Mill, por exemplo, se destaca pela formulação de um liberalismo de tipo

reformado, ou seja, um liberalismo que tem em conta as consequências práticas que resultam das ações humanas. Portanto, tendo como postulado racional a defesa da igualdade entre os seres humanos e a igual valoração de cada um, Mill enxerga a pobreza existente à sua época e propõe soluções, já que decorre da sua concepção moral a imperiosidade do aumento de felicidade para todos. Tendo em conta um certo tipo de felicidade ou prazer que se coloca acima dos prazeres mais básicos ou instintivos, é que Mill vislumbra a solução das mazelas pela elevação do espírito da classe trabalhadora para além dos instintos animalescos, pela via da educação e do controle sexual (ALBINATI, 2007, p.243-244).

Na defesa que faz da concepção utilitarista, Rachels (2013) deriva conclusões importantes, principalmente aquela de que se deve levar as proposições dessa corrente de autores às últimas consequências — ou de que deve-se adotar um utilitarismo “intransigente e sem remorso” (RACHELS, 2013, p.144). A proposta utilitarista é atacada, por vezes, por defender situações em que o bem-estar geral pode aumentar em detrimento do mal-estar de outros, contanto que, na soma geral, o aumento de felicidade supere a infelicidade de alguns. Nesse sentido, a crítica vem para dizer que seria possível, nesse prisma utilitário, defender atos vistos (atualmente) pela maioria das sociedades como imorais. Um roubo, por exemplo, desde que ele implique uma repartição maior da riqueza entre aqueles que têm menos do que o sujeito roubado, ou uma mentira que apazigue uma situação de convulsão social, podem ambos serem apontados como atos morais.

Em combate a esse aparente contrassenso, Rachels defende que talvez o que chamamos de um “senso comum” social possa estar mesmo errado. Em outras palavras, a estranha sensação que se tem ao defender o assassinato de uma pessoa desde que essa morte leve à salvação de outras dezenove, por exemplo, poderia ser uma sensação derivada de uma compreensão errada do mundo.

Esse tipo de resposta, na verdade, ressalta que a própria formação dos valores sociais deriva de

um acúmulo de experiências passadas, uma sabedoria formada das consequências de atos ruins do passado e que informam os sentimentos das pessoas no presente. No entanto, como ressaltado no fim do último parágrafo, alguns atos podem ser corretos, do ponto de vista utilitário, e ir contra esses sentimentos formados. Por outro lado, se a sociedade está dotada de um senso comum correto é porque ações como mentiras, roubos e violação de privacidade já provocaram consequências ruins no passado, o que forjou um sentimento de repulsa nos indivíduos e, assim, inverte-se as críticas em prol desse senso comum, como ajustado aos valores utilitaristas. Nos casos em que os sentimentos sociais parecem não bater com as análises feitas a partir do arcabouço utilitarista, Rachels afirma que é preciso analisar o quadro mais amplo das consequências e, em casos excepcionais, não confiar cegamente nesses instintos.

MORALIDADE E TEORIA SOCIAL

Émile Durkheim

A teoria social formulada por Émile Durkheim está diretamente ligada ao problema da moralidade. Num dos seus trabalhos mais importantes o sociólogo francês é levado a afirmar que o surgimento da divisão do trabalho, assim como qualquer fato social, responde a necessidades oriundas da sociedade (DURKHEIM, 1999). A sociedade, por sua vez, é formada (ou inaugurada) por um senso moral comum àqueles que dela participam. Nesse sentido, na modernidade, a divisão do trabalho surge para cumprir um papel que cumpria anteriormente, nas sociedades primitivas (termo durkheimniano), a família, a corporação de ofício e a religião, a saber, a solidariedade social fundada numa moral comum.

No seu clássico “Da divisão do trabalho social”, Durkheim tem em vista a transição cada vez mais intensa por que passa a Europa (em especial a França do final do século XIX) de uma sociedade que tem no núcleo familiar o seu maior pilar de sustentação moral e afetiva para uma sociedade industrial que desintegra, em grande medida, esse

sustentáculo do vínculo social. A vida social passa a se centrar em torno do trabalho (profissão), fato que despertou novos desejos e necessidades que deveriam se expressar cada vez mais nas associações de âmbito nacional, sob pena de um estado de anomia social. Fato é que a divisão do trabalho é um fenômeno que acompanha essas modificações no campo produtivo e responde à necessidade de solidariedade que vinha sendo perdida pela modernização da sociedade; produz-se com ela um efeito moral gerador de uma “cola” social imprescindível para a reprodução social (DURKHEIM, 1999, p.21).

É assim que, dissolvidos os laços primevos, a divisão do trabalho visa cumprir essa função dentro da sociedade cindida. Caso contrário, sem o surgimento de um amálgama que venha substituir esses laços, as relações que conformam a sociedade passariam a ser efêmeras e a sociedade deixaria de existir. Porém, pode parecer, à primeira vista que a teoria dos sentimentos morais subjacente em Durkheim poderia determinar uma adesão do autor a uma proposição do tipo apresentado por Rachels no final da última seção. Vejamo-la em detalhe. Foi dito que a sociedade forma um senso moral comum ao longo de um acúmulo que tem, por meio de seus efeitos nefastos, a capacidade de inculcar nos indivíduos uma aversão a determinadas ações que, individualmente para o utilitarismo, poderiam parecer mais vantajosas para o conjunto da sociedade.

Contudo, como nos alerta o próprio Durkheim, “um ato pode ser desastroso para uma sociedade sem incorrer na menor repressão” (DURKHEIM, 1999, p.42); ou seja, ter efeitos ruins e não ser reprimido ou abolido da sociedade. O crime, por sua vez, consiste em atos efetivamente reprovados pela sociedade, o que “significa que o crime melindra sentimentos que se encontram em todas as consciências sadias de um mesmo tipo social” (DURKHEIM, 1999, p.43). Nesse sentido, não parece haver espaço em Durkheim para que se justifique a moralidade ou não de um ato, baseado em outra consequência senão pelo fato de este ato ferir a chamada consciência coletiva ou comum³.

Essa consciência, por sua vez, não é ofendida porque determinado ato é criminoso ou imoral, mas pelo contrário, ele é criminoso porque ofendeu tal consciência — o mecanismo causal é inverso (DURKHEIM, 1999, p.52).

Sem dúvida, os efeitos que determinadas ações produzem podem influenciar nas modificações societárias *a posteriori*, mas esses efeitos não explicam a origem da aversão social às ações; já que, para Durkheim, fatos sociais têm causas sociais. Decorre, portanto, da noção do sociólogo que a sociedade antecede o indivíduo moral, porquanto ela mesma é moral e deve a sua existência a esse amálgama compartilhado. Vale dizer que a sociedade é, para Durkheim, um verdadeiro ente, uma coisa. Se ela é geral, superior e transcende aos indivíduos, significa dizer que ela preexiste a eles, bem como continua a existir depois da morte deles. Assim é que, por meio do social e da educação se forma uma espécie de segunda consciência nos indivíduos que possibilita que o afeto coletivo condicione aquele indivíduo sujeito a vicissitudes históricas.

Assim, a conclusão de Durkheim decorre da sua própria concepção de sociedade, a qual nos indica que uma sociedade se define por um agrupamento social em que vigoram vínculos de solidariedade entre seus membros. Tenham eles a proeminência de vínculos afetivos e de similitudes (solidariedade mecânica), ou sejam eles constituídos mais fortemente pela especialização e interdependência entre os participantes (solidariedade orgânica); ao fim e ao cabo, a coesão social depende da interação de ambos os tipos de solidariedade e se dá de fora para dentro.

