

v. 20 n. 34 Jul/Dez 2013

# Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

34







# Princípios

## Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Princípios, Natal, v. 20, n. 34, jul./dez. 2013



**Editor responsável**

Eduardo Aníbal Pellejero (UFRN)

**Editores adjuntos**

Bruno Rafaelo Lopes Vaz (UFRN)

Maria Cristina Longo Cardoso Dias (UFRN)

**Editores associados**

Jaimir Conte (UFSC)

Rodrigo Ribeiro Alves Neto (Unirio)

**Conselho editorial**

Bruno Rafaelo Lopes Vaz (UFRN)

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN)

Eduardo Pellejero (UFRN)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)

Jaimir Conte (UFSC)

Juan Adolfo Bonaccini (UFPE)

Maria Cristina Longo Cardoso Dias (UFRN)

Maria da Paz Nunes de Medeiros (UFRN)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

**Conselho científico**

André Leclerc (UFC)

Colin B. Grant (UFRJ)

Daniel Vanderveken (Québec/Canadá)

Elena Morais Garcia (EERJ)

Enrique Dussell (UNAM – México)

Franklin Trein (UFRJ)

Gottfried Gabriel (Friedrich Schiller Universität, Jean/Alemanha)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Jesús Vázquez Torres (UFPB)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

João José Miranda Vila-Chã (UC, Braga/Portugal)

José M<sup>a</sup> Zamora Calvo (Universidad Autónoma de Madrid)

Marcelo Pimenta Marques (UFMG)  
Marco Zingano (USP)  
Maria Cecília M. de Carvalho (PUC – Campinas)  
Maria das Graças Moraes Augusto (UFRJ)  
Mario P. M. Caimi (UBA/Argentina)  
Mario Teodoro Ramirez Cobián (UMSNH – México)  
Matthias Schirn (Universität München/Alemanha)  
Roberto Machado (UFRJ)  
Rodrigo Castro Orellana (Universidad Complutense de Madrid)

**Revista Princípios:**

Departamento de Filosofia  
Campus Universitário, UFRN  
CEP: 59078-970 – Natal – RN  
E-mail: [principios@cchla.ufrn.br](mailto:principios@cchla.ufrn.br)  
Home page: [www.principios.cchla.ufrn.br](http://www.principios.cchla.ufrn.br)

Princípios, UFRN, CCHLA  
v.20, n. 34, jul./dez. 2013, Natal (RN)  
EDUFRN – Editora da UFRN, 2013.  
Revista semestral  
1. Filosofia. – Periódicos  
ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109  
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)

## SUMÁRIO

### ARTIGOS DE FLUXO CONTÍNUO

- Três noções de obrigação: Um estudo semântico** 5  
Frank Thomas Sautter
- Causas sem lei e leis sem causa na explicação biológica** 19  
Gustavo Caponi
- Skinner, Popper e o suposto estatuto determinista do Comportamentalismo Radical** 55  
César Antonio Alves da Rocha, Carolina Laurenti e Gelson Liston
- “Self” e “pessoa”: razões para uma abordagem interdisciplinar** 81  
Adamo Perrucci
- A Emergência do Humano em Marx** 99  
Remi Schorn e Rosalvo Schütz
- O marxismo hegeliano e a nova leitura dialética da obra de Marx** 125  
Antônio José Lopes Alves
- Habermas sobre a materialização do direito: do paradigma jurídico liberal ao paradigma jurídico do Estado de bem-estar social** 157  
Leno Francisco Danner
- Entre a imagem e o signo: notas sobre Nietzsche, a linguagem e a tradição dialética** 189  
Erick Lima
- O maravilhoso como mundo (ficcional) possível** 217  
Jairo Dias Carvalho
- Richard Wagner e o romantismo alemão** 239  
Rainer Câmara Patriota

**Deleuze: três perspectivas sobre o niilismo** 253  
Marcelo Antonelli

**A tentação de evasão: Idealismo e estética nos primeiros escritos de Albert Camus** 271  
José Luis Pérez

**Ver para crer: A arte de olhar e a filosofia das imagens** 303  
Eduardo Pellejero

**A questão da paródia: a filosofia ao lado de Giorgio Agamben** 325  
Vinícius Nicastro Honesko

#### TRADUÇÕES

**Arqueologia da obra de arte** 349  
Giorgio Agamben

#### RESENHAS

**Marion, Mathieu, Ludwig Wittgenstein: Introdução ao *Tractatus Logico-Philosophicus*** 365

ARTIGOS

FLUXO CONTÍNUO

Princípios  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**TRÊS NOÇÕES DE OBRIGAÇÃO: UM ESTUDO SEMÂNTICO**

**TRES NOCIONES DE OBLIGACIÓN: UN ESTUDIO SEMÁNTICO**

**THREE NOTIONS OF OBLIGATION: A SEMANTICAL STUDY**

**Frank Thomas Sautter**

Professor da Universidade Federal de Santa Maria

E-mail: [ftsautter@ufsm.br](mailto:ftsautter@ufsm.br)

Natal (RN), v. 20, n. 34  
Julho/Dezembro de 2013, p. 5-18

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

**Resumo:** Baseado na distinção de W.D. Ross entre dever *prima facie* e dever *sans phrase*, e na distinção de D.O. Brink entre obrigação *prima facie* e obrigação todas-as-coisas-consideradas, proponho duas noções de obrigação alternativas à noção de obrigação da Lógica Deontica Padrão, e demonstro as relações entre essas três noções a partir de uma semântica de mundos possíveis com modelos ampliados. Para a mais fraca dessas noções de obrigação não vale o Princípio de Obrigação Conjunta, o que permite um tratamento adequado dos dilemas morais.

**Palavras-chave:** Dilema moral, Lógica deontica, Obrigação *prima facie*.

**Resumen:** Fundado en la distinción de W. D. Ross entre deber *prima facie* y deber *sans phrase*, y en la distinción de D. O. Brink entre obligación *prima facie* y obligación todas-las-cosas-consideradas, propongo dos nociones de obligación alternativas a la noción de obligación de la Lógica Deontica Padrón, y demuestro las relaciones entre esas tres nociones a partir de una semántica de mundos posibles con modelos ampliados. Para la más débil de esas nociones de obligación no vale el Principio de Obligación Conjunta, lo que permite un tratamiento adecuado de los dilemas morales.

**Palabras clave:** Dilema moral, Lógica deontica, Obligación *prima facie*.

**Abstract:** Based on the distinction of W.D. Ross between *prima facie* duties and *sans phrase* duties, and on the distinction of D.O. Brink between *prima facie* obligations and all-things-considered obligations, I propose two alternative notions of obligation to the notion of obligation of Deontic Standard Logic, and I prove relationships between these three notions from a possible world semantics with enlarged models. For the weakest of these notions of obligation the Principle of Conjunctive Obligation does not hold, which allows proper handling of moral dilemmas.

**Key-words:** Deontic logic, Moral dilemma, *Prima facie* obligation.

**Motivação.** Brink (1994, p. 228) propõe-se a discutir a natureza dos dilemas morais<sup>1</sup> a partir da seguinte derivação de uma contradição a partir de um dilema moral dado:

D<sub>1</sub>)  $O\phi$ : premissa ( $\phi$  é obrigatória).

D<sub>2</sub>)  $O\psi$ : premissa ( $\psi$  é obrigatória).

D<sub>3</sub>)  $\neg\Diamond(\phi \wedge \psi)$ : premissa ( $\phi$  e  $\psi$  não podem ser ambas cumpridas)<sup>2</sup>.

D<sub>4</sub>)  $(O\phi \wedge O\psi) \rightarrow O(\phi \wedge \psi)$ : Princípio de Aglomeração, também conhecido como Princípio de Obrigação Conjunta (se  $\phi$  é obrigatória e  $\psi$  é obrigatória, então a conjunção de  $\phi$  e  $\psi$  é obrigatória).

D<sub>5</sub>)  $O(\phi \wedge \psi)$ : *modus ponens* aplicada a D<sub>1</sub>, D<sub>2</sub>, e D<sub>4</sub> (a conjunção de  $\phi$  e  $\psi$  é obrigatória).

D<sub>6</sub>)  $O(\phi \wedge \psi) \rightarrow \Diamond(\phi \wedge \psi)$ : Princípio Voluntarista, também conhecido como Princípio de Kant (se a conjunção de  $\phi$  e  $\psi$  é obrigatória, então a conjunção de  $\phi$  e  $\psi$  é possível).

D<sub>7</sub>)  $\Diamond(\phi \wedge \psi)$ : *modus ponens* aplicada a D<sub>5</sub> e D<sub>6</sub> (a conjunção de  $\phi$  e  $\psi$  é possível).

D<sub>8</sub>)  $\perp$ : conjunção de D<sub>3</sub> e D<sub>7</sub> (absurdo, contradição).

Essa derivação sugere duas linhas de ataque ao problema lógico da derivação de uma contradição a partir de um dilema moral: a revogação do Princípio de Obrigação Conjunta ( $[O\phi \wedge O\psi] \rightarrow O[\phi \wedge \psi]$ ) ou a revogação do Princípio de Kant ( $O\phi \rightarrow \Diamond\phi$ ).

---

<sup>1</sup> Um dilema moral é, grosso modo, uma situação em que há duas obrigações tais que se uma delas é cumprida, a outra não pode ser cumprida.

<sup>2</sup> Brink utiliza uma modalidade de possibilidade mais fraca do que aquela empregada nesta reconstrução, mas isso é irrelevante para a presente discussão.

Neste trabalho me proponho a apresentar uma alternativa ao Princípio de Obrigação Conjunta. Essa alternativa acompanha ideias expostas inicialmente por Ross (1930) e adotadas posteriormente por Brink (1994).

A alternativa ao Princípio de Obrigação Conjunta, proposta por Brink (1994), consiste em distinguir dois tipos de obrigação: uma obrigação *prima facie* e uma obrigação todas-as-coisas-consideradas.

Brink (1994, p. 216) caracteriza uma obrigação *prima facie* do seguinte modo: “Uma obrigação *prima facie* [“dever *prima facie*”, na terminologia de Ross (1930)] de fazer x significa que há uma razão moral para fazer x ou que x possui uma característica produtora de direitos [“right-making”, no original]”. Já uma obrigação todas-as-coisas-consideradas é caracterizada do seguinte modo (Brink, 1994, p. 216):

Mas obrigações *prima facie* podem ser, e frequentemente são, derrotadas por outras razões mais importantes [“weightier”, no original], individualmente ou em combinação [“in concert”, no original]. Uma obrigação *prima facie* de fazer x que seja superior a todas as outras constitui uma obrigação todas-as-coisas-consideradas [“dever *sans frase*”, na terminologia de Ross (1930)] de fazer x.

Uma razão para a introdução dessa distinção entre obrigação *prima facie* e obrigação todas-as-coisas-consideradas é permitir que uma obrigação satisfaça o Princípio de Obrigação Conjunta, a saber, a obrigação todas-as-coisas-consideradas, e que a outra obrigação, a obrigação *prima facie*, satisfaça apenas a seguinte forma enfraquecida do Princípio de Obrigação Conjunta, um par de princípios:

a)  $(O\varphi \wedge O\psi) \rightarrow (\diamond(\varphi \wedge \psi) \rightarrow O(\varphi \wedge \psi))$ , ou seja, se  $\varphi$  é obrigatória,  $\psi$  é obrigatória, e a conjunção delas é possível, então a conjunção delas é obrigatória.

b)  $(O\varphi \wedge O\psi) \rightarrow (\neg\diamond(\varphi \wedge \psi) \rightarrow O(\varphi \vee \psi))$ , ou seja, se  $\varphi$  é obrigatória,  $\psi$  é obrigatória, mas a conjunção delas não é possível, então a disjunção<sup>3</sup> delas é obrigatória<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> O símbolo “ $\vee$ ” deve ser entendido, aqui, como um símbolo para a disjunção exclusiva.

O primeiro princípio é um Princípio Restrito de Obrigação Conjunta, enquanto que o segundo é um Princípio de Obrigação Disjunta. O *rationale* para este último é simples: ainda que não se possa fazer tudo, é irracional não fazer nada!

Um tratamento formal, tanto do Princípio de Kant como dos Princípios Restrito de Obrigação Conjunta e de Obrigação Disjunta, na forma como se encontram, exigiria, pelo menos, uma lógica bimodal, uma lógica em que ocorressem tanto modalidades deônticas como modalidades aléticas. Minha maneira de lidar com a questão, neste trabalho, será diferente. Proponho-me a apresentar duas noções de obrigação alternativas à noção de obrigação da Lógica Deôntica Padrão (LDP). Se “O” é a modalidade de obrigação (necessidade deôntica) da LDP e “P” é a modalidade de permissão (possibilidade deôntica) da LDP, essas duas novas modalidades de obrigação (“O<sub>1</sub>” e “O<sub>2</sub>”) relacionam-se àquelas do seguinte modo:  $O \Rightarrow O_1 \Rightarrow O_2 \Rightarrow P$ , em que  $X \Rightarrow Y$  indica que X é estritamente mais forte do que Y. Além disso, o Princípio de Obrigação Conjunta é válido para O<sub>1</sub><sup>5</sup>, enquanto que ele não é válido para O<sub>2</sub>. Portanto, não fornecerei uma noção de obrigação para a qual valem o Princípio Restrito de Obrigação Conjunta e o Princípio de Obrigação Disjunta, porque isso exigiria a adoção de uma lógica bimodal, mas apenas uma noção de obrigação mais fraca do que a noção de obrigação da LDP e mais forte do que a noção de permissão da LDP, para a qual o Princípio de Obrigação Conjunta não é válido.

Essas duas noções alternativas de obrigação serão obtidas mediante uma extensão da LDP pelo acréscimo de estruturas algébricas aos modelos padrão da semântica de mundos possíveis. O tratamento será, portanto, semântico.

Na próxima seção será fornecida essa extensão semântica de LDP, na terceira seção serão fornecidos os resultados que demonstram a correção da proposta, e nas “Considerações Finais” discuto brevemente alternativas ao tratamento da derivação de uma contradição a partir de um dilema moral, e a possibilidade de

---

<sup>4</sup> Rigorosamente, esse princípio pode ser fortalecido do seguinte modo:  $(O\phi \wedge O\psi) \rightarrow O(\phi \vee \psi)$ .

<sup>5</sup> Mais adiante mostraremos que o Princípio de Obrigação Conjunta é válido para O, o que constitui uma das fontes de nossos problemas.

ampliar a abordagem aqui adotada mediante a introdução de novos operadores modais.

**Semântica de mundos possíveis e sua extensão.** Os novos conceitos de obrigação aqui propostos são resultado da adaptação de uma técnica para obter novos quantificadores de primeira ordem, ou seja, quantificadores que atuam sobre indivíduos do domínio do discurso, tais como os quantificadores universal e particular da Lógica de Predicados de Primeira Ordem, mas que não podem ser expressos por uma combinação das operações da Lógica de Predicados de Primeira Ordem. Exemplos desse tipo de quantificador são aqueles vinculados aos conceitos de muitos, quase todos, quase nenhum, poucos, etc.

Costuma-se usar uma abordagem quantitativa para fixar tais quantificadores em extensões da Lógica de Predicados de Primeira Ordem. Aqui, contudo, utilizarei uma abordagem qualitativa com as modalidades de necessidade deôntica (obrigação).