Desse modo, é possível finalizar com a seguinte citação, em que Durkheim afasta-se definitivamente do utilitarismo. Não só isso, mas também torna inviável o argumento trazido por Rachels em prol da formação da consciência coletiva pelas consequências utilitaristas dos atos, uma vez que “o prazer é incapaz de criar integralmente uma propensão; ele apenas pode vincular as que existem a determinada finalidade particular, contanto que esta esteja relacionada à sua natureza

inicial” (DURKHEIM, 1999, p.53). Em outra obra, Durkheim, tratando do problema da educação, refuta a possibilidade de se tratar o problema da felicidade como algo universal, haja vista que o significado deste conceito varia bastante conforme as sociedades, chegando a posicionar-se explicitamente contra a noção utilitarista, pelo menos nesse diapasão conceitual (DURKHEIM, 2015, p.45).

Karl Marx

Se o tema da moralidade organiza-se de modo patente em Durkheim, em Marx o problema é mais intrincado. É sabido que o autor não se debruçou de forma alongada sobre o tema, mas, mesmo assim, é possível extrair passagens de seus escritos em que a centralidade da moralidade do modo como era concebida pela filosofia e pela economia política (com influência importante dos autores utilitaristas) é duramente criticada. Como autor que é anterior a Durkheim em aproximadamente meio século, é possível dizer que parte da crítica posterior do francês é antecipada já nos pressupostos teóricos de Marx. Nesse sentido, essa subseção, mais do que buscar os trechos em que o autor trabalha o tema, tenta extrair das suas derivações teóricas, a inviabilidade de se pensar a moral nos termos liberais.

Desta feita, a prioridade ontológica para Marx deriva da forma de produção que vigora em determinada sociabilidade⁴. Assim é que os indivíduos, ao invés de nascerem com determinados caracteres ou consciências com conteúdos inatos, são formados socialmente. É por isso que:

O simples fato de cada geração posterior deparar-se com forças produtivas adquiridas pelas gerações precedentes, que lhe servem de matéria-prima para a nova produção, cria na história dos homens uma conexão, cria uma história da humanidade, que é tanto mais a história da humanidade porquanto as forças produtivas dos homens e, por conseguinte, suas relações sociais, adquiriram maior desenvolvimento. Consequência obrigatória: a história social dos homens não é, jamais, senão a história

de seu desenvolvimento individual, tenham ou não eles próprios a consciência desse fato. Suas relações materiais formam a base de todas as suas relações (MARX *apud* ALBINATI, 2007, p.216-217).

A explicação trazida nessa carta de Marx resume o fato principal da sua teoria social, o de que a mediação teleológica própria do homem, o trabalho, é o que lhe dá a sua humanidade e lhe confere o horizonte de possibilidades. Daí que a produção da vida é um duplo: uma relação natural e social. Um modo de produzir (estágio industrial) se liga aos modos de cooperação (estágio social) de dada sociedade, os quais conformam uma força produtiva per si e o conjunto das forças produtivas de determinada sociedade é que irá determinar o estado social. Entretanto, ele precisa examinar os momentos históricos concretos para, só aí, chegar ao momento da consciência nos homens. Não como uma consciência pura, e sim como um produto igualmente social. Em primeiro lugar a consciência é “a consciência do meio sensível mais próximo e aquela do elo limitado com outras pessoas e outras coisas situadas fora do indivíduo que toma consciência” (MARX, 1980, p.55). No entanto, ela não se dá de modo individual apenas, mas é condicionada pela forma da sociedade e vice-versa. Desse modo, “o comportamento determinado dos homens, em face da natureza, condiciona o comportamento entre eles, e o comportamento determinado entre eles condiciona, por sua vez, as suas relações determinadas com a natureza...” (MARX, 1980, p.55).

Avançando um pouco mais e em diálogo com o proposto por Albinati (2007), vemos que uma das grandes afirmações de Marx, sobre o terreno da moralidade, que precisam ser desvendadas para a correta interpretação do alemão sobre o tema, é a seguinte: “a moral é a impotência posta em ação” (MARX *apud* ALBINATI, 2007, p.228). Em primeiro lugar o que faz Albinati (2007) é entender as limitações trazidas por Marx acerca de qualquer apelo moral em face das determinações que constroem os seres sociais. A autora destaca

que Marx distancia-se tanto do idealismo de Kant e Hegel, bem como de posições empiristas (como as que caracterizariam Durkheim posteriormente), de posições que naturalizam o aparecimento da moral (naturalistas) e também dos utilitaristas “que seriam, segundo o autor, expressões correspondentes à aparência superficial do modo de existência burguesa” (ALBINATI, 2007, p.229). Da análise dos autores que transitavam entre a economia política e a filosofia moral (principalmente Adam Smith e John Stuart Mill) é que Marx fará um juízo que nos será mais importante.

Os economistas políticos faziam, segundo Marx, uma naturalização dos processos que ocorriam na esfera da produção, ou seja, para eles, o fato da indústria, do capital e dos mercados, assim como a propensão humana para as trocas seria algo eterno e imutável. Assim é que Stuart Mill, nos seus *Princípios da economia política* pode afirmar que “é questionável que todas as invenções mecânicas já feitas tenham servido para aliviar a faina diária de algum ser humano” (MILL apud MARX, 2017, p.445). Pode dizê-lo porque não compreende as leis que regulam a lógica da produção, do valor e do imperativo do mais-valor; por isso apenas suspeita que a inovação tecnológica não ocorre em benefício do trabalhador, malgrado não consiga explicar o fato. As forças produtivas, segundo Marx, servem a um mecanismo que diminui o tempo de trabalho necessário, mas não o converte em tempo livre. Nesse sentido, reside fora do terreno próprio da moralidade ou do imperativo da ação individual a deliberação (ainda que utilitariamente vantajosa) de se converter mais máquinas em liberdade e em tempo de fruição para o trabalhador. Esta alternativa encontra-se fora do alcance daqueles que querem mudar as condições de vida da população sem conhecer o funcionamento das estruturas e, portanto, por meio apenas de um mandamento racional (*a priori* ou empírico). “Marx observa que isto [minorar o sofrimento da classe trabalhadora com o aumento do seu tempo livre] é uma impossibilidade na lógica capitalista, na medida em que este [sofrimento,

mais-trabalho] é exatamente a condição de sua sustentação” (ALBINATI, 2007, p.230).

O terreno da liberdade para Stuart Mill, na visão de Marx, limita-se ao âmbito da distribuição. Em outras palavras, toma-se como dada a forma moderna de produzir e, a partir daí, discute-se as possibilidades distributivas como manifestações da liberdade; desconhecendo que a distribuição está sujeita a regularidades advindas do terreno produtivo.⁵ Por isso é que, a minoração dos problemas sociais de sua época seria possível para Stuart Mill

‘se os negócios humanos continuarem a melhorar’, uma vez que ‘a pobreza, em qualquer sentido que implique sofrimento, pode ser completamente extinta pela sabedoria da sociedade combinada com o bom senso e a previdência dos Indivíduos’ (MILL apud ALBINATI, 2007, p.233).

Mill se esquece, então, que a produção cria objetos e também os sujeitos que consumirão estes objetos; cria uma vontade. Ou seja, a posição dos indivíduos na distribuição, longe de ser legada ao seu próprio arbítrio, condiciona por sua vez as possibilidades de sua inserção na própria cadeia produtiva. Albinati (2007) explora ainda como Marx critica as “soluções” millianas para os problemas da classe trabalhadora, a saber, a educação (ou a elevação racional dos prazeres corporais para os intelectuais) e o controle de natalidade (de inspiração malthusiana). Para Marx esse tipo de intervenção liberal no debate serve apenas para tornar tranquila a consciência do burguês que não concebe que a população excedente interessa ao rebaixamento de salários (portanto, ao capitalista) e decorre da necessidade de aumento de recursos financeiros (escassos) ao núcleo familiar proletário, por meio da exploração de mão-de-obra infantil vigente à época. Escapa à percepção liberal o fato de que “o caráter imediatista com o qual a classe trabalhadora lida com a sua vida sexual se explica como decorrência de sua condição efetivamente inumana no seio da sociabilidade capitalista” (ALBINATI, 2007, p.246)⁶.