A ideia é simples: semanticamente, uma proposição é obrigatória em mundo possível  $w$  se e somente se ela é verdadeira em *todos* os mundos acessíveis a partir de  $w$ . Se quisermos enfraquecer essa noção de obrigação, podemos fazê-lo substituindo a condição de que a proposição seja verdadeira em *todos* os mundos acessíveis a partir de um dado mundo possível pela condição de que ela seja verdadeira em muitos (quase todos, etc.) mundos acessíveis a partir de  $w$ . E esses quantificadores se definem qualitativamente a partir de uma estratégia análoga à estratégia de divisão justa de um bolo conhecida como “um corta e o outro escolhe”: se quisermos fazer a divisão justa de um bolo para duas pessoas, devemos torná-los corresponsáveis pela divisão: um divide o bolo em dois pedaços e o outro escolhe o primeiro pedaço. Em relação ao quantificador para um *grande* conjunto de elementos, por exemplo, isso funciona do seguinte modo: você me fornece um conjunto *grande* de elementos e eu lhe forneço outros conjuntos *grandes* de elementos (utilizando o seu próprio critério). Para deixar claro o que isso significa: se  $A$  é um *grande* conjunto de elementos, então qualquer conjunto  $B$ , tal que  $A$  é um subconjunto de  $B$ , também é um conjunto *grande* de elementos.

Grácio (1999) nos fornece dois conjuntos de critérios para conjuntos *grandes*, que estão associados a dois tipos de estruturas matemáticas, e que nos interessarão neste trabalho, pois cada um deles dará origem a uma distinta *noção* de obrigação. Esses dois tipos de estruturas matemáticas são os seguintes:

*Definição 1* (Família fechada superiormente): Seja  $C$  é um conjunto.  $F_1 \subseteq \wp(C)$  é uma família fechada superiormente relativamente a  $C$  se e somente se:

- Se  $A \in F_1, B \in \wp(C)$ , e  $A \subseteq B$ , então  $B \in F_1$ .
- $C \in F_1$ <sup>6</sup>.

Além disso, se  $\emptyset \notin F_1$ , a família fechada superiormente é própria.

*Definição 2* (Filtro): Seja  $C$  é um conjunto.  $F_2 \subseteq \wp(C)$  é um filtro relativamente a  $C$  se e somente se:

- Se  $A \in F_2, B \in \wp(C)$ , e  $A \subseteq B$ , então  $B \in F_2$ .
- Se  $A \in F_2$  e  $B \in F_2$ , então  $A \cap B \in F_2$ .
- $C \in F_2$ <sup>7</sup>.

Além disso, se  $\emptyset \notin F_2$ , o filtro é próprio.

Antes de examinar como se aplicam essas estruturas na construção de uma extensão da semântica usual de mundos possíveis, examinarei, brevemente, a semântica usual de mundos possíveis, a partir da noção de modelo padrão, e, em particular, sua aplicação à definição das noções usuais de necessidade deôntica (obrigação) e de possibilidade deôntica (permissão). Uma exposição mais detalhada é fornecida por Gomes (2008).

*Definição 3* (Modelo padrão): Um modelo padrão  $\mathbf{M}$  é uma tripla  $\langle W, R, P \rangle$  tal que:

- $W$  é um conjunto não vazio de mundos possíveis;

---

<sup>6</sup> Essa condição evita que  $F_1 = \emptyset$  seja vacuamente uma família fechada superiormente.

<sup>7</sup> Essa condição evita que  $F_2 = \emptyset$  seja vacuamente um filtro.

- $R \subseteq W \times W$  é a relação de acessibilidade entre mundos possíveis;  $wRv$  significa que o mundo possível  $v$  é acessível a partir do mundo possível  $w$ ;
- $P$  é uma função do conjunto dos números naturais em  $\wp(W)$  tal que para todo número natural  $i$ ,  $P(i) \subseteq W$  é o subconjunto dos mundos possíveis nos quais  $p_i$ <sup>8</sup> é verdadeira, em símbolos:  $P(i) = \{w \in W: \models_w^M p_i\}$ .

A Lógica Deontica Padrão (LDP) é caracterizada como aquela em que o mundo possível  $v$  é acessível a partir do mundo possível  $w$  (em símbolos,  $wRv$ ) se, e somente se, o mundo possível  $v$  é ao menos deonticamente tão perfeito quanto o mundo possível  $w$ , em que “ $v$  é deonticamente tão perfeito quanto  $w$ ” significa que todas as obrigações em  $w$  são cumpridas em  $v$ . Essa caracterização da relação de acessibilidade de um modelo padrão para a LDP requer que essa relação tenha a propriedade da serialidade, ou seja, para todo mundo possível  $w$  existe ao menos um mundo possível  $v$ , não necessariamente distinto de  $w$ , tal que  $v$  é acessível a partir de  $w$ .

As noções de obrigação (necessidade deontica) e permissão (possibilidade deontica)<sup>9</sup> da LDP são definidas do seguinte modo:

*Definição 4* (Obrigação):  $\varphi$  é obrigatória no mundo possível  $w$  do modelo  $\mathbf{M}$  (em símbolos,  $\models_w^M O\varphi$ ) se, e somente se, para todo  $v \in W$  tal que  $wRv$  tem-se que  $\models_v^M \varphi$ .

*Definição 5* (Permissão):  $\varphi$  é permitida no mundo possível  $w$  do modelo  $\mathbf{M}$  (em símbolos,  $\models_w^M P\varphi$ ) se, e somente se, para ao menos um  $v \in W$  tal que  $wRv$  tem-se que  $\models_v^M \varphi$ .

Dessas definições e da serialidade da relação de acessibilidade nos modelos padrão da LDP seguem-se os seguintes resultados:

---

<sup>8</sup> As proposições  $p_i$ , para todo número natural  $i$ , correspondem às proposições atômicas.

<sup>9</sup> A permissão não deve ser confundida com o facultativo, assim como o possível não deve ser confundido com o contingente.  $\varphi$  é facultativo se e somente se tanto  $\varphi$  como  $\neg\varphi$  são permitidos.

*Proposição 1* (Axioma D):  $\Vdash_{\text{LDP}} O\varphi \rightarrow P\varphi$ , ou seja, em todo modelo padrão  $\mathbf{M}$  para a LDP (aquele no qual a relação de acessibilidade é serial) e em todo mundo  $w$  de  $\mathbf{M}$  tem-se que  $\Vdash_w^{\mathbf{M}} O\varphi \rightarrow P\varphi$ .

*Proposição 2* (Recíproca do Axioma D): Não é o caso que  $\Vdash_{\text{LDP}} P\varphi \rightarrow O\varphi$ , ou seja, há ao menos um modelo padrão  $\mathbf{M}$  para a LDP e um mundo possível  $w$  de  $\mathbf{M}$  tais que não é o caso que  $\Vdash_w^{\mathbf{M}} P\varphi \rightarrow O\varphi$ .

Essas proposições afirmam conjuntamente que a obrigação é estritamente mais forte do que a permissão.

A extensão da técnica acima apresentada para a obtenção de novas modalidades foi utilizada por Sautter (2000), para obter uma axiomatização mais sucinta da prova ontológica gödeliana para a existência de Deus. Aqui, ela se utiliza na caracterização da noção de modelo padrão estendido e das duas novas noções de obrigação:

*Definição 6* (Modelo padrão estendido): Um modelo padrão estendido  $\mathbf{M}$  é uma quintupla  $\langle W, R, P, E_1, E_2 \rangle$  tal que:

- $W, R,$  e  $P$  são caracterizados do mesmo modo que em um modelo padrão;
- $E_1$  é uma função de  $W$  em  $\wp(\wp(W))$  é tal que para todo  $w \in W$ ,  $E_1(w) \subseteq \wp(R[w])$ <sup>10</sup> é um filtro próprio relativamente aos conjuntos de mundos acessíveis a partir de  $w$ ;
- $E_2$  é uma função de  $W$  em  $\wp(\wp(W))$  é tal que para todo  $w \in W$ ,  $E_2(w) \subseteq \wp(R[w])$  é uma família fechada superiormente e própria relativamente aos conjuntos de mundos acessíveis a partir de  $w$ , e tal que  $E_1(w) \subseteq E_2(w)$ .

*Definição 7* (1-Obrigação):  $\varphi$  é 1-obrigatória no mundo  $w$  do modelo  $\mathbf{M}$  (em símbolos,  $\Vdash_w^{\mathbf{M}} O_1\varphi$ ) se, e somente se,  $\{v \in W: wRv \text{ e } \Vdash_w^{\mathbf{M}} \varphi\} \in E_1(w)$ .

---

<sup>10</sup>  $R[w]$  é o conjunto dos mundos possíveis acessíveis a partir de  $w$ .

*Definição 8* (2-Obrigação):  $\varphi$  é 2-obrigatória no mundo  $w$  do modelo  $\mathbf{M}$  (em símbolos,  $\vDash_w^{\mathbf{M}} O_2\varphi$ ) se, e somente se,  $\{v \in W: wRv \text{ e } \vDash_v^{\mathbf{M}} \varphi\} \in E_2(w)$ .

**Resultados.** As noções da seção precedente nos permitem obter os seguintes resultados, que tratam da força relativa de cada uma das noções deônticas aqui tratadas, bem como da vigência do Princípio de Obrigação Conjunta em relação às mesmas.

*Proposição 3:*  $\vDash_{\text{LDPE}} O\varphi \rightarrow O_1\varphi$ <sup>11</sup>

*Demonstração:* Suponha que, para um modelo qualquer  $\mathbf{M}$  de LDPE e para um mundo possível qualquer  $w$  de  $\mathbf{M}$ ,  $\vDash_w^{\mathbf{M}} O\varphi$ . Por definição de  $O$ ,  $\{v \in R[w]: \vDash_v^{\mathbf{M}} \varphi\} = R[w]$ . Das definições de filtro e  $O_1$  segue-se que  $\vDash_w^{\mathbf{M}} O_1\varphi$ . Q.E.D.

*Proposição 4:*  $\vDash_{\text{LDPE}} O_1\varphi \rightarrow O_2\varphi$

*Demonstração:* Suponha que, para um modelo qualquer  $\mathbf{M}$  de LDPE e para um mundo possível qualquer  $w$  de  $\mathbf{M}$ ,  $\vDash_w^{\mathbf{M}} O_1\varphi$ . Por definição de  $O_1$ ,  $\{v \in R[w]: \vDash_v^{\mathbf{M}} \varphi\} \in E_1(w)$ . Por definição de  $E_2$ ,  $E_1(w) \subseteq E_2(w)$ , logo  $\{v \in R[w]: \vDash_v^{\mathbf{M}} \varphi\} \in E_2(w)$ . Da definição de  $O_2$  segue-se que  $\vDash_w^{\mathbf{M}} O_2\varphi$ . Q.E.D.

*Corolário 5:*  $\vDash_{\text{LDPE}} O\varphi \rightarrow O_2\varphi$

*Demonstração:* Por silogismo hipotético das duas proposições anteriores. Q.E.D.

*Proposição 6:*  $\vDash_{\text{LDPE}} O_2\varphi \rightarrow P\varphi$

*Demonstração:* Suponha que, para um modelo qualquer  $\mathbf{M}$  de LDPE e para um mundo possível qualquer  $w$  de  $\mathbf{M}$ ,  $\vDash_w^{\mathbf{M}} O_2\varphi$ . Por definição de  $O_2$ ,  $\{v \in R[w]: \vDash_v^{\mathbf{M}} \varphi\} \in E_2(w)$ .  $R$  é serial e  $R[w] \neq \emptyset \in E_2(w)$ , porque  $E_2(w)$  é uma família fechada superiormente, logo existe  $v \in R[w]$  tal que  $\vDash_v^{\mathbf{M}} \varphi$ . Por definição de  $P$ ,  $\vDash_w^{\mathbf{M}} P\varphi$ . Q.E.D.

*Corolário 7:*  $\vDash_{\text{LDPE}} O\varphi \rightarrow P\varphi$

---

<sup>11</sup> “LDPE” é uma abreviatura para “Lógica Deôntica Padrão Estendida”.

*Demonstração:* Por silogismo hipotético do corolário e da proposição anteriores<sup>12</sup>. Q.E.D.

*Corolário 8:*  $\vDash_{\text{LDPE}} O_1\varphi \rightarrow P\varphi$

*Demonstração:* Por silogismo hipotético de  $\vDash_{\text{LDPE}} O_1\varphi \rightarrow O_2\varphi$  e  $\vDash_{\text{LDPE}} O_2\varphi \rightarrow P\varphi$ . Q.E.D.

*Proposição 9:* Não é o caso que  $\vDash_{\text{LDPE}} P\varphi \rightarrow O_2\varphi$ <sup>13</sup>

*Demonstração:* Um modelo  $\mathbf{M} = \langle W, R, P, E_1, E_2 \rangle$  de LDPE e um mundo  $w$  de  $\mathbf{M}$  tal que  $wRw$ ,  $\vDash_w^{\mathbf{M}} \varphi$ , e tal que existe  $v$ , distinto de  $w$ , para o qual  $wRv$ ,  $\vDash_v^{\mathbf{M}} \neg\varphi$ , e  $E_2(w) = \{R[w]\}$ , é um contraexemplo. Q.E.D.

*Corolário 10:* Não é o caso que  $\vDash_{\text{LDPE}} P\varphi \rightarrow O_1\varphi$

*Demonstração:* Suponha que  $\vDash_{\text{LDPE}} P\varphi \rightarrow O_1\varphi$ . Dessa e da Proposição 4 segue-se que  $\vDash_{\text{LDPE}} P\varphi \rightarrow O_2\varphi$ , o que contradiz a Proposição 9. Q.E.D.

*Corolário 11:* Não é o caso que  $\vDash_{\text{LDPE}} P\varphi \rightarrow O\varphi$

*Demonstração:* Suponha que  $\vDash_{\text{LDPE}} P\varphi \rightarrow O\varphi$ . Dessa e da Proposição 3 segue-se que  $\vDash_{\text{LDPE}} P\varphi \rightarrow O_1\varphi$ , o que contradiz o Corolário 10. Q.E.D.

*Proposição 12:* Não é o caso que  $\vDash_{\text{LDPE}} O_2\varphi \rightarrow O_1\varphi$

*Demonstração:* Um modelo  $\mathbf{M}$  de LDPE no qual há dois mundos possíveis  $w$  e  $w_1$  tais que  $R[w] = \{w, w_1\}$ ,  $\vDash_w^{\mathbf{M}} \varphi$ ,  $\vDash_{w_1}^{\mathbf{M}} \neg\varphi$ ,  $E_1(w) = \{R[w]\}$ , e  $E_2(w) = E_1(w) \cup \{\{w\}\}$ , é um contraexemplo. Q.E.D.

*Corolário 13:* Não é o caso que  $\vDash_{\text{LDPE}} O_2\varphi \rightarrow O\varphi$

*Demonstração:* Suponha que  $\vDash_{\text{LDPE}} O_2\varphi \rightarrow O\varphi$ . Dessa e da Proposição 3 segue-se que  $\vDash_{\text{LDPE}} O_2\varphi \rightarrow O_1\varphi$ , o que contradiz a Proposição 12. Q.E.D.

---

<sup>12</sup> Esse resultado, que já havia sido apresentado, na seção anterior, como válido na LDP, poder-se-ia obter diretamente do fato que LDPE é uma extensão da LDP.

<sup>13</sup> Nas próximas demonstrações não apresentarei modelos completos, apenas indicarei os elementos necessários para gerar o contraexemplo.

*Proposição 14:* Não é o caso que  $\vDash_{\text{LDPE}} O_1\phi \rightarrow O\phi$

*Demonstração:* Um modelo  $\mathbf{M}$  de LDPE no qual há dois mundos possíveis  $w$  e  $w_1$  tais que  $R[w] = \{w, w_1\}$ ,  $\vDash_w^{\mathbf{M}} \phi$ ,  $\vDash_{w_1}^{\mathbf{M}} \neg\phi$ ,  $E_1(w) = \{R[w], \{w\}\}$ , é um contraexemplo. Q.E.D.