Por fim, vale ressaltar como a exortação que faz Rachels (2013), no fim do seu capítulo sobre o debate utilitarista, para que se leve às últimas consequências o argumento utilitarista de avaliar sempre o bem-estar geral nas decisões morais, desconsidera que a produção dos indivíduos tem lugar numa sociedade clivada e que produz ela mesma as nossas aspirações e condiciona as nossas ações. Também passa por idealista, no sentido marxiano, a citação de Myrdal em que ele se pergunta:

Será que as gerações futuras não olharão para trás com repugnância para o modo como pessoas ricas no século XXI aproveitavam as suas vidas confortáveis enquanto crianças do terceiro mundo morriam de doenças facilmente evitáveis? (MYRDAL apud RACHELS, 2013, p.147)

A resposta marxista a esse tipo de ponderação é a de que, de fato, há repugnância nos acontecimentos que se vê cotidianamente na sociedade capitalista, mas a sua transformação não decorre de um apelo moral que desconsidera a questão estrutural que se passa pelas costas dos indivíduos. A transformação radical a que visa Marx, passa pela mediação racional e do entendimento acerca do que se passa na realidade, de modo a que se possa superar conscientemente os problemas sociais. O apelo moral utilitarista, nesse prisma, se faz inócuo porquanto atualiza as condições subjacentes que tornam inefetivas as suas ações.

Sigmund Freud

Também Freud, embora em sentido distinto do de Marx, busca empreender uma espécie de genealogia. O psicanalista tenta mapear o que viria a constituir os balizamentos dos nossos julgamentos morais, em outras palavras, o que forja o nosso “desejo de não desejar certas coisas”, a autoridade da Lei. Se para Kant e, em certa medida Durkheim, a gênese da lei não está em questão, ela é um fato derivado da racionalidade, grau zero da sociabilidade, essa é a preocupação de Marx e Freud; estes buscam na empiria algo que torne a coerção moral algo compreensível e histórico.

Assim é que, para Freud, o reconhecimento da autoridade dentro dos processos de socialização e de formação da individualidade é primordial para explicar a adesão social a certos tipos de imperativos morais. Vale dizer que, longe de se tratar de um processo puramente individual, trata-se de uma construção que é atravessada pelo processo formativo anterior de uma sociedade e de uma família. Esta formação se dá por meio de representações imaginárias.

Então, para Freud “a internalização de um princípio de autoridade nunca se faz sem apoiar-se em fantasias que desenvolvi quando procurei superar situações de insegurança existencial e desamparo afetivo” presentes na vida de qualquer sujeito (SAFATLE, 2013, p.78). Safatle nos informa que é pela existência desses momentos de insegurança existencial que se recorre à produção de fantasias em que se submete àqueles que nos parecem como figuras ideais em prol de uma busca ao que seria uma “forma de vida bem-sucedida” (SAFATLE, 2013, p.79).

No entanto, como já ressaltado, Freud constituiu-se em teórico da sociedade (e não só psicanalista) porque entende a formação dessas fantasias como fenômenos sociais, como mobilização de uma memória coletiva, a “memória daquilo que poderíamos chamar, aproveitando-se de uma bela ideia do filósofo Alexandre Kojève, de ‘história dos desejos desejados’” (SAFATLE, 2013, p.79). Assim, porque confio (afetivamente) naqueles desejos como histórias de vidas bem-sucedidas é que os rememoro em mim.

Aparentemente aqui se funda uma diferença marcadamente forte entre o que seria a ação que tem como móbil um desejo, uma irracionalidade, e aquela que deriva da vontade livre mediada pela razão. Assim é que, ou as ações morais são universais, uma vez que são ditames da razão, ou elas são contingentes a desejos que, malgrado sejam sociais, não podem ser mensurados pela régua dos universais. Todavia, o que Freud nos alerta é que “não há nenhuma aquiescência à norma sem a necessidade de um complemento fantasmático” (SAFATLE, 2013, p.81).

Ao fim e ao cabo, Safatle (2013) conclui que somos:

obrigados a assumir que é racional compreender que o fundamento de meus modelos de julgamento tem a fragilidade das fantasias e que, por isso, devem estar submetidos a uma análise de consequências que só se revela *a posteriori* (p.81).

É nesse sentido que Safatle (2013) conclui pela racionalidade de que se desconfie daquilo que parece ser um dever, uma vez que o seu fundamento deriva de uma fantasia formativa. Como consequências dessas reflexões, Safatle (2013) coloca que parece pouco interessante, e pouco condizente com o que sabemos sobre a gênese da moral, entender o julgamento moral como um rol de regras práticas de conduta. Nesse sentido é que “julgamentos morais são *julgamentos em situação*” (SAFATLE, 2013, p.91).

De certa maneira, então, poder-se-ia dizer que a objeção de Freud se aplica mais fortemente ao postulado kantiano da razão como o centro de onde emanam as regras a serem seguidas. No entanto, Mill (2005, p.42) ao querer fazer desaparecer das suas considerações morais a questão ontológica, ignora o fato de que há uma perspectiva metafísica a basear a sua análise de consequências. A premissa da felicidade, conforme já destacou Durkheim, não se presta a um exame objetivo na realidade e a situação se agrava no caso em que se adota o pressuposto racionalista normativo de que há alguns prazeres superiores a outros.

Ainda assim, pode-se admitir que essas refutações são insuficientes e que pode-se concordar com Mill quando este diz que existem algumas coisas boas em si mesmas e que são admitidas como tal por todos (ou que são meios para alcançar coisas boas em si), o que retira a necessidade de que se faça efetivamente uma metafísica da felicidade. Outrossim, consoante o utilitarismo, poder-se-ia interpretar a última frase de Safatle citada acima como algo que vai a favor de Mill, na medida em que este justamente procura se afastar daqueles pressupostos que fazem abstração da realidade na aplicação de regras gerais — em prol

de uma análise caso a caso. Porém, o que deriva da compreensão de Freud é que a própria produção dessas “coisas boas em si” e do que deveria ser a ação moral correta é social e inculcado pelos processos de socialização, tornando necessário que a análise factual se debruce sobre a circulação dos afetos que predominam em determinada cultura e reconheça a “unidade reflexiva entre o desejo que tenho e o desejo de ter tal desejo” (SAFATLE, 2013, p.88). O pressuposto de racionalidade precária, então, sofrer uma flexibilização formativa e também dever-se-ia levar em conta que os nossos desejos não são só nossos, ou seja, a tão falada felicidade também é formada histórica e socialmente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conclui-se, a partir do exposto, que a teoria social em seu conjunto, na medida em que se substancia em arcabouço teórico e metodológico que tem em conta a explicação dos fatos do mundo a partir da atuação de estruturas abstratas na modulação das ações humanas, refuta a possibilidade de que ações individuais, somente, tenham o poder de modificar esse estado de coisas.

Foi visto que Durkheim, ainda que explique a realidade social a partir de um conteúdo social moral, ou seja, que entenda o poder de coesão das sociedades como fruto de um conjunto mínimo de acepções morais partilhadas, não pode concordar que um mandamento moral que tem como fundamentação as consequências dos atos individuais possa ter o peso de uma alteração de relevo na empiria. Não só isso, mas elucida que a qualidade das consequências das ações numa dada sociedade (se com efeitos positivos ou negativos na coletividade) não tem o poder de explicar a origem das normas que nela vigoram.