Os resultados acima demonstram que a modalidade  $O$  é estritamente mais forte do que a modalidade  $O_1$ , que, por sua vez, é estritamente mais forte do que a modalidade  $O_2$ , que, por sua vez, é estritamente mais forte do que a modalidade  $P$ .

*Proposição 15:*  $\vDash_{\text{LDPE}} (O\phi \wedge O\psi) \rightarrow O(\phi \wedge \psi)$

*Demonstração:* Suponha que exista um modelo  $\mathbf{M}$  de LDPE e um mundo possível  $w$  de  $\mathbf{M}$  tal que  $\vDash_w^{\mathbf{M}} O\phi$  e  $\vDash_w^{\mathbf{M}} O\psi$ . Portanto, para todo mundo possível  $v$  tal que  $wRv$  tem-se  $\vDash_v^{\mathbf{M}} \phi$  e  $\vDash_v^{\mathbf{M}} \psi$ , ou seja,  $\vDash_v^{\mathbf{M}} \phi \wedge \psi$ , ou seja,  $\vDash_w^{\mathbf{M}} O(\phi \wedge \psi)$ . Q.E.D.

*Proposição 16:*  $\vDash_{\text{LDPE}} (O_1\phi \wedge O_1\psi) \rightarrow O_1(\phi \wedge \psi)$

*Demonstração:* Suponha que exista um modelo  $\mathbf{M}$  de LDPE e um mundo possível  $w$  de  $\mathbf{M}$  tal que  $\vDash_w^{\mathbf{M}} O_1\phi$  e  $\vDash_w^{\mathbf{M}} O_1\psi$ . Portanto,  $A = \{v: wRv \text{ e } \vDash_v^{\mathbf{M}} \phi\} \in E_1(w)$  e  $B = \{v: wRv \text{ e } \vDash_v^{\mathbf{M}} \psi\} \in E_1(w)$ . Porém,  $A \cap B = \{v: wRv \text{ e } \vDash_v^{\mathbf{M}} \phi \text{ e } \vDash_v^{\mathbf{M}} \psi\} \in E_1(w)$ . Logo,  $\{v: wRv \text{ e } \vDash_v^{\mathbf{M}} \phi \wedge \psi\} \in E_1(w)$ . Logo,  $\vDash_w^{\mathbf{M}} O_1(\phi \wedge \psi)$ . Q.E.D.

*Proposição 17:* Não é o caso que  $\vDash_{\text{LDPE}} (O_2\phi \wedge O_2\psi) \rightarrow O_2(\phi \wedge \psi)$

*Demonstração:* Um modelo  $\mathbf{M}$  de LDPE em que há três mundos possíveis  $w1$ ,  $w2$  e  $w3$  tais que  $R[w1] = \{w2, w3\}$ ,  $\vDash_{w2}^{\mathbf{M}} \phi$ ,  $\vDash_{w2}^{\mathbf{M}} \neg\psi$ ,  $\vDash_{w3}^{\mathbf{M}} \neg\phi$ ,  $\vDash_{w3}^{\mathbf{M}} \psi$ , e  $E_2(w1) = \{R[w1], \{w2\}, \{w3\}\}$ , é um contraexemplo. Q.E.D.

**Considerações finais.** Apresentei, aqui, uma possibilidade de ataque ao problema da derivação de uma contradição a partir de um dilema moral: duas noções enfraquecidas de obrigação. Para uma delas,  $O_1$ , o Princípio de Obrigação Conjunta é válido, mas para a outra,  $O_2$ , o Princípio de Obrigação Conjunta não é válido. Isso não exigiu um ambiente no qual há modalidades de distintas naturezas – alética e deôntica. A outra possibilidade de ataque ao problema da

derivação de uma contradição a partir de um dilema moral – a rejeição do Princípio de Kant – exige o tratamento da questão em um ambiente no qual há, ao menos, modalidades aléticas e deônticas.

Não foi discutida a questão se o Axioma D, que pode ser expresso como consistência deôntica em termos exclusivos da modalidade de obrigação  $(\neg(O\phi \wedge O\neg\phi))$ <sup>14</sup>, é válido quando substituimos a obrigação usual pelas novas noções de obrigação. Mas essa questão pode ser facilmente respondida: para  $O_1$  o Axioma D é válido, porque a interseção de elementos pertencentes ao filtro também pertence ao filtro e o filtro é *próprio*, e para  $O_2$  o Axioma D não é válido, porque falta, exatamente, a condição que faz de uma família fechada superiormente um filtro. Exigir o atendimento do Axioma D requer outra estrutura, na qual, em acréscimo às condições de uma família fechada superiormente se acrescentasse a seguinte condição para os mundos possíveis  $w$  de um modelo: se  $A \in E_2(w)$ , então  $R[w] - A \notin E_2(w)$ .

A técnica aqui apresentada permite um amplo tratamento em todos os setores nos quais se exige um tratamento lógico não usual de modalidades. Ela permite, por exemplo, um tratamento formal de parte da retórica, pois, como afirma Aristóteles, a retórica é o domínio daquilo que vale na maioria dos casos, e isso não pode ser expresso por quantificadores ou modalidades usuais. Isso, porém, é tema para outro trabalho.

Artigo recebido em 06.07.2013, aprovado em 15.12.2014

---

<sup>14</sup> Não se deve confundir a consistência deôntica com uma não contradição de material deôntico  $(\neg(O\phi \wedge \neg O\phi))$ , caso contrário o próprio problema aqui tratado – a derivação de uma contradição a partir de um dilema moral – perde o seu sentido.

**Referências**

BRINK, D.O. “Moral conflict and its structure”. *Philosophical Review*, v. 103, n. 2, 1994: 215-247.

GOMES, N.G. “Um panorama da lógica deôntica”. *Kriterion: Revista de Filosofia*, v. 49, p. 117, 2008: 9-38.

GRÁCIO, M.C.C. “Lógicas moduladas e raciocínio sob incerteza”. Tese de Doutorado em Filosofia. UNICAMP, 1999.

ROSS, W.D. *The right and the good*. Oxford: Clarendon, 1930.

SAUTTER, F.T. “O argumento ontológico gödeliano para a existência de deus”. Tese de Doutorado em Filosofia. UNICAMP, 2000.

**CAUSAS SEM LEI E LEIS SEM CAUSA  
NA EXPLICAÇÃO BIOLÓGICA**

**CAUSAS SIN LEY Y LEYES SIN CAUSA  
EN LA EXPLICACIÓN BIOLÓGICA**

**CAUSES WITHOUT LAW AND LAWS WITHOUT CAUSE  
IN BIOLOGICAL EXPLANATION**

**Gustavo Caponi**

Professor da Universidade Federal de Santa Catarina  
E-mail: [gustavoandrescaponi@gmail.com](mailto:gustavoandrescaponi@gmail.com)

Natal (RN), v. 20, n. 34  
Julho/Dezembro de 2013, p. 19-54

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

**Resumo:** O esforço por delimitar a noção de *lei causal* leva à concepção experimental da causação; e essa concepção - que mostra a noção de causalidade como independente da noção de lei - permite mostrar por que certos enunciados que foram candidatados a leis da Biologia, não podem ser considerados leis causais. Mas essa mesma forma de pensar a causação também permite entender como é que nessas disciplinas podem existir explicações causais que não estão apoiadas em leis de natureza causal. Quer dizer: delimitando a noção de *lei causal*, chegamos a uma ideia de causação que ajuda a reconhecer o caráter causal dessas explicações não-nomológicas que caracterizam a algumas disciplinas biológicas.

**Palavras chave:** causa; explicação biológica; explicação causal; lei causal; lei consequencial.

**Resumen:** El esfuerzo por delimitar la noción de *ley causal* conduce a la concepción experimental de la causación; y esa concepción - que muestra a la noción de causalidad como siendo independiente de la noción de ley - permite mostrar por qué ciertos enunciados que han sido candidateados a leyes de la Biología, no pueden ser considerados leyes causales. Pero esa misma forma de pensar la causación también permite entender cómo es que en esas disciplinas pueden existir explicaciones causales que no están basadas en leyes de naturaleza causal. Es decir: delimitando la noción de *ley causal*, llegamos a una idea de causación que ayuda a reconocer el carácter causal de esas explicaciones no-nomológicas que caracterizan a ciertas disciplinas biológicas.

**Palabras clave:** causa; explicación biológica; explicación causal; ley causal; ley consequencial.

**Abstract:** The attempt to define the notion of *causal law* leads to the experimental conception of causation, and that idea - showing the notion of causality as being independent of the notion of law - allows showing why some statements that have been regarded as laws of biology, cannot be considered causal laws. But this way of

think in causation, also allow understanding how, in those disciplines, can be formulated causal explanations that are not based on causal laws. That is, defining the notion of causal law, leads to a notion of causation that helps recognize the causal nature of these non-nomological explanations that characterize certain biological disciplines.

**Keywords:** cause; biological explanation; causal explanation; causal law; consequence law.

Cuando se discute la existencia de leyes en Biología Evolucionaria, y en otras disciplinas biológicas como la Ecología, lo que verdaderamente inquieta no es la universalidad de los conocimientos producidos en esos dominios de investigación. Lo que ahí más importa, es saber si esas ciencias permiten, o no, la formulación de genuinas explicaciones causales; es decir: explicaciones que hagan imputaciones causales *debidamente* amparadas en enunciados nomológicos. Lo queramos o no, todo ese tópico está todavía enmarcado por la persistente sombra del modelo nomológico-deductivo de explicación (cf. Woodward, 2003, p.4); y aunque este modelo pueda contemplar la existencia explicaciones no-causales fundadas en leyes de esa misma condición (Hempel, 1979[1965], p.347), es la concepción nómica de la causalidad y de la explicación causal – también imbricada en ese modo de entender la explicación –, la que hace que la cuestión de las leyes biológicas resulte acuciante. Cabe homologar la nomicidad a alguna forma de universalidad asociada con funciones teóricas relevantes que pueden ser distintas de la explicación causal, y en ese caso no faltarán ejemplos de leyes biológicas capaces de articular explicaciones nómicas no-causales; pero eso no zanja la cuestión que motiva toda la discusión.

El *Principio de Selección Natural* sirve para entender lo que estoy planteando: si se acepta el saber biológico actual, cuesta pensar en la existencia de seres vivos para los cuales ese principio no rija; y también es indudable que él desempeña un papel crucial, de unificación y articulación conceptual, al interior de la Teoría de la Selección Natural. Sólo eso, dirían algunos, ya justifica reconocerle

el estatuto de *ley*; que es lo que hicieron autores como Brandon (1996, p.51), Ginnobili (2010, p.50) y Casanueva (2011, p.181). El problema, sin embargo, estaría en saber si ese principio constituye una genuina ley causal; porque parecería que, de no ser así, el carácter causal de las explicaciones seleccionales podría ser cuestionado.

Por eso, para decidir sobre ese punto, lo que realmente interesa es la propia noción de *ley causal*, no el simple estatuto de la *nomicidad*; y será la clarificación de esa primera noción lo que inicialmente me ocupará. Pero ese análisis me llevará hasta un modo de entender la *causalidad* que es distinto de la concepción nomológica de dicha noción. Aludo a la *concepción experimental de la causación* sustentada por autores como Von Wight y Woodward. Esa concepción – que muestra a la noción de *causalidad* como siendo independiente de la noción de ley – permite delimitar la idea de *ley causal*; y también permite mostrar por qué es que ciertos enunciados, alguna vez candidateados a leyes de la evolución, o de la Ecología, no pueden ser considerados leyes causales. Pero es esa misma forma de pensar la causación la que permite entender cómo es que en esas disciplinas pueden existir explicaciones causales que no están basadas en leyes de naturaleza causal. Es decir: delimitando la noción de *ley causal*, llegamos a una idea de *causación* que ayuda a reconocer el carácter causal de esas explicaciones no-nomológicas típicas de algunas disciplinas biológicas.

**Leyes causales y leyes consecuenciales.** Cuando referida al caso particular de la Biología Evolucionaria<sup>1</sup>, la idea de que no existen leyes propias de las ciencias biológicas, ha sido algunas veces

---

<sup>1</sup> La tesis según la cual no existen leyes específicamente biológicas fue inicialmente sostenida por John Smart (1963); y retomada más tarde por John Beatty (2006[1995]), que se transformó en la referencia habitual a la hora de mencionarla (El Hani, 2006, p.29). Otros, como Mayr (1985), se limitaron a afirmar la inexistencia de *leyes de la evolución*; infiriendo de esa inexistencia, el carácter idiográfico, no-nomotético, de la Biología Evolucionaria. Al respecto de la inexistencia de leyes en el caso específico de la Biología Evolucionaria, véase: Gayon (1993, p.56); Lorenzano (2007, p.187); y Diéguez (2012, p.142).

rechazada, o relativizada, exhibiéndose como contraejemplo, fórmulas de la Genética de Poblaciones. Esta que Patrice David y Sarah Samadi (2000, p.27) presentan en *La théorie de l'évolution*, podría cumplir esa función: “ $dp/dt = p (w_A - W)/W$ ”. Ahí, nos explican los autores:  $p$  vendría ser la frecuencia de un fenotipo A en una población de organismos asexuados en donde no se dan procesos de deriva genética;  $dp/dt$  sería el cambio de esa frecuencia a lo largo de una serie finita de generaciones;  $w_A$  la aptitud de A; y  $W$  una constante igual al valor selectivo medio de la población. Traducido al *sublunar*, lo que esa fórmula nos dice es que la frecuencia de un fenotipo al seno de cualquier población que cumpla con las condiciones especificadas, aumentará en la misma medida en que el valor selectivo de dicho fenotipo supere al valor selectivo promedio de todos los otros fenotipos presentes en esa misma población.

Fórmulas como ésta, cuya aplicación no se limita a un lugar o momento particular (Sober, 1993, p.16), “tienen el formato *si-entonces* que asociamos con las leyes científicas” (Sober, 1993, p.15); y, cuando enunciadas en lenguaje algebraico, ellas establecen relaciones matemáticas constantes entre magnitudes que configuran *clases naturales*. Tal vez por eso, su simple presentación – conforme Michael Ruse (1979a, pp.53-5) llegó creer – parece cerrar toda discusión sobre las leyes de la Biología Evolucionaria (cf. Lorenzano, 2011, p.63). Esas leyes, se diría, están ahí, ante nuestros ojos (cf. SOBER, 1997); y toda la polémica sobre su existencia habría obedecido a la cándida ignorancia de los filósofos. Desconociendo esos rigurosos formalismos de la Genética de Poblaciones, habríamos pensado que la Biología Evolucionaria se limitaba al colorido anecdotario adaptacionista y a las genealogías filogenéticas. Tenemos que evitar, sin embargo, que el rigor matemático nos intimide, y deslumbre, haciéndonos perder de vista algo ya apuntado al inicio: lo que está verdaderamente en juego cuando se discute sobre las leyes de la Biología Evolucionaria, es si en esa ciencia hay, o no hay, leyes causales como el *Principio de Arquímedes* o el *Principio de gravitación*.

Mostrar cómo la descripción de un evento particular se encuadra en un marco teórico más general, y en un conjunto previo de evidencias, es algo que con todo derecho puede ser considerado

como una explicación. Hace ya mucho tiempo, Morris Cohen (1931, p.150) afirmó que el *Principio de Causalidad* es sólo una aplicación, o una especificación, de lo que él llamaba *Principio de Razón Suficiente*: “toda cosa está relacionada de manera definida con otras cosas definidas, de forma tal que su naturaleza plena no se revela si no es por su posición y sus relaciones dentro del sistema”; y pensando así puede decirse que la explicación causal es sólo un tipo particular de explicación: indicar la posición que un objeto tiene dentro de un sistema mayor, estableciendo las relaciones que el mismo guarda con otros componentes de ese mismo sistema, también puede considerarse una explicación aun cuando esas relaciones no sean causales.

Cuvier (1992[1812], p.97) afirmaba que “todo ser organizado forma un conjunto, un sistema único y cerrado, cuyas partes se conectan mutuamente y concurren a la misma acción definitiva por una reacción recíproca” (cf. Caponi, 2008a, p.46); y ese *Principio de la Correlación de los Órganos*, que no era una *ley causal* relativa a la sucesión temporal de los fenómenos, sino una *ley de coexistencia* (cf. Boutrox, 1950[1893], p.92; Cassirer, 1944, p.165), permitía dar por *explicada* cualquier diferencia particular en la morfología de dos seres vivos, correlacionándola funcionalmente, pero no causalmente, con otras diferencias más o menos importantes en el resto de la organización de esos mismos seres vivos (cf. CAPONI, 2008b, p.174). Dependiendo del marco teórico de referencia y de los objetivos teóricos que persigamos, una explicación satisfactoria, que dé razón suficiente de un fenómeno situándolo dentro de un sistema de referencia que lo torna inteligible, que lo *determina* (BUNGE, 1961, pp.30-1), puede no ser causal.

Además, en la medida en que ese marco teórico contenga enunciados pasibles de ser considerados leyes – conforme algún criterio aceptable de nomicidad – diremos que se trata de una explicación nomológica; y el propio *Principio de la Correlación de los Órganos* podría ser un buen ejemplo de ello. Pero, si se asume que existen leyes y explicaciones nomológicas no-causales (*ver nota 1*), la simple constatación de la ocurrencia de esa operación de subsunción, no certifica que ahí estén implicadas leyes de carácter causal. Esas subsunciones teóricas, aunque nomológicamente estructuradas, pueden no ser causales; y creo que ese es el caso de

cualquier explicación cuyo explanans esté exclusivamente integrado por esas fórmulas de la Genética de Poblaciones cuya nomicidad Sober ha reivindicado y por datos relativos a las variables por ellas aludidas. Dichas leyes no son causales, y esa condición se transmite a las explicaciones que las mismas, por sí solas, permitan delinear.

Esas fórmulas de la Genética de Poblaciones sólo permiten proyectar, o calcular, los efectos de fuerzas cuya actuación sólo se presupone y cuyo origen se deja para ser explicado por factores sobre los cuales ellas nada dicen. Y ahí, en ese silencio, se denuncia su carácter no-causal. Dichas fórmulas permiten dimensionar la intensidad de una fuerza – que puede ser la selección natural o la deriva génica – suministrando una medida y/o proyección de sus efectos o consecuencias. Pero ellas nada dicen sobre la conformación de tales fuerzas; aunque sí nos dejen ver, con una precisión que sin ellas sería inexequible, hasta dónde dichos agentes causales pueden llevarnos, y en qué lapso de tiempo lo harán, una vez que ellas existan. Por eso puede compararse esas leyes con simples reglas de cálculo o de inferencia.

Sober (1997; 2011) llega incluso a sostener que ellas son válidas a priori. Pero, en la medida en que la validez de esas leyes, y su propia capacidad predictiva, dependen de teorías que no carecen de contenido empírico, esa caracterización podría ser cuestionada. Lo importante, en todo caso, es que las proyecciones o cálculos que esas leyes permiten hacer, distan largamente de ser triviales; y es por eso que el valor cognitivo de esas fórmulas tampoco es nulo. En eso Sober (1984, p.80) tiene toda la razón. Pero, el hecho de que una inferencia, o cálculo, sea teóricamente relevante, no prueba que él ponga en evidencia relaciones causales; y ahí sí Sober (2011, p.18) se equivoca. No decimos que los términos de una operación matemática causen el resultado que de ella se deriva: por compleja que esa operación sea; por ardua que haya sido su resolución; y por poco obvio que pueda parecernos el resultado final. Y eso también vale para los cálculos a los que dan soporte las fórmulas de la Genética de Poblaciones.

La fórmula “ $dp/dt = p (w_A - W)/W$ ” que mencionamos más arriba, ilustra lo que estoy diciendo. Esa fórmula establece que la frecuencia de un fenotipo al seno de cualquier población que cumpla con ciertas condiciones bien delimitables, aumentará en la

misma medida en que el valor selectivo [ $w_A$ ] del fenotipo A supere al valor selectivo promedio [ $W$ ] de todos los otros fenotipos presentes en esa misma población. Pero ahí nada se indica sobre qué es lo que define la diferencia que puede existir entre  $w_A$  y  $W$ : nada se dice sobre cómo se genera esa presión selectiva y por qué es que ella tiene la intensidad que efectivamente tiene. Es decir: se nos está dando una proyección de lo que ya ocurre, pero nada se nos dice sobre cómo se configuró la fuerza que lo está haciendo ocurrir; y esta otra *ley*, cuyo ejemplo clásico es el de la anemia falciforme, opera de la misma forma: *La frecuencia F en una población P de un alelo recesivo r [letal en el homocigoto], es directamente proporcional a la aptitud w, en P, del heterocigoto Rr.* La causa ahí actuante es una presión selectiva favorable al *heterocigoto* Rr sobre la cual nada se dice. Sólo se indica el efecto que la  $w$  de Rr tendrá en la F de r.

Y algo semejante ocurre cuando proyectamos el incremento transgeneracional, al interior de una población, de la frecuencia de un alelo A cuyo valor selectivo [ $w_A$ ] ya es conocido. Dada una presión selectiva que confiere un valor selectivo  $w_A = 0.6$  a un alelo A que antes de aparecer esa presión selectiva tenía una frecuencia de 0.1 en la población analizada, y dado también cierto conocimiento sobre el carácter recesivo o dominante de A, se puede calcular durante cuántas generaciones consecutivas de esa población deberían mantenerse esas condiciones para que, así – *ceteris paribus*: sin la interferencia de otras presiones selectivas, de procesos de emigración, o de deriva génica –, la frecuencia de A llegue a ser de, supongamos, 0.5. He ahí un tipo cálculo, dicho sea de paso, que, si no tiene valor cognitivo, puede todavía tener alguna utilidad económica.

Una estimativa de esa naturaleza puede permitirnos prever la cantidad de temporadas de apareamiento y cría que habrá que esperar para que la frecuencia de un alelo al interior de un rebaño vacuno – que está sometido a una presión selectiva [artificial] cuya intensidad nosotros mismos estamos determinando – llegue a un nivel que estemos considerando satisfactorio o deseable. Pero importa subrayar que ese número de generaciones no es otra cosa que un modo diferente, aunque no cognitivamente indistinto, de expresar, y de extrapolar, un valor selectivo que somos nosotros los

que lo estamos determinando. Ese cálculo, para decirlo de otro modo, sólo permite sopesar mejor cuál es la intensidad de nuestra intervención selectiva (cf. Cordellino & Rovira, 1987, pp.123-5); que es la causa ahí operante. Pero esa medición nada dice sobre por qué es que nuestra presión selectiva tiene la intensidad que tiene y por qué ella favorece al alelo que está favoreciendo. En este caso, esas causas se esconden en las exigencias del mercado, en las deliberaciones de los criadores sobre cómo responder a esas exigencias, y hasta de sus condiciones económicas y su prisa para hacerlo. Cosas, todas esas, de las que nuestro cálculo no habla.

Pero lo que ocurre en ese caso también ocurre con ciertos cálculos de naturaleza puramente física. Tal podría ser la estimativa sobre la distancia que recorrería un cuerpo en treinta minutos, si él se mantuviese en la misma velocidad media que le permitió recorrer cien metros en un minuto. Ese cálculo también podría ser cognitivamente muy relevante: podría permitirnos prever, y hasta evitar, una coalición. Pero, en términos de contenido empírico, sólo estaríamos reiterando el dato de una velocidad ya conocida; y, en términos de conocimiento causal, nada estaríamos diciendo. Es decir: nada diríamos sobre cómo se originó la fuerza que le imprimió esa velocidad al móvil aludido. Cosa que no ocurre cuando, usando el *Principio de Arquímedes*, calculamos el empuje que una bola de un decímetro cúbico va a padecer si inmersa en un líquido cuyo peso específico es de un kilogramo fuerza por decímetro cúbico.

Claro: ese principio de la Hidrostática sí es una ley causal. Él enuncia, con toda precisión, cómo es generada esa fuerza llamada ‘empuje’, y también cuáles son los factores que determinan su intensidad. Cosa que contrasta notoriamente con el *silencio causal* que encontramos en una fórmula que permite calcular el incremento de la frecuencia de un alelo considerando una aptitud predefinida. Esa fórmula, como ya dije, sólo nos da a conocer las consecuencias de una causa, o de una fuerza, que ya está actuando. Pero, diferentemente del *Principio de Arquímedes*, ella nada dice sobre cómo esa fuerza se originó; y es esa causa la que está haciendo que las cosas ocurran.

La aptitud, en el sentido de ese éxito reproductivo de un alelo que usualmente se representa con una  $w$  – y no en el sentido

ecológico del término (cf. Rosenberg, 1985, p.157), que ya es otra cosa (Rosenberg, 2006, p.176; Caponi, 2013a, p.110) – supone una presión selectiva actuante, y es esa presión selectiva que va a determinar no solamente esa aptitud que sirve de base para nuestro cálculo, sino también todas las consecuencias que a partir de allí queramos inferir. La presión selectiva es el verdadero agente causal, pero no existen leyes que predeterminen las variables, y la conjugación entre esas variables, que van a determinar dicha presión. Es decir: no hay leyes que establezcan, en general, para cualquier linaje de seres vivos, sea cual sea la circunstancia que le toque en suerte, la naturaleza de los factores, y el modo de conjugación entre ellos, que habrá de determinar las presiones selectivas a la que él pueda quedar sometido (Sober, 1984, p.51; Brandon, 1990, p.15).

Sí hay, en cambio, una fórmula – el *Principio de Arquímedes* – que establece las variables – peso específico del líquido y volumen del cuerpo –, así como la conjugación entre ellas, que redundará en el empuje. Y también hay una fórmula – el Principio Gravitacional:  $f = k (m \cdot m' / d^2)$  – que nos indica cómo se constituirá una fuerza gravitacional y cuál será su magnitud: dos masas cualesquiera se atraen con una fuerza directamente proporcional a su producto e inversamente proporcional al cuadrado de las distancias que las separa<sup>2</sup>. Pero, insisto, no hay leyes causales que rijan la configuración y la intensidad de las presiones selectivas; y esa es la ausencia que verdaderamente defrauda a los que se aproximan a la Teoría de la Selección Natural con presunciones más o menos hempelianas, sobre la naturaleza de la explicación causal.

En Biología Evolucionaria sólo hay fórmulas para calcular qué ocurre cuando factores como presiones selectivas, deriva génica, o constricciones ontogénicas, ya están operando. Ésa es, por otra parte, la verdadera diferencia que hay entre lo que Sober (1984, pp.58-9; 1993, pp.20-1) llama *source laws* y eso que él denomina *consequence laws* (cf. Moya, 1989, p.126). El *Principio de Arquímedes* y el *Principio Gravitacional* son *source laws* porque dan cuenta del origen, de la fuente, de la constitución, de una fuerza; y también nos indican la intensidad que la misma habrá de tener. Las

---

<sup>2</sup> La 'k' de la fórmula denota la constante gravitacional, establecida empíricamente.

fórmulas de la Genética de Poblaciones, mientras tanto, son puras *consequence laws*. Dada una fuerza que ya está actuando, esas *consequence laws* permiten calcular o proyectar los efectos, las consecuencias, que la acción de esa fuerza habrá de producir; tal como se calcula la distancia a ser recorrida en un determinado lapso de tiempo por un cuerpo cuya velocidad ya es conocida.

Pero, así como en este último caso podemos desconocer por completo cuáles son los factores que determinan esa velocidad, en el caso de la extrapolación trans-generacional de la aptitud, también podemos desconocer por completo cuáles son las causas de ese éxito reproductivo. Aun cuando, vale siempre decirlo, sin esos factores, eventualmente ignorados pero nunca inexistentes y en principio siempre cognoscibles, no habría éxito reproductivo; ni tampoco velocidad. Las leyes de la Genética de Poblaciones dejan afuera una parte muy importante de los fenómenos por ellas correlacionados; y cuando lo que está en juego es la aptitud, lo que ellas dejan de considerar son las propias presiones selectivas: la miríada de conjugaciones entre variantes fenotípicas en pugna y factores ecológicos, que redundan en el mayor o menor éxito de un alelo o de un estado de carácter.

Las *consequence laws*, es verdad, también permiten medir la intensidad de una fuerza en virtud de sus efectos. El rigor de una presión selectiva puede ponderarse en virtud de las diferencias de éxito reproductivo entre alelos, o entre estados alternativos de un carácter, que ella genera. Como también la fuerza que está acelerando un cuerpo puede calcularse en función de la velocidad que ese cuerpo alcanza. Pero, en ambos casos, el cálculo realizado es sólo la medición de una fuerza en virtud de los efectos que ella produce. No hay allí, otra vez, ninguna explicación sobre cómo se originaron esas fuerzas; ni tampoco tiene por qué existir en tales ponderaciones cualquier indicación, o conjetura, sobre la fuente de esa presión, o de esa aceleración.

En este sentido, las *consequence laws* pueden parecerse, aunque sólo parcialmente, a una fórmula que permita calcular la densidad de un líquido en virtud del empuje que él genera en un cuerpo cuyo volumen es conocido; y nadie dudaría ni de la universalidad estricta, ni de la capacidad de resolver condicionales contrafácticos de esa fórmula, que podría servir como principio de funcionamiento

de un densímetro. Pero tampoco nadie querría afirmar que el cociente del empuje por el volumen del cuerpo que lo padece, explique causalmente la densidad del líquido en el que dicho volumen está inmerso. Esa fórmula sólo nos permite determinar el valor de uno de los componentes (la densidad de un líquido) de una fuerza (el empuje), en virtud del conocimiento del otro componente (el volumen del cuerpo) de dicha fuerza. Pero, diferentemente de una mera *consequence law*, ella es la conversión directa de una genuina *source law* ya bien establecida; cosa que no ocurre en el caso de las fórmulas de la Genética de Poblaciones. Y ése es límite de la analogía.

En realidad, la expresión 'consequence law' podría ser traducida por 'ley consecucional'; y la expresión 'source law' podría ser sumariamente sustituida por 'ley causal'. Hacer esto, sin embargo, pone en evidencia que el recurso que Sober hace a esa distinción aporta bastante poco a lo que, conforme dije, realmente está en juego, y más preocupa, cuando se discute sobre la existencia de leyes en Biología Evolucionaria. Oponer, simple y llanamente, las leyes causales de la Física a las leyes no causales, o consecucionales, de la Genética de Poblaciones, sería una forma más de subrayar que, si consideramos que toda explicación causal supone una ley causal, entonces el carácter causal de las explicaciones evolutivas resulta problemático.