Karl Marx, por sua vez, entende que a forma social tem como mediador central, em especial no capitalismo, a categoria do trabalho. O caráter coercitivo que é imposto pela generalização da forma-mercadoria, tornada geral pela captura do trabalho como mediador necessário nessa totalidade social, impõe uma série de legalidades que fazem com que ações individuais sejam incapazes

de afetar o funcionamento das sociedades. Além disso, o desconhecimento acerca do funcionamento dessas legalidades, mormente na esfera da produção, impede que ações, mesmo coletivas, alcancem efetiva mudança estrutural, haja vista que o mecanismo de regularidades que vigoram no capitalismo atualiza diuturnamente as condições de sua existência.

Por fim, Freud expõe de uma forma singular os mecanismos que impelem as ações humanas, prevendo a atuação de um fator de natureza pulsional como móbil primordial. Não só explicam-se ações individuais, mas a singularidade, para os nossos objetivos, do pensamento freudiano se dá na medida em que ele vislumbra que a própria formação dos sujeitos e da sua consciência é precedida de um núcleo afetivo e fantasmático.

Em reunião, o conjunto dos autores explorados, cada um ao seu modo, demonstra, por meio

do acesso aos seus pressupostos metodológicos e derivações analíticas, que o imperativo utilitarista é insuficiente para mobilizar os sujeitos a ações ditas boas. Isso se dá, pois em todos os autores existe a previsão teórica de uma estrutura, seja moral, econômica ou afetiva, que condiciona tanto as ações, quanto a sua formação enquanto indivíduo e o horizonte possível de racionalidade.

A nosso ver os esforços teóricos trazidos problematizam a questão ética e a elevam a outro nível de dificuldade, tornando necessário o avanço a partir, não só das noções do utilitarismo, mas de toda a tradição precedente. Trata-se, ademais, de um rol de autores que fizeram verdadeiras descobertas científicas e que, portanto, precisam ser levados em conta na identificação teórica e prática das questões contemporâneas.



NOTAS

1. Bacharel em Ciências Econômicas pela UFMG; Especialista em Filosofia Contemporânea pela PUC-MG, Mestrando em Ciências Sociais pela PUC-MG, Graduando em Filosofia pela UFMG.
2. A presença de Freud, embora possa estranhar alguns, é justificada na medida em que este autor possui diversos textos ditos “sociológicos” e que informam o debate, além de trazerem um ponto de vista singular, a partir da psicologia social. A ausência de Weber, por seu turno, justifica-se pelo fato de que este autor, na nossa visão, talvez não fosse tão inimigo das correntes utilitaristas, tendo sido, como economista, simpático às teorias marginalistas que adotam, na virada dos séculos XIX-XX, os seus pressupostos básicos.
3. “O conjunto de crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade forma um sistema determinado que tem vida própria; podemos chamá-lo de consciência coletiva ou comum” (DURKHEIM, 1999, p.50).
4. Autores como Postone (2014) apostam que a centralidade do trabalho em Marx refere-se à forma de mediação especificamente capitalista, e não a uma categoria trans-histórica. Excede à extensão deste trabalho a exposição desta polêmica, no entanto, indico a filiação ao que expõe Duayer (2014), autor que busca fazer certa conciliação entre as visões concorrentes.
5. “As leis e as condições da produção da riqueza têm o caráter de verdades físicas. Não há nelas nada de opcional ou arbitrário. (...) Não acontece o mesmo com a distribuição da riqueza. Esta é exclusivamente uma questão de instituições humanas” (MILL apud ALBINATI, 2007, p.236).
6. Conforme Marx, “sua situação transforma (...) o instinto sexual em seu principal prazer e o desenvolve de forma unilateral” (MARX apud ALBINATI, 2007, p.246).

REFERÊNCIAS

- ALBINATI, Ana Selva Castelo Branco. “As determinações da moralidade na obra de Karl Marx”. 2007. 274p. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

- BENTHAM, Jeremy. Uma introdução aos princípios da moral e da legislação. Tradução de Luiz João Barbosa. In: "Bentham, Stuart Mill. Coleção Os pensadores". Traduções de Luiz João Barbosa, João Marcos Coelho e Pablo Rubén Mariconda. 3ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- DUAYER, Mario. Marx e a crítica ontológica da sociedade capitalista: crítica do trabalho. In: VAISMAN, Ester; VEDDA, Miguel. "Lukács: estética e ontologia". São Paulo: Alameda, 2014.
- DURKHEIM, Émile. "Da divisão do trabalho social". Tradução de Eduardo Brandão. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- DURKHEIM, Émile. "Educação e Sociologia". Tradução de Nuno Garcia Lopes. Lisboa: Edições 70, 2015.
- MARX, Karl. A produção da sociedade. In: Ianni, Octavio (org.). "Karl Marx: sociologia". 2ed. São Paulo: Ática, 1980.
- MARX, Karl. "O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital". Tradução de Rubens Enderle. 2ed. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MILL, John Stuart. "Utilitarismo". Introdução, tradução e notas de Pedro Galvão. Lisboa: Porto Editora, 2005.
- MILL, John Stuart. Utilitarismo. In: RACHELS, J. "A coisa certa a fazer". Tradução de Delamar Volpato Dutra. Porto Alegre: Editora MCGrawHill-Artmed, 2014.
- POSTONE, Moishe. "Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx". Trad. Amilton Reis e Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2014.
- RACHELS, J. "A coisa certa a fazer". Tradução de Delamar Volpato Dutra. Porto Alegre: Editora MCGrawHill-Artmed, 2014.
- RACHELS, J. "Os elementos da filosofia moral". Tradução de Delamar Volpato Dutra. Porto Alegre: Editora MCGrawHill-Artmed, 2013.
- SAFATLE, Vladimir. "O dever e seus impasses". São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

O ARGUMENTO DO MORCEGO EM PERSPECTIVA: SUBJETIVO E OBJETIVO EM THOMAS NAGEL¹

SAMUEL MAIA²

RESUMO: No célebre artigo “Como é ser um morcego?”, Thomas Nagel argumenta contra o reducionismo sobre a consciência, segundo o qual eventos mentais podem ser suficientemente descritos a partir de noções como comportamento ou processos físicos. Apesar do artigo ser bastante discutido fora do contexto mais amplo de sua obra, vale a pena inseri-lo na estrutura mais geral de seu pensamento, especialmente a partir da distinção que Nagel faz entre o subjetivo e o objetivo. É o que faço aqui. Além disso, apresento outras duas distinções. A primeira diz respeito a dois tipos de objetividade: a objetividade científica e a objetividade mental. Esta última inclui a consciência, mas ainda assim deixa de fora parte do real – a realidade subjetiva, que diz respeito aos diferentes pontos de vista. A segunda concerne à noção de subjetividade, que pode ser entendida enquanto uma tese sobre a compreensão ou enquanto uma tese ontológica (Thomas, 2009). Cada uma das teses, por sua vez, possui diferentes consequências filosóficas, com as quais concluirei.

PALAVRAS-CHAVE: subjetivismo e objetivismo do mental; irreducibilidade da consciência; como-é-ser; Thomas Nagel; filosofia da mente.

ABSTRACT: In the famous article “What is it like to be a bat?”, Thomas Nagel argues against reductionism about consciousness, according to which mental events can be sufficiently described from notions such as behavior or physical processes. Although the article is much discussed outside the broader context of his work, it is worth inserting it into the more general structure of his thought, especially from Nagel’s distinction between the subjective and the objective. That is what I do here. Further, I present two other distinctions. The first distinction concerns two kinds of objectivity: scientific objectivity and mental objectivity. The latter includes consciousness, but still leaves out part of reality – subjective reality, which includes the different points of view. The second distinction concerns Nagel’s notion of subjectivity, that can be understood either as a thesis on understanding or as an ontological thesis (Thomas, 2009). I conclude with the different philosophical consequences of each the thesis.