Aunque, también hay que decir que, si la formulamos con toda claridad, sin subterfugios, la distinción de Sober acaba resultando, al final de cuentas, bastante útil. Ella sirve, justamente, para hacernos ver – sin restarle importancia – esa diferencia que existe entre las leyes causales de la Física y esas fórmulas universales *si-entonces* que encontramos en la Genética de Poblaciones y en otras disciplinas biológicas. Porque, importa decirlo, no es sólo en la Genética de Poblaciones que encontramos esas leyes biológicas de carácter consecucional. La Ecología también puede darnos ejemplos de ellas. Tal el caso de aquella que suele denominarse *ley del área*; y que recientemente Marc Lange (2005, p.398) ha reivindicado como ejemplo de enunciado nomológico específicamente biológico.

**Otras leyes consecuenciales.** Dicha ley, no quiero negarle la jerarquía nómica, afirma que, dado un grupo taxonómico representado en una región, la cantidad de especies de ese grupo presentes en dicha región será directamente proporcional al área total de esa región (Dodds, 2009, p.22). Si en una isla, o continente, hay felinos del género *Panthera*, la posibilidad de que ahí haya más de una especie de ese género, será directamente proporcional al tamaño de esa isla, o de ese continente. Pero sin poner en duda, como acabo de decir, que ese enunciado sea en efecto una ley, creo que corresponde considerarlo, según también ya dije, como una ley consecencial. Porque, aunque mucho menos trivial, ese enunciado se parece, en su forma, a esta generalización perogrullesca: “Cuanto mayor sea la secuencia de generaciones a lo largo de la cual una presión selectiva actúe a favor de un alelo A dentro de una población P, mayor será el incremento de la proporción de A en P”.

Formalmente hablando, la *ley del área* tampoco deja de asemejarse con esta otra fórmula consecencial, también definitivamente perogrullesca: “la distancia recorrida por un móvil es directamente proporcional al tiempo que dura su desplazamiento”. Y hasta podría pensarse que ella parece más a esta segunda perogrullada que a la primera. A primera vista, ni la *ley del área*, ni la correlación entre tiempo de desplazamiento y distancia recorrida, hacen la más mínima referencia a un agente causal. En la primera fórmula, en cambio, todavía se alude a una causa actuante, y causalmente explicativa, que es la presión selectiva. Pero lo que en este último caso se enuncia es la relación entre el número de generaciones y el incremento en la frecuencia de un alelo; y eso es sólo una proyección de los efectos del accionar de un agente causal sobre cuya configuración, vuelvo sobre lo dicho, nada se indica. Lo cierto, sin embargo, es que, si miramos mejor, veremos que la *ley del área* también supone el accionar de un factor causal sobre cuya constitución ella enmudece.

La correlación entre distancia recorrida y tiempo, no hace ninguna referencia a una causa actuante porque ella hasta puede no existir: esa correlación también se cumple en el caso del movimiento rectilíneo uniforme. El movimiento, o se considera como un estado primitivo que responde al Principio de Inercia, o se considera como causado por una fuerza aceleradora. Queda claro,

además, que el tiempo a lo largo del cual un movimiento ocurre, no es su causa; como tampoco lo es la distancia recorrida. Permitir que un desplazamiento dure más, dejando que el móvil llegue más lejos, removiendo de su trayectoria obstáculos que puedan detenerlo, no es, ni causar ese movimiento, ni *causar* la distancia que él recorre en un determinado lapso de tiempo. Ese movimiento, conforme dije, o es un estado inercial u obedece a una fuerza sobre la que no estamos actuando al quitar esos posibles obstáculos. Es esa fuerza la que, de existir, constituye su causa. La correlación entre la distancia a ser aun recorrida y la duración estimada del desplazamiento, sólo proyecta hacia el futuro lo que resulta de una velocidad ya conocida pero no causalmente explicada. Por eso es un enunciado consecuencial y no causal.

La *ley del área*, por su parte, tampoco correlaciona espacio con diversidad intra-taxón de una forma verdaderamente causal. Ella no llega decir, y no podría decirlo, que el espacio produce diversidad. Pero ella sí presupone la acción de factores causales que resultan en esa diversidad y cuyo factor limitante más general es el área geográfica. La diversidad de formas vivas que existe en una región, depende, en efecto, de muchos factores; y la mayoría de ellos son más difíciles de dimensionar que la superficie de esa área geográfica. La diversidad de nichos ecológicos posibles sería uno de esos factores limitantes complejos; y ciertas características de los taxones allí presentes también podrían ser muy importantes a la hora de explicar el grado de biodiversidad intra-taxón allí registrado: puede haber taxones más propensos a especiar que otros. Aun así, la incidencia de todos esos factores continuará estando limitada por el área geográfica. Permaneciendo ellos contantes, la superficie aparecerá como la clave de muchas diferencias.

Idealicemos un ejemplo de eso: dos islas volcánicas geológicamente recientes, una mucho mayor que la otra, de clima y suelo prácticamente idénticos, de topografías análogas, y cuya distancia del continente desde el cual llegaron las especies que las pueblan, es casi la misma. Sólo que una, la menor, está más al oeste y la otra, la mayor, está más al este. Pero sobre la misma latitud; y sin que esa diferencia de longitud entre ambas, que no es poca y obstaculiza las migraciones entre ellas, redunde en diferencias

meteorológicas significativas. Ahí, casi con seguridad, podríamos encontrar alguna buena ilustración de la *ley del área*: si en ambas islas hay pinzones del género *Geospiza*, es muy posible que haya más especies de ese taxón en la isla mayor. Lo que no creo, sin embargo, es que citemos al tamaño de la isla mayor como causante de esa mayor diversidad. El mayor tamaño de la isla, diremos en todo caso, permitió esa mayor diversidad; como la mayor duración de un desplazamiento permitió que la distancia recorrida por el móvil también fuese mayor.

Quiero decir: no pensaremos que la fuerza, o el conjunto de factores, que produjo la mayor diversidad de pinzones haya sido la simple disponibilidad de mayor superficie a ser ocupada. La *ley de área* no nos hace correlacionar espacio y diversidad en la misma forma en que el *Principio de Arquímedes* nos hace correlacionar el volumen de un cuerpo y el empuje que el mismo padece al sumergirse en un líquido. La *ley del área* sólo supone que ciertas fuerzas o factores usualmente actuantes en la naturaleza, pueden tener un efecto más pronunciado si hay más espacio disponible para soportar esa diversidad. El espacio es un limitador general de los fenómenos biológicos y donde esa limitación es menor, las fuerzas causantes de la diversidad pueden producir efectos mayores. Siendo por eso, por aludir sólo a los efectos de una fuerza no referida por ella, que la *ley del área* es una generalización consecuencial y no una generalización causal.

Como sería el caso, además, de una posible y plausible *ley del tiempo*: una ley que nos dijese que cuánto más antigua es la ocupación de un continente, o isla, por parte de algunas especies de un taxón cualquiera, mayor será la diversidad de especies de dicho taxón que encontraremos en esa misma región. Ahí, como también ocurre con la *ley del área*, los factores causales a los que podemos imputar ese incremento de la diversidad pueden adscribirse a dos conjuntos con varias intersecciones entre sí. Unos son los factores a los que Darwin aludió al formular su *Principio de Divergencia*; y los otros son los factores responsables por lo que se conoce como una de las *leyes de Jordan*: “los parientes más cercanos de una especie se encuentran inmediatamente adyacentes a ella, pero aislados por una barrera geográfica” (LINCOLN *et al*, 2009, pp.351-2).

A primera vista, esta última *ley* parece operar en contra de la *ley del área* y de la *ley del tiempo*. Pero no es así: las barreras geográficas suelen romperse o eventualmente saltarse; y es por la propia *ley de Jordan* que puede inferirse que entre las especies migrantes habrá, muy probablemente, especies emparentadas con aquellas que ya habitaban en la región receptora adyacente a su región de origen. Así, cuánto más tiempo transcurra, más eventos de migración de especies emparentadas podrán darse; y ese efecto de la *ley de Jordan* podrá adicionarse a los efectos previstos por Darwin (1859, p.111 y *ss*) en su *Principio de Divergencia*, que también tienden a acentuarse con el tiempo. Por eso, en la medida en que haya espacio para ello, la diversidad intra-taxón tenderá a crecer conforme el tiempo transcurra.

Pero hay más: los fundamentos de la *ley del área* no terminan ahí. La disponibilidad de espacio no sólo permite que los factores diversificantes de la fauna y la flora actúen y profundicen sus efectos. Esa disponibilidad también ayuda a que los efectos de esa diversificación no se vean contrabalanceados por las extinciones. Las poblaciones pequeñas están más expuestas a la extinción que las mayores; y, habiendo poco espacio, las poblaciones tienden a ser menores, quedando más expuestas a esa eventualidad (DODDS, 2009, p.49). Así, en áreas mayores, la biodiversidad alcanzada, de la forma que fuere, tiende a preservarse más que en áreas menores. La *ley del área*, quiero decir, no es una simple generalización accidental y contingente. Ella se asienta en fundamentos biológicos sólidos que dan razón de esa correlación entre espacio y diversidad. Pero, si analizamos esos fundamentos, vemos que esa correlación no es causal, sino consecuencial; y que ella supone una pléyade de mecanismos causales sobre los que nada nos informa.

Por lo menos en lo que atañe a las *Ciencias de la Vida y de la Tierra*, tiempo y espacio son causalmente inertes. No son los siglos los que erosionan la piedra: el agua y el viento lo hacen. Ni es la grandeza de la planicie la que hace que la pradera se ensanche: es la hierba, creciendo y reproduciéndose, que lo hace. Pero esos agentes necesitan de tiempo para actuar; y, en general, todas las cosas tienen que tener lugar y tiempo para ocurrir. Por eso podemos multiplicar las generalizaciones consecuenciales que correlacionen la acumulación de los efectos de ciertos factores causales con la

disponibilidad de espacio y de tiempo. Como correlacionamos la distancia recorrida por un móvil con la duración de su desplazamiento; o como correlacionamos esa duración con la ausencia, en su trayectoria, de obstáculos que detengan esa translación: *el tiempo que dura la trayectoria de un cuerpo en movimiento rectilíneo y uniforme es directamente proporcional a la distancia en la que, en dicha trayectoria, se encuentra el primer obstáculo capaz de frenarlo.*

No nos apuremos a pensar, sin embargo, que será en el *Principio de Divergencia* que encontraremos la ley causal que da sustento a esas leyes consecuenciales que serían la *ley del área* y la *ley del tiempo*. Como dije, el *Principio de Divergencia* puede ser citado como fundamento de esas *leyes menores*; pero él tampoco es una ley causal. No lo es por la simple razón de que se trata de un corolario directo de una ley que tampoco es causal, sino también consecencial. Aludo al propio *Principio de Selección Natural*; al que formulo así: *Si en una población en la cual existe lucha por la existencia, están presentes dos, o más, estados heredables de un carácter; entonces, en esa población, aquel estado de ese carácter que incremente la aptitud ecológica de sus portadores, tenderá a tornarse más frecuente que los otros estados alternativos de ese mismo carácter.*

Esta última ley, valga la expresión, establece una relación constante entre la intensidad de las presiones selectivas que puedan afectar una población y las diferencias de frecuencia entre variantes fenotípicas por ellas generadas. Pero ella nada nos dice sobre cómo se generan esas presiones selectivas. En este sentido, el *Principio de Selección Natural* puede ser comparado con la *Segunda Ley de Newton* [ $f=m.a$ ], que para Sober (1984, p.50) sería el ejemplo arquetípico de *ley consecencial*. Esa ley establece que el cambio de movimiento es proporcional a la fuerza aplicada y tiene lugar en la dirección y sentido en que esa fuerza actúa; pero ella nada indica sobre las condiciones físicas que deben cumplirse para la ocurrencia de fuerzas. Sólo dice “qué hacen las fuerzas una vez que existen” (Sober, 1984, p.50); como hace el Principio de Selección Natural con las presiones selectivas: dice qué es lo que las presiones selectivas hacen una vez que existen pero no indica cómo es que las mismas llegan a existir.

Pero lo que ocurre con el *Principio de Selección Natural* tampoco deja de ocurrir con el *Principio de Divergencia*. Según éste, si dentro de cualquier población surgen individuos hereditariamente dotados para usufructuar eficientemente cualquier recurso aún no explotado por el resto de esa misma población, dichos individuos serán premiados con mayor éxito reproductivo diferencial debido a que, durante un tiempo, ellos quedarían menos sometidos a la presión de la *lucha por la existencia*. Y será la propia selección natural la que, a continuación, premiaría cualquier acentuación de esa divergencia en la medida en que la misma permita una explotación más eficiente de esos nuevos recursos (cf. Caponi, 2011, p.49). Es decir: el *principio de divergencia* permite mostrar a la propia selección natural como un mecanismo productor de divergencia – de *cladogénesis* y no de simple *anagénesis adaptativa*; y por eso fue crucial para Darwin (cf. Caponi, 2011, p.49).

El problema es que, del mismo modo en que el *Principio de Selección Natural* nada nos dice sobre cómo se configura una presión selectiva; el *Principio de Divergencia* tampoco establece las condiciones bajo las cuales venga a ocurrir un desvío exitoso hacia la explotación eficiente de nuevos recursos. Sólo sabemos que si tal desvío ocurre, el mismo será premiado por éxito reproductivo; y que, tal caso, ese éxito reproductivo será un premio a la divergencia. Luego, *a posteriori*, como ocurre en las otras explicaciones selectivas, procuraremos reconstruir la compleja conjugación de factores ecológicos y oferta de estados alternativos de caracteres (Brandon, 1990, p.65; Caponi, 2013b, p.206) que posibilitó la configuración de una presión selectiva propicia a la bifurcación del linaje a ella sometido.

**Leyes sin causa.** No consideraré en mi análisis los ejemplos de putativas leyes específicamente biológicas presentados por Mehmet Elgin (2006). Las generalizaciones bioquímicas, o *semi-bioquímicas*, que este autor quiere hacernos reconocer como leyes propias de la Biología son meras especificaciones, aplicaciones a los seres vivos, de leyes físicas o químicas (cf. Elgin, 2006, p.130). En lo que atañe a eso, Elgin no agrega demasiado a lo que Smart (1963, p.57) ya había señalado; sólo que él propone una definición diferente, más

flexible, de qué hemos de entender por *leyes específicamente biológicas* (cf. Elgin, 2006, p.131). Pero al hacerlo no contribuye nada para la discusión que aquí nos ocupa: la existencia de ese tipo de generalizaciones nunca fue puesta en duda; y el carácter causal de las explicaciones que ellas permitían construir, en el campo de la Biología Funcional (Mayr, 1961, p.1502), siempre fue reconocido (Weber, 2004, p.32; Caponi, 2004, p.42). No importa mucho si ellas son, o no son, específicamente biológicas.

El problema sigue estando en la Biología Evolucionaria y en esos dominios de la Ecología, como la Autoecología y la Ecología Poblacional, en donde los fenómenos a ser explicados involucran interacciones biológicas y no meras transformaciones de materia y energía; como puede ocurrir en la Ecología Metabólica (cf. Folguera & Di Pasquio, 2011). Es en la Biología Evolucionaria, en la Autoecología, en la Ecología Poblacional, y en otras disciplinas biológicas cuyo lenguaje es muy distante del lenguaje de la Biofísica y de la Bioquímica, en donde parece faltar el marco nomológico que se diría necesario para la legitimación de las explicaciones causales que allí se formulan, o se pretende formular. Y es otra vez a esos campos que quiero todavía referirme para apuntar otro tipo de leyes que, sin ser causales, tampoco son consecuenciales, pero pueden llegar a ser más fundamentales que las generalizaciones que se inscriben en una de esas dos clases.

El *Principio de Hardy-Weinberg* es el primer y mejor ejemplo de lo que estoy diciendo. Según este *axioma* de la Genética de Poblaciones, si en una población perfectamente aislada e infinitamente grande, se hallan presentes dos, o más, alelos igualmente viables de un gen en una proporción definida, y esa población es de una especie de reproducción asexual o, no siendo éste el caso, existe ahí cruzamiento al azar; entonces, en ausencia de mutación, las proporciones originales de esos alelos se mantendrán constantes en todas las generaciones siguientes (cf. David & Samadi, 2000, p.26). Se trata, claro, de una situación que no puede darse en la naturaleza. Las poblaciones infinitas no existen; y las otras condiciones, sin ser imposibles, son por lo menos bastante improbables. Cada una de esas condiciones, sin embargo, tiene un sentido: excluir, para así identificar, un tipo posible de causa del cambio evolutivo.

El carácter infinito de la población excluye la deriva genética; y su aislamiento excluye la incidencia de las migraciones. La idéntica viabilidad de cada forma alternativa del gen en cuestión excluye la selección natural; y el cruzamiento al azar excluye la selección sexual. Por fin, la ausencia de mutaciones excluye la última posibilidad de cambio que restaba. Así visto, el *Principio de Hardy-Weinberg* sólo parece decir que, en ausencia de mutación, de deriva genética, de migración, y de selección sexual y natural, la proporción de dos alelos al interior de esa población se mantendrá estable. Pero eso no es nada menos que una enumeración de las causas posibles del cambio evolutivo (David & Samadi, 2000, p.26).

El *Principio de Hardy-Weinberg*, ha dicho Michael Ruse (1979, p.45), “es presentado a menudo como si fuera poco más que una trivialidad” según la cual “si no ocurre nada que perturbe a una población, entonces todo (quiere decir, la razón de los genes) permanecerá igual”. Pero, como Ruse (1989, p.30) también señala, esa aparente trivialidad recuerda a la del *Principio de Inercia*; aquella Primera Ley de Newton según la cual: *Todo cuerpo continúa en estado de reposo, o de movimiento rectilíneo y uniforme, a menos que sea compelido a cambiar dicho estado por la aplicación de una fuerza*. Y de hecho, la importancia que ambos enunciados tienen en sus respectivos dominios teóricos es equiparable. Pero, si esa analogía permite que le concedamos al Principio de Hardy-Weinberg el mismo estatuto nómico que le concedemos al Principio de Inercia (cf. Elgin, 2006, p.124), es también esa analogía la que debe hacernos entender que aquí tampoco estamos ante algo que pueda considerarse como una ley causal de la Biología Evolucionaria.

Ambos principios, como ha observado Elliott Sober (1984, p.32), establecen sendos *estados de fuerza cero* que definen qué ocurre cuando no existen fuerzas actuando; y, a partir de ahí, ambos permiten también definir el elenco de fuerzas o factores que deberán intervenir para salir de dicho estado. Es decir: el elenco de fuerzas que podrán explicar cualquier desvío de esos estados ideales que ambos principios definen. En el caso de la Mecánica ese desvío será un cambio de aceleración explicado por la aplicación de una fuerza; y en el caso de la Genética de Poblaciones ese desvío será siempre la alteración de la frecuencia relativa de un par alelos

producida por mutación, por deriva génica, por migración, o por selección natural. Pero aun delimitando, de una forma ciertamente muy genérica, la naturaleza de esos agentes de cambio; ninguno de esos dos principios nos dice cómo esas fuerzas habrán de configurarse y qué determinará su intensidad.

Un *estado de fuerza cero* establece un marco de referencia, lo que Toulmin (1961, p.57) llamaría un *ideal de orden natural* (cf. Caponi, 2012, p.23), que sólo se cumpliría en total ausencia de factores de cambio y no, lo subrayo, en la presencia de factores de cambio que se neutralicen mutuamente (cf. Caponi, 2012, p.43). Por eso se trata, justamente, de una idealización cuya importancia reside en definir un objetivo explanatorio: lo que debe explicarse causalmente es lo que se desvía de ese estado. Pero no es en ellos, no es en esos estados de fuerza cero, que está cifrada la conjugación de factores que generarán las fuerzas que de ahí nos aparten. De las leyes que establecen *estados de fuerza cero* no se infieren leyes causales, sino leyes consecuenciales; y éstas sólo nos dirán que todo desvío de tales estados tendrá una magnitud proporcional a la magnitud del influjo perturbador.

Esas *leyes de fuerza cero* nada nos dirán, insisto, de la conformación de ese influjo; y eso se aplica para otras generalizaciones biológicas cuya nomicidad también fue reivindicada en virtud de una analogía con el *Principio de Inercia*. Tal el caso del *Principio de Exclusión Competitiva*: “aquel que establece que dos especies cuyos requerimientos ecológicos son idénticos no pueden coexistir indefinidamente” (Lincoln *et al*, 2009, p.242). Marcel Weber (1999, p.83) lo presenta como una ley específicamente biológica; pero le atribuye un estatuto análogo al que tienen el *Principio de Inercia* y el *Principio de Hardy-Weinberg* (cf. El Hani, 2006, p.59)<sup>3</sup>: muchos y muy variados factores pueden preservar indefinidamente esa coexistencia entre especies de requerimientos ecológicos análogos; y lo que el *Principio de Exclusión Competitiva* nos pide es que, en cada caso, busquemos la

---

<sup>3</sup> Marcel Weber (1999, p.88) también termina diciendo que, aun siendo un estado de fuerza-cero en Ecología, el *Principio de Exclusión Competitiva* funciona como una *source law* en Biología Evolucionaria. Pero el afirma eso porque confunde al *Principio de Exclusión Competitiva* con el *Principio de Divergencia*; y éste, conforme vimos, no es una ley causal sino consecencial.

causa de esa preservación que no deja de ser un desvío de lo esperable: un apartarse del *orden natural ideal*.

Parece que cuando buscamos leyes de la Biología Evolucionaria y de la Ecología de Poblaciones, siempre nos encontramos con leyes consecuenciales o con leyes de fuerza-cero. Nunca nos topamos con las *deseadas* leyes causales. Eso le ocurrió a Michael Ruse (1979, p.44) cuando buscando la ley fundamental de la Teoría de la Selección Natural encontró al *Principio de Hardy-Weinberg*; y, además de ocurrirle a Marcel Weber con el *Principio de Exclusión Competitiva*, también le ocurrió a Peter Turchin cuando reivindicó a la *Ley de Malthus* – “Una población crecerá (o declinará) exponencialmente desde que el ambiente experimentado por todos los individuos de la población permanezca constante” (Turchin, 2001, p.18) – como siendo la Primera Ley de la Ecología de Poblaciones (cf. El Hani, 2006, p.29)

Turchin (2001, p.18) trazó una analogía entre ella y la *Primera Ley de Newton* diciendo que “ambas afirmaciones especifican el estado del sistema en ausencia de cualquier influencia que actúe sobre él”; y subscribiendo esa analogía – como también lo hace Alan Berryman (2003, p.696) – se está reconociendo que esa ley no es una *ley causal*: la *ley de Malthus* establece cómo se comportaría una población ajena a cualquier perturbación del ambiente en el que ella medra, pero nada dice sobre qué es lo que haría ocurrir esas influencias perturbadores y qué determinaría la magnitud de su intensidad y de sus efectos. Sólo podemos saber que éstos serían proporcionales a la magnitud de esos agentes perturbadores. Y lo que vale para *Ley de Malthus* también valdría para esa supuesta Primera Ley de la Biología recientemente enunciada por Brandon y McShea (2010, p.3): *en cualquier sistema evolutivo en el cual haya variación y herencia, en ausencia de selección natural, u otros factores limitantes de la diversidad y la complejidad, éstas se incrementarían* (cf. Okasha, 2010).

Por eso, aunque existen muchas buenas razones para rechazar la analogía que Brandon y McShea (2010, p.3) trazan entre esa tendencia y el *Principio de Inercia* (cf. Caponi, 2012, pp.41-3), creo que en lo que atañe al tópico aquí discutido me basta con apuntar que todo su argumento tiende a persuadirnos de que ese enunciado describe un estado de fuerza cero; y si eso fuese por ventura así,

entonces no estamos ante una ley causal. Por alguna razón, que aquí no intentaré indagar, las leyes causales de la Biología Evolucionaria y de la Ecología de Poblaciones, siguen sin mostrarse: cuando las buscamos sólo hayamos leyes consecuenciales y estados de fuerza cero. Pero eso puede ser menos grave de lo que podría creerse: si causalidad y nomicidad no están intrínsecamente correlacionadas, podemos pensar en explicaciones causales que prescindan de leyes causales que las amparen.

**El concepto de *ley causal*.** Hasta cierto punto *leyes de fuerza cero*, *leyes causales*, y *leyes consecuenciales*, son muy semejantes: todas son predicciones condicionales que establecen relaciones constantes de antecedente-consecuente entre estados de variables caracterizables como clases naturales. Esto último es lo que les brinda su universalidad estricta, no accidental; y es lo primero lo que les permite generar información contrafactual. En ese sentido, todas ellas cumplen con criterios de nomicidad bastante clásicos<sup>4</sup>; y atendiendo solamente a su forma, resulta difícil precisar por qué es que no podemos considerar que unas y otras sean *causales*. Para poder hacer eso, para justificar esa discriminación, hay que apelar a la propia noción de *causa*; y fue así que procedí hasta ahora. Sólo que lo hice sin dar mayores precisiones sobre ella. Pero, aun volviendo a postergar esa elucidación, dejándola para la próxima sección, creo que se puede dar una definición de *ley causal* diciendo que una generalización merece ese calificativo si ella establece una relación causal entre los estados de dos variables caracterizables como clases naturales. Es decir: una *ley causal es una generalización que establece una relación causal entre los estados de dos variables  $\alpha$  y  $\beta$ , tal que éstas sean clases naturales*.

No me comprometo aquí con la exigencia de que  $\alpha$  y  $\beta$  sean magnitudes cuyos estados puedan ser matemáticamente descriptos, ni tampoco me comprometo con la exigencia de que la relación entre tales magnitudes sea una función tal que, a cada valor de  $\alpha$  corresponda un único valor de  $\beta$ , y tal que exista una proporción

---

<sup>4</sup> Esos criterios de nomicidad pueden encontrarse enumerados en: Brandon (1997, S445); Woodward (2002, pp.38-9); y Craver (2002, pp.56-7).

constante entre los cambios ocurridos en los valores de  $\alpha$  y los cambios ocurridos en los valores de  $\beta$ . Aunque, de hecho, en todos los enunciados que reconocemos como leyes causales, eso sea así. Las leyes causales que conocemos son siempre fórmulas matemáticas que establecen ese tipo de relaciones constantes y asimétricas entre magnitudes. En cambio, al estipular que  $\alpha$  y  $\beta$  designen clases naturales, y nunca entidades individuales, sí preservó la exigencia de universalidad estricta

Es obvio, sin embargo, que lo que más puede incomodar de esa definición es su referencia directa y explícita a la propia noción de *causación*. Decir que una *ley causal establece una relación causal* parece una circularidad flagrante. Pero no es así: no hay en mi análisis ninguna circularidad, porque aquí no está en juego la definición de *causa*, sino la definición de *ley de causal*. No tiene nada de extraño, por eso, que para aclarar esa noción se recurra a la propia noción de *causación*. Cuando no se aspira a reducir la noción de causalidad a la de *nomicidad*, no hay por qué no valerse de la noción de *causa* para definir lo que habremos de entender por 'ley causal'. Lo extraño, en todo caso, sería no hacerlo; y más extraño aún es pretender hacer exactamente lo contrario (cf. Tooley, 2009, p.384). Es decir: querer explicar la noción de *causa* por la noción de *ley*.

Una forma aparentemente posible de superar esa supuesta circularidad en la que yo estaría incurriendo sería decir que: *Una ley causal establece una relación constante entre dos variables  $\alpha$  y  $\beta$ , tal que: [1] cada valor de  $\beta$  puede ser considerado como resultante del valor de  $\alpha$ , pero no a la inversa, y tal que [2]  $\alpha$  y  $\beta$  designen clases naturales*. Ahí, sin embargo, la noción de *causa* volvió infiltrarse, subrepticamente, en nuestra definición; y no creo que haya escapatoria para eso. “Las leyes causales”, como muy bien lo señaló Nancy Cartwright (1983, p.21), “tienen la palabra causa - o algún subrogante causal - dentro de ellas”; y eso también afecta a las caracterizaciones que podemos de la naturaleza de las leyes causales: si no incluimos la noción de *causa* en ellas, no podemos distinguirlas de otras variantes nómicas tales como la representada por las leyes consecuenciales.

Por eso, aunque se hagan muchas piruetas y malabares discursivos, no se podrá evitar el recurso, quizá tácito y oblicuo, a la

idea de que la relación entre las dos variables de esas leyes tenga que ser, desde luego, causal. Una de esas variables es  $a$  que determina a la otra; y ésta es la que resulta de aquélla. Caso contrario, si no apelamos a la propia noción de causalidad, vamos a enredarnos, una y otra vez, con los estados del termómetro que están regularmente correlacionados con la temperatura del aire, pero no la causan; o tropezaremos, de nuevo, con aquella sombra cuya longitud está en relación constante, e inversamente proporcional, con la proximidad del sol a la línea del horizonte, pero nadie se atreve a considerarla como causa de esa posición (cf. Aguiar, 2008, p.63-70).

Más aún: si no apelamos a la propia idea de causación ni siquiera podríamos aclarar la diferencia existente entre el *Principio de Arquímedes* y una fórmula, de él derivada, que permitiría calcular el volumen de una bola  $[V_b]$  inmersa en un líquido, conociendo cuál es el peso específico de ese líquido  $[D_l]$  y conociendo cuál es el empuje  $[E]$  que esa bola está padeciendo:  $V_b = E/D_l$ . Ese empuje, según nos enseña el *Principio de Arquímedes*, es causado por el volumen de la bola y el peso específico del líquido. Al punto que, si inflamos más la bola, o tornamos el líquido más denso, el empuje habrá de aumentar. Pero el volumen de la bola no es causado por las otras dos variables, aunque sea calculable a partir de ellas. El volumen, nótese, es insensible a cualquier aumento o disminución de la densidad del líquido; y aunque el empuje se altere debido a un cambio en esa densidad, dicha alteración no tendrá ningún impacto en el tamaño de la bola.

**Causa sin ley.** Pero esa diferencia entre una mera regla de cálculo y un genuino enunciado causal, como el *Principio de Arquímedes*, también nos suministra un buen indicio sobre la propia idea de *causación*: el conocimiento de una relación causal no solamente permite calcular el valor de una variable  $\beta$  en virtud del conocimiento del valor de otra variable  $\alpha$ ; sino que ese conocimiento causal también nos indica cómo, en el caso de que los estados de  $\alpha$  sean experimentalmente manipulables, eso permitirá el control experimental de los estados de  $\beta$ . Llegamos así a lo que cabe llamar *concepción experimental de la causalidad* (Von Wright,

1974, p. 57). Según ella: “queda establecida la existencia de una conexión causal entre  $p$  y  $q$  cuando estamos convencidos de que, manipulando un factor, podemos conseguir o dar lugar a la ocurrencia, o no ocurrencia, del otro” (Von Wright, 1980[1971], p.96). O como ya lo había apuntado Stephen Toulmin (1953, p.120): dado un proceso cualquiera, descubrir su causa es determinar qué sería necesario alterar si quisiésemos producir o evitar dicho proceso. Siendo la experimentación la que generalmente nos lleva a esa convicción (cf. Cartwright, 2007, p.48; Losee, 2011, p.149).