KEYWORDS: mental’s subjectivity and objectivity; irreducibility of consciousness; what-is-it-like; Thomas Nagel; philosophy of mind.

INTRODUÇÃO

Publicado originalmente em 1974, “Como é ser um morcego?” está entre os artigos em filosofia mais lidos, citados e comentados da segunda metade do século XX.³ Nele, Thomas Nagel argumenta contra as concepções reducionistas da consciência, segundo a qual eventos mentais podem ser suficientemente descritos a partir de noções como comportamento ou, principalmente, processos físicos. A partir de uma série de experimentos mentais que se valem da imaginação – e do reconhecimento de seus limites –, Nagel espera mostrar como qualquer concepção física da realidade deixa de fora uma de suas partes mais importantes: o caráter subjetivo das consciências. Essa concepção física se relaciona com um certo tipo de objetividade que, quanto mais avança, mais se afasta da parte do real que inclui os pontos de vista, cada um deles irreduzível e com propriedades mais ou menos semelhantes entre os indivíduos de uma mesma espécie ou entre diferentes espécies.

O artigo é bastante discutido fora do contexto mais amplo da obra de Nagel, que é consideravelmente integrada. Se um argumento de uma filósofa deve ou não deve ser analisado de maneira mais ou menos isolada de suas demais reflexões, trata-se de uma questão epistemológica controversa, a qual não tratarei por aqui. Entretanto, é certo que pela relativa sistematicidade com que Nagel tratou uma gama de temas filosóficos e, principalmente, dada a própria estrutura de “Como é ser...” – recheado de questões paralelas importantes para sua compreensão –, contextualizar seu argumento pode ser útil tanto por propiciar um entendimento mais vertical de seu conteúdo e da filosofia de seu autor, quanto pela oportunidade de discussão de um tema metafísico relevante. Alertado, porém, que essa contextualização será apenas parcial.⁴ Bom, é isso que pretendo fazer.

Abaixo você encontrará o seguinte. Começo, na seção I, com uma reconstituição do argumento central do texto (o “argumento do morcego”) e em seguida, nas seções II e III, vou inseri-lo na estrutura geral das reflexões do autor, para

quem a dicotomia entre o subjetivo e o objetivo cumprem um papel fundamental. A dicotomia só pode ser compreendida a partir das diferentes concepções de objetividade desenvolvidas por Nagel: a objetividade científica e a objetividade mental (esta última toma a forma de uma concepção geral da mente). É isso o que compõe as seções IV-VII. Na seção VIII, considero duas objeções à concepção geral da mente: a objeção wittgensteiniana e a objeção sobre os conceitos que não podemos detectar. Ainda que ela tenha prevalecido às objeções, veremos, na seção IX, como a concepção geral da mente deixa parte da realidade de fora – falo aqui da incompletude da realidade objetiva, que não captura aquilo que Nagel quer que reconheçamos com seu experimento do morcego: a subjetividade. Na seção X, falarei de duas formas de interpretar sua noção de subjetividade: a interpretação da compreensão (retirada de Thomas (2009)) e a interpretação ontológica. Finalmente, na seção XI, mostrarei algumas implicações da interpretação ontológica.

I. UMA BREVE RECONSTITUIÇÃO DO ARGUMENTO

“O fato de um organismo ter experiência consciente significa, basicamente, que há algo que é como ser esse organismo (...).” (Nagel, 1979a, p. 166)

“A consciência é o que torna o problema mente-corpo realmente intratável. Talvez seja por isso que as atuais discussões do problema dão pouca atenção ou as tratam de maneira obviamente errada.” (ibidem, p. 165)

“Todo fenômeno subjetivo está essencialmente conectado com um único ponto de vista, e parece inevitável que uma teoria objetiva e física abandone esse ponto de vista.” (ibidem, p. 167)⁵

Como é ser um morcego *para um morcego*? Para Thomas Nagel, somente um morcego pode sabê-lo, pois sabê-lo é ter acesso às suas experiências. Essa não é uma pergunta trivial. Esse privilégio do morcego⁶ às suas experiências é uma amostra dos limites de uma concepção fiscalista

do mental e de algo que é ainda mais geral, i.e., da irreduzibilidade do subjetivo a qualquer pretensão objetiva.

Para Nagel, um organismo possui consciência quando há algo como ser esse organismo (ibidem, p. 166). E é a consciência que torna o problema mente-corpo intratável para o fisicalismo. Tentativas de reduzir a mente aos termos da física estão fadadas ao fracasso, pois o progresso na física é uma função do distanciamento de suas descrições e explicações de tudo aquilo que seja subjetivo. A consciência é subjetiva, e, como tal, está conectada a um ponto de vista. Enquanto a teoria física objetiva se faz pelo abandono de um ponto de vista, uma compreensão adequada do mental se faz pelo exato contrário: pelo reconhecimento do caráter perspectivo do mental.⁷

II. O ARGUMENTO É PARTE DE UM ESQUEMA MAIS GERAL

O argumento do morcego é um dos mais famosos da filosofia dos últimos 40 anos. É comum ser apresentado de maneira isolada, i.e., sem referências a outros textos ou ideias de seu autor. Isso porque possui um apelo imediato, capaz de seduzir as pessoas quanto ao caráter irreduzível do mental, ainda que não conheçam mais nada do trabalho de Thomas Nagel. Trata-se de um argumento enxuto, que se sustenta de maneira mais ou menos independente de suas concepções filosóficas mais substanciais – o que constitui uma vantagem sobre outros argumentos filosóficos que simplesmente não fazem sentido fora de esquemas teóricos mais amplos.

Contudo, isso também é fonte das diversas incompreensões que o argumento suscitou. Todo o trabalho de Nagel possui um caráter unificado a partir da dicotomia *subjetivo versus objetivo* (Thomas, 2008). Ao longo de diferentes questões filosóficas como identidade pessoal, livre arbítrio, responsabilidade moral, absurdo, sentido da vida e relação mente-corpo, essa dicotomia serve como base para suas reflexões e impõe limites para suas conclusões. Mais que isso, essa distinção pode

ser interpretada como um fato metafísico e o argumento do morcego, como notei, é dela uma ilustração.

Situar o argumento do morcego na paisagem maior de suas ideias pode retirar parte de sua atratividade, na medida em que suas premissas crescem em número. Por isso, o preço a ser pago pelo argumento pode ficar mais alto. Ainda que seja o caso, a visão de todo nos propiciará uma compreensão mais vertical de seu significado, o que pode ser útil tanto para quem já nutria simpatia por ele – pelo que podem encontrar mais fundamento em sua defesa ou abandoná-lo depois de verificar sua implausibilidade –, quanto para quem nunca nutriu simpatia alguma – pois esta será uma oportunidade de adquirir mais ferramentas para combatê-lo.

III. SUBJETIVO VS. OBJETIVO

A dicotomia entre o subjetivo e objetivo é mais detidamente desenvolvida pela primeira vez num ensaio de 1979, “Subjective and Objective” [Subjetivo e Objetivo]. Mas é na obra *Visão a partir de lugar nenhum* (1986) onde Nagel aplica, de maneira mais sistemática, essa distinção numa série de problemas filosóficos. Como Kant e Wittgenstein, ele acredita que um impulso, nos dado por nossa natureza, nos afasta da verdade. Quando ultrapassa seu espaço adequado, o mesmo impulso que nos motiva a conhecer – o impulso em direção à objetividade – provoca distorções na maneira como compreendemos o mundo (Thomas, 2008, pp. 1-2).