Para entender mejor ese modo de pensar la causación y la justificación de las imputaciones causales, imaginemos que estamos manipulando una vieja radio que nos acaba de prestar el arriero que nos recibe en su puesto, perdido en algún cañadón de la meseta patagónica. Se trata de una maltratada cajita de terciado, forrada con una capa plástica roja, símil cocodrilo, ya muy desgastada. Todo en ella se muestra muy fatigado por el uso; y se nota que el maltrecho artefacto ya pasó por muchos, y muy descuidados, arreglos. Uno de los cuales, incluso, resultó en un reposicionamiento del control del volumen. Modificación ésta que alteró, sin que nosotros inicialmente lo sepamos, el modo de operación habitual, o regular, de esos potenciómetros: en ese miserable receptor, para aumentar el volumen es necesario mover el botón correspondiente en sentido anti-horario. Por eso nos quedamos un poco perplejos cuando, intentando aumentar el volumen moviendo el control en sentido horario, obtenemos el resultado inverso. Eso, inclusive, nos produce, por unos segundos, la sensación de haber movido el dial.

Esa tarde, en aquel cañadón remoto, sólo se capta, y muy irregularmente, una única estación; y los controles de nuestro viejo receptor ya no cuentan con ninguna indicación sobre su función. Siendo únicamente por su tamaño menor que inferimos que ése era el control del volumen. Con nuestro movimiento, creemos momentáneamente, podríamos estar alejando el dial del punto de sintonía y no aumentando el volumen. Esa sensación se refuerza porque, al mover el botón en sentido anti-horario – es decir: en el sentido en el cual habitualmente el volumen disminuiría si ése fuese su control – la intensidad del sonido vuelve a crecer. Ahí estaríamos

re-sintonizando la onda de la cual habíamos comenzado a alejarnos. Pero esa impresión se esfuma rápidamente. La relación entre el volumen y el movimiento de ese control no sigue el patrón que se esperaría de un dial: cuanto más amplio es nuestro movimiento en sentido anti-horario, mayor es el volumen; y la sintonía permanece constante aun cuando ese movimiento llegue hasta el extremo máximo al cual ese control puede llegar yendo en sentido anti-horario. Una sintonía tiene un punto óptimo, desde el cual nos alejaríamos, cual fuere la dirección en la que movamos la perilla.

Además, la relación entre el volumen y los movimientos del control es regular, casi invariable. Salvo la perturbación ocasionada por cambios en la posición del aparato, y aparte de alguna interferencia, siempre que movemos ese control en sentido anti-horario, el volumen aumenta. Disminuyendo gradualmente, hasta enmudecer, cuando el movimiento es en sentido horario. Más aún: la relación entre ese movimiento y el nivel del volumen guarda una proporción que también es bastante regular. Cuanto más amplio y más rápido es el movimiento del botón, en un sentido o en otro, mayor y más brusca es la alteración del volumen. En cambio, si el movimiento es lento, esa alteración acústica también es lenta. No hay dudas: ese botón es un control del volumen que, por alguna razón desconocida, funciona de un modo opuesto al habitual en esos dispositivos. No obstante, la posibilidad de controlar el nivel del volumen manipulando ese botón es tan clara, que no demoramos en concluir que los movimientos de esa llave causan – aunque ignoremos por cuál mecanismo – los cambios de volumen de nuestro castigado receptor.

Los argumentos de Hume pueden llevarnos a concluir que en ese modo de razonar hay varios *non sequitur*. Pero también es verdad que, en una circunstancia como ésta, y *malgré Hume*, siempre acabaríamos dando por establecida la existencia de esa relación causal entre los movimientos del control y las oscilaciones del volumen. Conforme movemos el potenciómetro en una dirección, el volumen aumenta; y si lo hacemos en dirección contraria, disminuye. Si no suponemos la intervención de un *bromista* que controla el aparato para hacernos creer que somos nosotros que lo hacemos, concluiremos que los movimientos de ese control causan, de algún modo, las alteraciones del volumen. Y si nada nos hace

sospechar la existencia de ese bromista, persistiremos en esa creencia: aunque después de varios ensayos positivos, esa correlación deje de cumplirse. Ahí diremos que hasta cierto momento hubo una relación causal que, luego, por alguna causa, dejó de existir. Posiblemente, incluso, por el resultado de nuestra ansiosa e insistente manipulación del potenciómetro, que acabó rompiendo un mecanismo ya muy desgastado. La corroboración de las relaciones causales que surge de la posibilidad de control es mucho más firme del que aquélla que surge de la mera regularidad.

Como decía el propio Hume (1939[1748], p.685), “la acción, el trabajo, y las ocupaciones cotidianas”, son los mejores antídotos contra las dudas del escéptico. Por eso, siempre que estemos en condiciones de controlar los estados de una variable  $y$  en virtud de nuestra manipulación de los estados de otra variable  $x$ , acabaremos concluyendo que, en las condiciones en las que estamos operando, los estados de  $y$  son, por lo menos en alguna medida, un efecto de los estados de  $x$  (Cf. Von Wright, 1980[1971], p.94). Así lo hacen aquéllos que quedan enfrentados con viejos aparatos de comportamiento anómalo, y así lo hacen los científicos experimentales de cualquier disciplina. Aun cuando, unas e otras, desconozcan los mecanismos, o las posibles leyes, que puedan explicar esa relación causal (Cf. Glennan, 2009, p.318).

Podemos no estar en condiciones de explicar una relación causal. Podemos no saber cómo, por la mediación de cuál mecanismo, las posiciones de un control afectan el volumen del sonido emitido por una radio. Pero eso no nos inhibe de considerar que los movimientos en sentido horario y anti-horario de ese botón causan las disminuciones y los aumentos del volumen sonoro. Como ocurrió con la función del páncreas: el papel causal de este órgano en la digestión de la gordura fue establecido sin que saber cuáles eran los mecanismos fisiológicos y bioquímicos que explicaban la mayor presencia de gordura no digerida en la materia fecal de perros a los que se impedía el funcionamiento de esa glándula (Cf. ROMO, 2006, p.103). El hecho de no poder explicar una relación causal, no implica que ella no pueda ser invocada para operar, ella misma, como llave de la explicación causal de un evento. Como decía Paul Valery (2002[1944], p.549): “La idea de hacer es la

primera e la más humana. *Explicar* es describir una manera de *hacer*: es rehacer por el pensamiento”

Que desconozcamos el mecanismo que permite que los controles regulen el volumen de las radios, e ignoremos por qué ese viejo receptor tiene su control de volumen alterado, no implica que estemos inhibidos de explicar un aumento de volumen de esa radio diciendo que eso ocurrió porque movimos el control indicado en la dirección anti-horaria. Si alguien pregunta '¿por qué el volumen aumentó?', contestaremos: 'porque el control del volumen fue movido en sentido anti-horario'; y estaremos dando una impecable explicación causal impecable. Una explicación que podrá corroborarse mostrando que, si volvemos ese control en dirección a su posición anterior, el volumen también decrece. Pero, lo que ahí funcionará como prueba crucial de la corrección y pertinencia de mi explicación causal, es que, repitiendo el movimiento en sentido anti-horario, el volumen aumentará nuevamente. *En este viejo y maltratado receptor de radio, el volumen crece si el botón menor es movido en sentido anti-hora y él decrece si ese movimiento es hecho en sentido contrario* es un principio de funcionamiento específico de ese receptor particular, un invariante se su modo de operar, que se instaló como base para algunas explicaciones causales de su comportamiento.

“La característica distintiva de las explicaciones causales”, hay dicho James Woodward (2003, p.6), es que ellas “ofrecen información potencialmente relevante para la manipulación y el control: ellas nos dicen como, estando nosotros en condiciones de alterar el valor de una o más variables, podríamos cambiar el valor de otras”. Las explicaciones fundamentadas en el Principio de Arquímedes nos suministran indicaciones sobre cómo modificar el empuje que padece un cuerpo. Ellas nos dicen que ese empuje puede ser alterado modificando el volumen del cuerpo o modificando la densidad del líquido. Más modestamente, la explicación del cambio de volumen del ejemplo anterior, nos indica cómo controlar el volumen de esa oscura radio de comportamiento anómalo. Aunque esa información sólo valga para ese caso particular y no sea aplicable a otras radios. La ley causal no es un elemento necesario para la configuración de una explicación causal; y creo que ésa es la conclusión más importante a la que, en este

contexto, nos conduce la concepción experimentalista de la causación.

Es verdad que hay explicaciones que aluden a factores que parecen escapar la toda posibilidad de manipulación (cf. Woodward, 2009, p.235). Como ocurre cuando citamos una erupción del Vesubio para explicar la destrucción de Pompeya. Nosotros no somos capaces, por lo menos por ahora, de producir, de retardar, de impedir o de intensificar, erupciones volcánicas. Pero aun así las aceptamos como explicaciones causales de diferentes fenómenos; y también aceptamos que el impacto de un gran asteroide en la tierra puede ayudar a explicar una extinción en masa, aun cuando no tengamos ninguna posibilidad de incidir en fenómenos de esa magnitud. Esas posibles objeciones son, de todos modos, relativamente fáciles de contestar: tales eventos pueden ser entendidos como series, o agregados complejos, de conexiones causales particulares que satisfacen, cada de ellas separadamente, la concepción experimental de la causación (cf. Von Wright, 1980[1971], p.94).

**Conclusión.** Claro que estas últimas cuestiones merecen mayor examen; y que no se puede darlas por saldadas en virtud del ejemplito del Vesubio. La vasta literatura sobre el tópico dejaría en ridículo semejante pretensión. Pero creo que eso no puede inhibirnos de reconocer que la concepción manipulacionista de la causación nos ofrece una salida plausible para un viejo problema de la Filosofía de la Biología: aquel planteado por la legitimidad de esas imputaciones y explicaciones causales, sin fundamento nomológico, que abundan en diversos campos de las ciencias de la vida. Invariantes causales locales y relativamente efímeros – análogos en ese sentido al principio de funcionamiento de aquella vieja radio – pueden vertebrar y legitimar esas explicaciones e imputaciones; y el análisis epistemológico debería abocarse a identificarlos y elucidar su naturaleza (Cf. WOODWARD, 2003, p.249). Valiendo lo mismo para la estructura de las explicaciones e imputaciones causales que ellos, según digo, permitirían formular. Eso puede generar una línea de reflexión más fértil e iluminadora

que la consabida acumulación de ejemplos, más o menos satisfactorios, de leyes biológicas.

La correcta comprensión del modo de operar de esos invariantes causales locales podría servir para visualizar la estructura, y entender el funcionamiento, de teorías compuestas de una forma distinta de aquella que caracteriza a las teorías físicas. Éstas, conforme Sober (1984, p.31 y p.50) nos ha dejado entrever, se compondrían de tres tipos de leyes: [1<sup>f</sup>] *Leyes de estado cero* que definen cómo se comportan los sistemas en estudio en la ausencia de cualquier fuerza actuante; [2<sup>f</sup>] *Leyes consecuenciales* que establecen cómo se comportan esos sistemas cuando afectados por una fuerza; y [3<sup>f</sup>] *Leyes causales* que explican cómo se generan esas fuerzas.

Esas otras teorías –típicas de la Biología Evolucionaria y de la Ecología de Poblaciones –, en cambio, se compondrían de tres tipos de enunciados: [1<sup>b</sup>] *Leyes de estado cero* que definen cómo se comportan los sistemas en estudio en la ausencia de cualquier fuerza actuante; [2<sup>b</sup>] *Leyes consecuenciales* que establecen cómo se comportan esos sistemas cuando afectados por una fuerza; y [3<sup>b</sup>] Múltiples y heteróclitas descripciones de invariantes causales, siempre locales y caducables, que explican cómo se generan esas fuerzas. La textura epistemológica tan particular de muchas ciencias biológicas se explicaría por esa peculiaridad descrita en [3<sup>b</sup>].

Artigo recebido em 08.11.2013, aprovado em 20.01.2014

### Referências

- AGUIAR, T. *Causalidade e direção do tempo*. Belo Horizonte: Humanitas, 2008.
- BEATTY, J. The evolutionary contingency thesis [1995]. In: SOBER, E. (ed.) *Conceptual issues in Evolutionary Biology*. Cambridge: MIT Press, 2006. p.217-248.

- BERRYMAN, A. On principles, laws and theory in population ecology. *Oikos*. Vol. 103, N.3, 2003. p.695-701.
- BOUTROUX, É. *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines* [cours professé a La Sorbonne en 1892-1893]. Paris: Vrin, 1950.
- BRANDON, R. *Adaptation and environment*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- BRANDON, R. *Concepts and methods in Evolutionary Biology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- BRANDON, R. Does Biology have laws? *Philosophy of Science*. Vol.64, Proceedings, 1997. S444-S457.
- BRANDON, R. & McSHEA, D. *Biology's first law*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- BUNGE, M. *Causalidad*. Buenos Aires: EUDEBA, 1961.
- CAPONI, G. El reduccionismo en la Biología contemporánea. *Signos filosóficos*, Vol.6, N. 12, 2004. p.33-62.
- CAPONI, G. *Georges Cuvier: un fisiólogo de Museo*. México: LIMUSA, 2008a.
- CAPONI, G. La función del principio de la compensación de los órganos en el transformismo de Etienne Geoffroy Saint-Hilaire. *Scientiae Studia*, Vol.6, N. 2, 2008b. p.169-178.
- CAPONI, G. *La segunda agenda darwiniana*. México: Centro Lombardo Toledano, 2011.
- CAPONI, G. *Réquiem por el centauro*. México: Centro Lombardo Toledano, 2012.
- CAPONI, G. Teleología naturalizada. *THEORIA*, Vol.76, 2013a. p.97-114.
- CAPONI, G. El concepto de presión selectiva y la dicotomía próximo-remoto. *Aurora*, Vol.25, N.36, 2013b. p.197-216.
- CARTWRIGHT, N. *How the laws of Physics lie*. Oxford: Oxford University Press 1983.
- CARTWRIGHT, N. *Hunting causes*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- CASANUEVA, M. A structuralist reconstruction of the mechanism of natural selection in set theory and graph formats. In: MARTÍNEZ CONTRERAS, J. & PONCE DE LEÓN, A. (eds.) *Darwin's evolving legacy*. México: Siglo XXI, 2011. p.177-192.