Para entendermos melhor como esse impulso produz o erro, em especial, o erro na compreensão do mental, será útil percorrermos o caminho, que Nagel reconstrói em *Visão a partir de lugar nenhum*, da ciência em direção à uma objetividade cada vez maior.

IV. EM DIREÇÃO À OBJETIVIDADE

O deslocamento, a partir de nosso ponto de vista, em direção àquilo que é menos dependente de qualquer ponto de vista é um deslocamento

em direção a uma visão mais objetiva do mundo. O ponto de vista do qual partimos, segundo Nagel, “nosso ponto de partida natural”, é aquele pelo qual acessamos o mundo de modo mais primário, e mais local. O caminho à objetividade cada vez maior foi, ao longo do desenvolvimento da ciência moderna, um distanciamento daquilo percebido exclusivamente por pontos de vista (qualidades secundárias) em direção àquilo cada vez menos dependente de nossas experiências e cada vez menos rotulado a partir de nossas aparências (qualidades primárias).⁸

Mas como esse percurso é possível? Nagel nos oferece uma imagem de como isso pode acontecer. Primeiro, percebemos que nossas percepções são resultado dos efeitos que as coisas têm sobre nós (sobre nossos corpos). Essas mesmas propriedades físicas que nos causam percepções através de nossos corpos produzem efeitos diferentes sobre outras coisas físicas (como instrumentos científicos), e então reconhecemos que elas podem existir sem que algo seja percebido. O passo seguinte é entender que a verdadeira natureza dos objetos físicos deve ser destacável de sua aparência perceptual e não precisa ser parecida com ela (Nagel, [1986], p. 18). A partir dessa possibilidade, tentamos formar uma concepção desses objetos independente da aparência que tenham para nós ou para qualquer outro ser perceptor.

“Significa, então, não apenas pensar o mundo físico a partir de nosso próprio ponto de vista particular, mas tampouco pensar nele a partir do ponto de vista da percepção humana mais geral.” (ibidem, p. 19)

Este mundo descrito pela ciência moderna é um mundo destituído de centro e de atributos, que se compõe de coisas independentes de nós, com propriedades sem aspectos perceptuais; pois propriedades perceptuais são atributos da mente (ibidem, p. 19). É “um mundo sem ponto de vista e sem coisas que só se apresentam a pontos de vista particulares” (ibidem, p. 20).

Isso nos dá o primeiro, dentre diversos sentidos, de objetividade em Nagel:

“Objetividade parece consistir na superação da perspectiva: em se livrar dela para encontrar uma concepção que seja o mais possível livre de perspectiva (...) existe uma concepção do mundo que é livre de perspectiva porque o mundo é ele próprio um todo unificado e substancial.” (ibidem, p. 3)

Este sentido de objetividade é chamado por Nagel de *objetividade física*, sendo uma espécie de um gênero, i.e., um tipo de um conceito mais geral.⁹ Isso ficará mais claro adiante.

V. O QUE DEIXAMOS DE FORA

Porém, ao avançarmos em direção às qualidades menos dependentes de pontos de vista particulares, i.e., ao caminharmos em direção à concepção objetiva do mundo físico e aumentarmos nossa compreensão sobre ele, nos afastamos do quadro das percepções e dos pontos de vista específicos. Mas esses pontos de vista também são parte da realidade e todo retrato que os exclua será um retrato da realidade incompleto.¹⁰

Como já foi dito, esses pontos de vista são na verdade irreduzíveis, alheios a qualquer concepção do físico. Entretanto, mesmo diante desse fato, ainda assim não abandonamos o desejo por uma concepção mais objetiva do mundo, uma concepção que também possa incluir esses pontos de vista. Falarei de como é possível fazer sentido de uma concepção do mundo que inclua, num certo aspecto, os diferentes pontos de vista, sem contudo, num outro aspecto, os incluir completamente.

VI. O MUNDO PARA ALÉM DA MINHA MENTE

Ordinariamente, nós já possuímos naturalmente uma concepção mais geral do que seja a mente, e segundo Nagel, essa concepção é legítima. Vamos descrever, em linhas gerais, como isso pode ser possível:

Somos sujeitos de experiências, *nossas experiências* particulares. Ao entendermos que existem outras pessoas, concebemos experiências das

quais não somos os sujeitos. Isso exige uma concepção geral dos próprios sujeitos e das próprias experiências, dos quais e das quais somos exemplos. E um fator fundamental da mente desses sujeitos é seu *ponto de vista*.

“A primeira etapa da objetivação do mental é cada um de nós ser capaz de apreender a ideia de todas as perspectivas humanas, inclusive a nossa, sem privá-las de seu caráter de perspectiva (...) análogo ... [à] concepção de espaço físico destituída de centro, na qual nenhum ponto ocupa posição privilegiada.” (Nagel, [1986], p. 29)

Generalizamos nossas experiências a outros seres como nós e encontramos aquilo que Nagel chama de “formas gerais de nossa experiência” (ibidem, p. 30). Aqui, a experiência é nossa no sentido de que é de uma determinada espécie, a dos seres humanos. Porém, essa ampliação de nossa perspectiva ainda é paroquial na medida em que reconhecemos o ponto de vista que partilhamos com outros seres humanos, com os quais partilhamos comportamentos, aparência e estruturas perceptuais. Experiências como a de seres bastante diferente de nós (como seres de outras espécies) ainda não estão ao nosso alcance. O morcego ainda está bastante longe.

VII. CONCEPÇÃO GERAL DA MENTE: OBJETIVIDADE DO MENTAL

Um passo à frente. Pelo mesmo método, afirma Nagel, somos capazes de pensar experiências que nem sequer conseguimos imaginar. Mas como? Bom, somos capazes de representar experiências de maneira que não se assemelham às nossas em quase todos os aspectos. Nagel fala numa representação em “termos de certas características gerais da experiência subjetiva – *universais subjetivos* –, cujas ocorrências, em alguns casos, são familiares à experiência do indivíduo”. Ao formarmos esses conceitos universais, conseguimos pensar em possibilidades que “não experimentamos e que talvez nunca experimentemos diretamente”

(ibidem, p. 30) (grifo meu). Agora conseguimos incluir em nossa concepção de mundo

“as vidas mentais de outras espécies – *inimagináveis* do ponto de vista subjetivo –, sem distorcer a subjetividade por meio de uma redução behaviorista, funcionalista ou fiscalista. Sabemos que existe algo ali, algo dotado de perspectiva, mesmo que não saibamos do que se trata ou como pensar sobre ele.” (ibidem, p. 31) (grifo do autor)

Conseguimos fazer sentido da noção de um ponto de vista de um morcego, ainda que esse ponto de vista nos seja qualitativamente distinto. Isso foi possível a partir de um conceito de mente que, ainda vinculado à subjetividade, pode ser entendido em termos da nossa experiência pessoal, naquilo que ela tem de mais geral. É um *conceito geral de mente*, distinto da perspectiva humana e relativo a um outro tipo de objetividade, diferente da objetividade física: é a *objetividade do mental*.

Entretanto, é possível que esse conceito geral de mente não seja capaz de “transcender as formas gerais da experiência humana e o ponto de vista humano” (ibidem, p. 31). Este ceticismo quanto a possibilidade de um conceito para além do humano fazer sentido se manifesta em duas objeções, às quais trataremos a seguir

VIII. PROBLEMAS DA CONCEPÇÃO GERAL DA MENTE – E RESPOSTAS

Primeira objeção: razão wittgensteiniana. Essa objeção possui a seguinte forma: “tal ampliação ou esforço de generalização do conceito de mente nos afasta das condições que dão significado ao conceito”. Wittgenstein observou que, por mais que os conceitos de experiência se apliquem a partir de dentro, e não a partir de comportamentos, os conceitos também exigem critérios externos, como a condição de que todos os conceitos devam ser públicos e, num aspecto mais geral, empregados por um indivíduo dentro de uma comunidade (ibidem, p. 32).

O que Wittgenstein quis dizer exatamente com isso é uma questão à parte. Sabemos que é um autor cujas ideias são bastante equívocas. Porém, aqui nos interessa a interpretação adotada por Nagel, segundo a qual essa objeção estabelece que “as condições para atribuir uma experiência à primeira e à terceira pessoas estão inextricavelmente ligadas num único conceito público” (ibidem, pp. 32-33).

Isso levanta naturalmente a questão: este conceito de experiência pode ser ampliado além dessas condições sem perder todo o seu conteúdo? Uma resposta negativa a essa questão implica que só podemos pensar na experiência que atribuímos a nós mesmos e aos outros da maneira como é especificada, i.e., publicamente e dentro de uma comunidade. Fora desses limites, a aplicação do conceito carece de significado.

Em resposta a essa objeção, é possível dizer que o conceito geral de experiência pode ser usado para pensarmos casos onde não podemos aplicá-los de modo mais específico. Para Nagel, “a generalização do conceito de experiência para além de nossa capacidade de aplicá-lo não *contradiz* a condição de aplicação que ele busca transcender” (ibidem: p. 34). Esse processo é aquilo que observamos rotineiramente: pessoas que possuem conceitos de um tipo de estado mental consciente, e que estão com frequência na posse desse estado mental, os aplicam não somente àqueles que certamente possuem conceito mentais, mas também os aplicam a crianças e animais – que muito facilmente são pensados como não possuindo linguagem. Portanto, a atribuição de conceitos nesses casos, ainda que mais restrita, faz algum sentido.

Segunda objeção: conceito de fenômenos que não sabemos como detectar. Segundo essa objeção, ao falarmos de conceitos gerais de experiência estamos especulando sobre formas de vida consciente que externamente não podemos investigar com clareza. Nagel fala explicitamente em casos de vida consciente cujas manifestações de comportamento não são passíveis de serem captadas por nós (ibidem, p. 35). Não faz sentido, segundo essa

objeção, falar em conceitos desse tipo, da mesma maneira que não faz sentido falar em coisas que não podemos detectar.

A resposta a essa objeção se funda em expedientes comuns de outras disciplinas, em especial a física onde

“o progresso da descoberta física há muito tempo se converteu na formulação de conceitos físicos que só se aplicam mediante sofisticadas técnicas de observação e não por meio da percepção normal ou da simples medição mecânica.” (ibidem, p. 36)

Assim, podemos conceber conceitos de maneira significativa, ainda que não tenhamos disponível a maneira de detectá-los. Aqui, Nagel assume uma postura de otimismo intelectual ao supor que possuímos uma capacidade intelectual para conhecer que ainda não esgotada.

Em suma,

“Aceitar a ideia geral de uma perspectiva sem limitá-la às formas com que estamos familiarizados, subjetivamente ou de outra maneira, é a *precondição* para buscarmos modos de conceber tipos particulares de experiência que não dependam da capacidade de ter essas experiências ou de imaginá-las subjetivamente. Deve ser possível investigar, dessa forma, a estrutura qualitativa de alguma percepção que não temos, por exemplo, observando criaturas que a têm.” (ibidem, p. 37)

Segundo Alan Thomas, esse conceito geral de mente e que responde à objetivação da mente:

“possui uma noção e explicação mais flexível em que, ao situar o fenômeno subjetivo num contexto mais objetivo, nos permite explicá-lo de um modo mais satisfatório *sem desmascará-lo* [falseá-lo]: a explicação não continua a classificar o subjetivo como o *errôneo*.” (Thomas, 2009, p. 23) (ênfases no original)

Esse ideal mais objetivo do mental também pode ser aplicável a nós mesmos, i.e., ao adquirimos um entendimento geral da nossa realidade mental que não depende “do fato de *sermos nós mesmos*” (Nagel, [1986], p. 37) (ênfases no original).

Em sua concepção de objetividade, Thomas Nagel não inclui somente a objetividade tradicionalmente entendida – a *objetividade física* –, mas inclui outro tipo de objetividade, a *objetividade do mental*. Diz ele que “essas conclusões em filosofia da mente sugerem um princípio mais geral que se aplica também a outras áreas: deve-se buscar o tipo de objetividade adequado ao assunto que se tenta entender” (Nagel, [1986], p. 40).

Essa noção de objetividade mais diversa é mais adequada do que aquela à que pretende o fisicalismo. Porém, “insistir em que a descrição correta de um fenômeno é, em todos os casos, a mais objetiva e distanciada levará provavelmente a conclusões redutivas” (ibidem, p. 41). Ou seja, mesmo se escaparmos ao fisicalismo e reconhecermos uma concepção mais rica do real, que inclua os traços mais gerais dos diversos pontos de vista, específicos e intraespecíficos, ainda ficará faltando alguma coisa. O que, exatamente?

IX. A INCOMPLETUDE DA REALIDADE OBJETIVA – OU: O QUE AINDA DEIXAMOS DE FORA

Ao sugerir a inclusão do mental, naquilo que ele possui de mais geral e compartilhado, numa descrição objetiva do mundo, Nagel apontou para uma parte do real que a noção de objetividade da física deixa de fora. Porém, mesmo depois de incluirmos em nosso quadro objetivo uma concepção objetiva de mente, ainda haverá coisas sobre o mental que não podem ser apreendidas. Não importa quão ampla ou rica for uma concepção objetiva do real, não importa que inclua os aspectos objetivos da mente, sempre uma parcela será deixada de fora, a saber, “cada uma das perspectivas experienciais e intencionais com que ela lida só pode ser entendida a partir da experiência interna ou pela imaginação subjetiva” (Nagel, [1986], p. 39).

Mas então, se nossas tentativas de incluir a mente em nossa compreensão de mundo serão sempre incompletas, significa que, objetivamente, não podemos compreender esse mundo

completamente? Nagel se pergunta por que não esquecemos a “ambição de capturar da realidade o máximo possível” e prossegue, categórico: “O mundo simplesmente *não é* o mundo que se revela a um único ponto de vista altamente abstrato que pode ser perseguido por todos os seres racionais” (Nagel, [1986], p. 38). Numa afirmação que daria calafrios a Platão, ele diz que o “mundo tal como é inclui as aparências, e não há um único ponto de vista a partir do qual todas elas possam ser plenamente conhecidas”.

E aquilo que escapa mesmo a uma objetividade mais ampla, que inclua a objetividade do mental, é uma *subjetividade mais geral*, à qual temos acesso a partir de nossa própria subjetividade, e que não se esgota mesmo por nossa compreensão subjetiva, pois há outras subjetividades, de outras pessoas como nós, e de outros seres muito diferentes de nossa própria espécie. Ou seja, nossa subjetividade é uma instância de uma subjetividade mais geral: da subjetividade que inclui até o que está fora de nossa própria compreensão.

X. COMPREENSÃO OU ONTOLOGIA?

Não é por acaso que provavelmente essa seja uma das partes mais radicais da filosofia de Nagel. De fato, o modo como vamos interpretar a afirmação “a realidade objetiva não captura tudo” pode, mais que isso, tornar suas ideias implausíveis. Podemos interpretar a tese da incompletude da objetividade de duas maneiras. A primeira a interpreta como uma tese sobre nosso entendimento do mundo e o modo como falamos sobre o mundo. Chamo essa interpretação de *interpretação da compreensão*. Neste caso, a crítica de Nagel às pretensões objetivistas em filosofia são apenas ao objetivismo físico, e o que ele quer defender simplesmente é a legitimidade do objetivismo sobre o mental, que admite perspectivas em sua descrição do mundo. Essa é a interpretação de Thomas (2009, pp. 25-27).

Contudo, é possível interpretar a tese de Nagel de modo mais radical: enquanto uma tese *ontoló-*

gica, que afirma que a realidade não é unitária ou indivisível. Segundo essa concepção:

“A realidade física é, mas essa não é a única realidade. Há várias, sobrepostas realidades perspectivais [relativas a pontos de vista]. [Segundo essa interpretação] Nagel está inelutavelmente comprometido com a ideia de *fato perspectivo*.” (ibidem, p. 25)

Thomas rejeita essa interpretação a partir de suas consequências – pois isso poderia nos levar à ideia de uma realidade com múltiplas perspectivas interpretativas, o que seria segundo ele absurdo – e a partir da leitura dos trabalhos de Nagel onde, segundo ele, “não há evidência convincente de que (...) [ele] se equivoca entre afirmativas sobre como devemos entender o mundo e afirmações sobre o mundo” (ibidem, p. 26).

Concordo com Thomas quando afirma que a interpretação ontológica do subjetivo versus objetivo de Nagel está mais aberta a contestação do que a interpretação da compreensão (ainda que isso não seja, por si só, uma razão para desconsiderá-la). Mas discordo quando Thomas afirma que não há nem mesmo ambiguidade na

maneira como Nagel fala das duas perspectivas (veja 1979b, pp. 201-202, 211-213 e 1986, pp. 37-41, 87-92, onde a interpretação ontológica não parece ser tão implausível).

XI. EM NOSSO ARGUMENTO

Em nosso argumento, a interpretação ontológica de Nagel implicará a tese de que existem as seguintes realidades: uma realidade subjetiva do morcego e uma realidade subjetiva de seus pares da mesma espécie, sendo todas simplesmente inacessíveis e irreduzíveis a qualquer objetividade. No caso da interpretação da compreensão, a vida subjetiva do morcego e de seus pares será parte, ela própria, da realidade objetiva, mas simplesmente não será compreendida em termos objetivos.

As duas interpretações podem ser esquematizadas conforme a figura 1, onde temos a interpretação ontológica e a realidade subjetiva e objetiva (cada uma com seus subtipos), e conforme a figura 2, onde temos a interpretação da compreensão, onde a realidade é una, mas pode ser compreendida a partir da perspectiva objetiva ou subjetiva.

| INTERPRETAÇÃO ONTOLÓGICA REALIDADE | | | | | |
|---------------------------------------|---------------------|--------------------------|----------------------|----------------------------------|--|
| REALIDADE OBJETIVA | | REALIDADE SUBJETIVA | | | |
| Objetividade física | Objetividade mental | Subjetividade individual | Subjetividade humana | Subjetividade de outras espécies | Subjetividade de criaturas desconhecidas |

Figura 1

| INTERPRETAÇÃO DA COMPREENSÃO REALIDADE OBJETIVA | | | | | |
|--|-------------------------------------|--------------------------------------|--|---|--|
| TIPOS DE CONCEPÇÃO | | | | | |
| CONCEPÇÃO CARTESIANA DA OBJETIVIDADE | CONCEPÇÃO HEGELIANA DA OBJETIVIDADE | | | | |
| Concepção física objetiva | Concepção objetiva mental | Concepção subjetiva individual | Concepção da subjetivi- dade específica (humana) | Concepção da subjetivi- dade de outras espécies | Concepção da subjetivi- dade de criatura des- conhecidas |

Figura 2

CONCLUSÃO

Para um trabalho com esta dimensão, situar o célebre argumento do morcego de Thomas Nagel no esquema geral de sua filosofia é uma tarefa ingrata. Além da amplitude das reflexões do autor, em “Como é ser um morcego?” são tratados diversos e densos problemas laterais à questão da irreducibilidade do mental. Meu objetivo aqui foi bem mais modesto: apresentar em linhas gerais a noção que percorre todo o seu pensamento – a distinção entre o subjetivo e o objetivo – ao mesmo tempo em que mostrava como ela poderia iluminar o argumento desse célebre artigo.

A partir dos dois sentidos principais que a noção de objetividade carrega principalmente em *Visão a partir de Lugar Nenhum*, procurei mostrar como Nagel não se opõe a objetividade *per se*, mas somente às suas pretensões predatórias de esgotar a realidade, deixando de fora as perspectivas subjetivas que são igualmente parte do mundo. Não

há um tipo de objetividade. Nagel fala em dois tipos, a objetividade física e a objetividade mental (ou concepção geral de mente), mas sugere haver outros tipos ([1986], p. 40), cada um devendo-se adequar ao assunto em questão.

Mesmo com essa noção enriquecida de objetividade, que escapa muito às pretensões fisicalistas, parte da consciência de cada ser senciente – ou, dito de outro modo, o ponto de vista de cada ser senciente – escapa a qualquer análise objetiva. Parece ser um fato metafísico básico o caráter duplo da realidade. A questão que fica em aberto é se Nagel entende esse caráter duplo como ontológico ou apenas conceitual (ou descritivo). A resposta a essa questão determinará o quão radical é a tese daquilo que Nagel entende por real – assim como, para muitos, o quão plausível ou implausível será o resto de sua teoria.

NOTAS

1. Agradeço às sugestões feitas pela(o) parecerista anônima(o), e que foram acrescentadas à versão final do texto (notas 5, 6 e 8).
2. Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: samuelmaibr@gmail.com
3. Em 27 de julho de 2018, o artigo constava com quase 8000 citações somente no Google Acadêmico.
4. Para um tratamento mais abrangente, ver THOMAS, A. (2009), Thomas Nagel, (ainda que, dada a amplitude das reflexões de Nagel, este livro também faça um tratamento incompleto das ideias do autor).
5. Como esta, todas as traduções de trechos retirados dos textos originalmente em inglês são de minha responsabilidade.
6. Não somente de um morcego particular, mas dos morcegos em geral, enquanto espécie, como veremos.
7. A título de confrontação, algumas das principais defesas do fisicalismo acerca do mental podem ser encontradas em Paul Churchland (1981), Patricia Churchland (1986) e Daniel Dennett (1991).
8. Sobre a distinção entre qualidades primárias e secundárias, conferir o Ensaio sobre o Entendimento Humano de John Locke.
9. Thomas (2009) chama essa objetividade de objetividade cartesiana, em oposição à objetividade hegeliana que aqui será chamada, mais abaixo, simplesmente de objetividade do mental.
10. A concepção segundo a qual um retrato da realidade que não inclua qualidades secundárias é um retrato incompleto é oposta a concepções como a de Bernard Williams (1978), para quem as qualidades secundárias não figuram numa concepção total ou absoluta de mundo. Para Williams, uma concepção total é uma na qual todos os investigadores racionais, não importa seu aparelho perceptivo particular, concordariam.

REFERÊNCIAS

- Churchland, P. M. (1981), “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes”, *Journal of Philosophy*, 78: pp. 67–90.
- Churchland, P.S. (1986), *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind/Brain*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Dennett, D. (1991), *Consciousness Explained*, Boston: Little, Brown and Company.
- Locke, J. [1690], *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Tradução de Eduardo Abranches de Soveral, Gualter Cunha e Ana Luísa Amaral. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- Nagel, T. (1979), *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagel, T. (1979a), “What is it like to be a bat?”. In *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press. pp. 165–180.
- Nagel, T. (1979b), “Subjective and Objective”. In *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press. pp. 196–214.
- Nagel, T. [1986], *Visão a Partir de Lugar Nenhum*, trad. Silvana Pereira, São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- Thomas, A. (2008), *Thomas Nagel: Philosophy Now*, Stocksfield: Acumen Publishing Limited.
- Williams, B. [1978], *Descartes: the Project of Pure Inquiry*. London: Routledge, 2005.

Contextura