- CASSIRER, E. *El problema del conocimiento* IV. México: Fondo de Cultura Económica, 1948.
- COHEN, M. *Reason and nature*. New York: Dover, 1931.
- CORDELLINO, R. & ROVIRA, J. *Mejoramiento genético animal*. Montevideo: Editorial Hemisferio Sur, 1987.
- CRAVER, C. Structure of scientific theories. In MACHAMER, P. & SILBERSTEIN, M. (eds.) *The Blackwell guide to Philosophy of Science*. Oxford: Blackwell, 2002. p.55-79.
- CUVIER, G. *Discours préliminaire aux Recherches sur les ossements fossiles de quadrupèdes*. Paris: Flammarion, 1992[1812].
- DARWIN, C. *On the origin of species*. London: Murray, 1859.
- DIÉGUEZ, A. *La vida bajo escrutinio: una introducción a la Filosofía de la Biología*. Málaga: Buridán, 2012.
- DODDS, W. *Laws, theories, and patterns in Ecology*. Berkeley: University of California Press, 2009.
- EL HANI, C. Generalizações ecológicas. *Oecologia brasiliensis*. Vol.10, N.1, 2006. p.17-68.
- DAVID, P. & SAMADI, S. *La théorie de l'évolution*. Paris: Flammarion, 2000.
- ELGIN, M. There may be strict empirical laws in Biology, after all. *Biology & Philosophy*. Vol.21, 2006, p.119-134.
- FOLGUERA, G. & DI PASQUIO F. Jerarquías ecológica: intentos reductivos de la Fisiología a través de la Macroecología. *Ludus Vitalis*. Vol.19, N. 36, 2011. p.137-151.
- GAYON, J. La Biologie entre loi et histoire. *Philosophie*. Vol.38, 1993, p.30-57.
- GLENNAN, S. Mechanisms. In: BEEBE, H.; HITCHCOCK, C.; MENZIES, P. (eds.) *The Oxford Handbook of Causation*. Oxford: The Oxford University Press, 2009. p.315-325.
- GINNOBILI, S. La Teoría de la Selección Natural Darwiniana". *Theoria*. Vol.67, 2010. p.37-58.
- HEMPEL, C. *La explicación científica*. Buenos Aires: Paidós, 1979[1965].
- HUME, D. *An enquiry concerning human understanding* [1748]. In: BURT, E. (eds.) *The English philosophers from Bacon to Mill*. New York: The Modern Library, 1939. p.585-689.
- LANGE, M. Ecological laws: what would they be and why would they matter? *Oikos*. Vol.110, N. 2, 2005, p.394-403.

- LINCOLN, R.; BOXSHALL, G.; CLARCK, P. *Diccionario de Ecología, Evolución y Taxonomía*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- LORENZANO, P. Leyes fundamentales y leyes de la Biología. *Scientiae Studia*, Vol.5, N.2, 2007. p.185-214.
- LORENZANO, P. Leis e teorias em Biologia. In ABRANTES, P (ed.) *Filosofia da Biologia*. Porto Alegre: Artmed, 2011. p.52-82.
- LOSEE, J. *Theories of causality*. London: Transaction publishers, 2011.
- MAYR, E. Cause and effect in Biology. *Science*. Vol.134, 1961, p.1501-1506.
- MAYR, E. How Biology differs from the Physical Sciences. In: DEPEW, D. & WEBER, B. (eds.) *Evolution at a crossroads*. Cambridge: MIT Press, 1985. p.43-63.
- MOYA, A. *Sobre la estructura de la teoría de la evolución*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- OKASHA, S. Does diversity always grow? *Nature*. Vol.466, 2010. p.318.
- ROMO, A. *Claude Bernard*. México: Siglo XXI, 2006.
- ROSENBERG, A. *The structure of biological science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- ROSENBERG, A. *Darwinian reductionism*. Chicago: Chicago University Press, 2006.
- RUSE, M. *Filosofía de la Biología*. Madrid: Alianza, 1979.
- RUSE, M. *Sociobiología*. Madrid: Cátedra, 1989.
- SMART, J. *Philosophy and scientific realism*. New York: Routledge, 1963.
- SOBER, E. *The nature of selection*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- SOBER, E. *Philosophy of Biology*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- SOBER, E. Two outbreaks of lawlessness in recent Philosophy of Biology. *Philosophy of Science*. Vol.64, Proceedings, 1997. S458-S467.
- SOBER, E. A priori causal models of natural selection. *Australasian Journal of Philosophy*. Vol.88, 2011. p.1-19.
- TOULMIN, S. *The Philosophy of Science*. London: Hutchison, 1953.

- TOULMIN, S. *Foresight and Understanding*. Indianapolis: Indiana University Press, 1961.
- TURCHIN, P. Does population ecology have general laws? *Oikos*. Vol.94, N. 1, 2001: p.17-26.
- VALERY, P. L'homme et la coquille [1944 // *Variété V*]. In: *Variété III, IV et V*. Paris: Folio, 2002. p.541-69.
- VON WRIGHT, H. *Explicación y Comprensión*. Madrid: Alianza, 1980[1971].
- VON WRIGHT, H. *Causality and Determinism*. New York: Columbia University Press, 1974.
- WEBER, M. The aim and structure of Ecological Theory. *Philosophy of Science*. Vol.66, N.1, 1999. p.71-93.
- WEBER, M. *Philosophy of Experimental Biology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- WOODWARD, J. Explanation. In: MACHAMER, P. & SILBERSTEIN, M. (eds.) *The Blackwell guide to Philosophy of Science*. Oxford: Blackwell, 2002. p.37-44.
- WOODWARD, J. *Making things happen: a theory of causal explanation*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- WOODWARD, J. Agency and interventionist theories. In: BEEBE, H.; HITCHCOCK, C.; MENZIES, P. (eds.) *The Oxford Handbook of Causation*. Oxford: The Oxford University Press, 2009. p.234-262.

**SKINNER, POPPER E O SUPOSTO ESTATUTO DETERMINISTA DO  
COMPORTAMENTALISMO RADICAL**

**SKINNER, POPPER Y EL SUPUESTO ESTATUTO DETERMINISTA  
DEL COMPORTAMENTALISMO RADICAL**

**SKINNER, POPPER AND THE SUPPOSED DETERMINISTIC STATUS  
OF RADICAL BEHAVIORISM**

**César Antonio Alves da Rocha**

Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Paraná  
E-mail: [alvesdarocha@gmail.com](mailto:alvesdarocha@gmail.com)

**Carolina Laurenti**

Professora da Universidade Estadual de Maringá

**Gelson Liston**

Professor da Universidade Estadual de Londrina

**Resumo:** A relação entre Comportamentalismo Radical e determinismo é anunciada por Skinner e diversos comentadores de sua obra. Contudo, há alguns autores que questionam essa relação, defendendo que a ciência do comportamento skinneriana estaria mais próxima do indeterminismo. Dado tal dissenso, este trabalho cotejou a suposta compatibilidade entre o Comportamentalismo Radical de B. F. Skinner com as definições de determinismo e indeterminismo científicos apresentadas pelo filósofo da ciência Karl Popper. Primeiramente, são descritas as definições e os argumentos de Popper. Em seguida, são examinados excertos da obra de Skinner relacionados ao assunto. Os resultados sugerem não só que há elementos do discurso skinneriano incompatíveis com o que Popper classifica como determinismo científico, como também que há momentos em que as proposições de Skinner coincidem com o que Popper conceitua como indeterminismo científico.

**Palavras-chave:** Skinner, determinismo, filosofia da ciência, indeterminismo, Popper.

**Resumen:** La relación entre Comportamentalismo Radical y determinismo es anunciada por Skinner y diversos comentadores de su obra. Con todo, hay algunos autores que cuestionan esa relación, defendiendo que la ciencia del comportamiento skinneriana estaría más próxima del indeterminismo. Dado tal dissenso, este trabajo cotejó la supuesta compatibilidad entre el Comportamentalismo Radical de Skinner con las definiciones de determinismo e indeterminismo científicos presentados por el filósofo de la ciencia Karl Popper. En seguida, son examinados excertos de la obra de Skinner relacionados al asunto. Los resultados sugieren no sólo que hay elementos del discurso skinneriano incompatibles con lo que Popper clasifica como determinismo científico, así como también que hay momentos en los que las proposiciones de Skinner coinciden con lo que Popper conceptualiza como indeterminismo científico.

**Palabras clave:** Skinner, determinismo, filosofía de la ciencia, indeterminismo, Popper.

**Abstract:** The supposed relationship between Radical Behaviorism and determinism is announced by Skinner and several commentators of his work. However, there are some authors who question this relationship, and argue that the Skinnerian behavior science would be closer to indeterminism. Given this disagreement, this study collated the alleged compatibility between B. F. Skinner's radical behaviorism to the definitions of scientific determinism and scientific indeterminism presented by the philosopher of science Karl Popper. First we describe the definitions and the arguments of Popper. Next, we examined selected excerpts from the Skinner's work. The results suggest not only that there are elements of the Skinner's speech that are incompatible with Popper's description of scientific determinism, but also that there are several moments that Skinner's proposition coincide with Popper's concept of scientific indeterminism.

**Keywords:** Skinner, determinism, indeterminism, Karl Popper, philosophy of science.

As categorias do determinismo e indeterminismo são amplamente discutidas na literatura científico-filosófica (Hook, 1964). Uma sistematização de argumentos favoráveis e contrários a cada posição, determinista e indeterminista, é apresentada por Sir Karl Popper (1902-1994). Em meio à celeuma que permeia o debate determinismo-indeterminismo no campo filosófico, Popper (1988) foi um dos filósofos da ciência a defender o indeterminismo, evidenciando como o determinismo não seria uma cláusula necessária à produção de conhecimento científico.

Controvérsias acerca desse debate se estendem aos domínios da Psicologia. O Comportamentalismo Radical, filosofia da Análise do Comportamento (Skinner, 1974), uma proposta de Psicologia, é comumente classificado como determinista (Laurenti, 2008). Uma discussão sobre qual seria a noção de determinismo mais adequada para caracterizar o Comportamentalismo Radical é apresentada por Slife, Yanchar e Willians (1999). Eles propõem uma taxonomia de sentidos possíveis que o epíteto “determinista” conota no contexto da Análise do Comportamento.

Apesar do desacordo sobre o que exatamente significa a assertiva de que o Comportamentalismo Radical é determinista, a consideração de que ele se apresenta como uma filosofia determinista é quase consensual (Guimarães e Micheletto, 2008). O próprio Skinner (1968), em alguns momentos, parece favorável ao determinismo entendido como uma *suposição*, por presumir que, de alguma maneira, a crença nele depositada encorajaria a busca de causas. Assim, tal pressuposto se justificaria por sua função heurística (Dittrich, 2009).

Como alternativa a essa interpretação, outras leituras possíveis do Comportamentalismo Radical questionam a relação estreita entre essa filosofia e o determinismo. Tourinho (2011, p. 188), ao analisar a trajetória do Comportamentalismo ao longo de décadas, assinala que, atualmente, “no lugar do determinismo (ou do determinismo absoluto, dependendo da terminologia preferida), é necessário falar de probabilismo (ou determinismo probabilístico)”. Partindo da obra de B. F. Skinner (1904-1990), Laurenti (2008) questiona o exclusivo caráter heurístico do determinismo para a ciência. Examinando uma noção bem difundida entre analistas do comportamento, a de *determinismo probabilístico*, essa autora elucida que mesmo se referindo à impossibilidade de rastreamento de todas as variáveis determinantes do comportamento, a suposição de um determinismo absoluto ainda persiste nesse conceito. Se a justificativa para tal suposição baseia-se na função motivacional do determinismo, caberia indagar se o indeterminismo não teria também uma função desse gênero. De acordo com Laurenti (2008, p. 179), não só o indeterminismo oferece uma heurística particular, como o determinismo poderia acarretar consequências de virtude suspeita, como “o fim da ciência pelo esgotamento das descobertas”.

Tendo em vista o dissenso acerca do caráter determinista ou indeterminista da filosofia comportamentalista radical, a despeito da majoritária leitura determinista, este trabalho delinea uma interpretação do Comportamentalismo Radical pautada nos argumentos de Karl Popper sobre determinismo e indeterminismo científicos – um aspecto ainda não contemplado, de modo sistemático, nos trabalhos supracitados que discutem o determinismo e o indeterminismo na filosofia skinneriana. Uma tentativa de aproximação das obras de Skinner e Popper é feita por Chiesa (1994), entretanto, sua análise limita-se a discutir como o método falsificacionista de Popper seria, ou não, aplicável à Análise do Comportamento.

Neste trabalho, o foco segue em Popper, porém o interesse em sua obra é deslocado para a questão do determinismo e indeterminismo na ciência. Assim, a discussão de Popper sobre esse assunto é utilizada como uma chave de leitura para interpelar o texto skinneriano quanto à problemática da determinação e

indeterminação do comportamento. O exame e o estabelecimento de inter-relações entre Skinner e autores da epistemologia contemporânea são tarefas que merecem ser conduzidas, porque, além de situar o Comportamentalismo Radical no cenário científico-filosófico atual, mostram as potencialidades e as possibilidades dessa filosofia participar de debates dessa envergadura.

Primeiramente, são apresentados os argumentos de Popper (1988) acerca das categorias do determinismo e do indeterminismo científicos. Em seguida, são examinados fragmentos de textos de Skinner que sugerem inclinações ou afirmações que reiterem aspectos das categorias descritas. Com isso, busca-se dar relevo a paridade ou disparidade das noções apresentadas pelos autores, e, principalmente, se há pronunciamentos de Skinner capazes de suscitar dúvidas sobre a suposta relação entre sua filosofia e o determinismo científico.

Ao invés de se realizar uma análise vertical de um ou poucos excertos de textos de Skinner, foram selecionados vários trechos a fim de destacar como pronunciamentos de interesse do debate determinismo-indeterminismo estão presentes em diversos momentos na trajetória do autor. Obviamente, não nos comprometemos com a identificação desses pronunciamentos até seu esgotamento. Mais do que isso, admitimos, de antemão, que essa se trata de *uma* leitura possível do texto skinneriano, cujo objetivo é trazer à luz ares controversos de seu discurso sobre o determinismo, e não a emissão um parecer definitivo sobre ele.

**Determinismo e indeterminismo em Popper.** Diferentes categorias de determinismo e indeterminismo são apresentadas por Popper (1988). Descrevendo a ideia intuitiva de determinismo, ele se utiliza da metáfora de um filme passando pelo projetor. Na analogia, as imagens, quando projetadas, constituiriam o presente; as já projetadas, o passado; e as que virão a ser projetadas, o futuro. Assim, todo movimento no mundo seria mera ilusão de mudança, uma vez que a ocorrência dos eventos já estaria fixada no passado. Tal analogia parece coincidir com a noção de *determinismo metafísico*: “a doutrina metafísica do determinismo afirma muito simplesmente que todos os acontecimentos deste mundo são fixos,

inalteráveis ou pré-determinados” (Popper, 1988, p. 28).

Ao apresentar as doutrinas metafísicas do determinismo e indeterminismo, o autor lembra que nenhum argumento favorável ou contrário a eles pode ser terminante. Isso ocorre porque tanto determinismo quanto indeterminismo, em suas versões metafísicas, são conclusivos. Do lado do indeterminismo, não há meio de “refutar a existência de um acontecimento indeterminado no mundo” (Popper, 1988, p. 94). Do lado do determinismo, por mais numerosas que sejam as nossas verificações de acontecimentos fixos, inalteráveis e pré-determinados, isso não nos autoriza a afirmar que *todos* os acontecimentos no mundo assim o são.

Mas, como já foi anunciado, a questão que nos interessa está relacionada ao que Popper (1988) chama de determinismo científico:

a ideia fundamental que subjaz ao determinismo <<científico>> é a de que a *estrutura do mundo* é tal que *qualquer acontecimento* do mundo pode em princípio ser racionalmente calculado antecipadamente, bastando que para isso conheçamos as leis da natureza e o estado presente ou passado do mundo [itálicos nossos] (Popper, 1988, p. 27).

Desse modo, se o determinismo metafísico propõe apenas que os fatos do mundo são completamente pré-determinados, o determinismo científico iria além, pronunciando-se sobre limites e potencialidades da cognição humana, ao afirmar que a estrutura do mundo possibilita o conhecimento completo sobre fenômenos futuros, uma vez que se saiba o suficiente a respeito das verdadeiras leis da natureza e das condições iniciais dos eventos. Consideremos, então, os problemas de tais critérios.

O que se chama de “teorias” seriam, segundo Popper (1988, p. 49), “sistemas de leis naturais”. O conhecimento de teorias *verdadeiras* sobre mundo, requisito para o empreendimento do determinismo científico, não seria identificável, pois “mesmo que descobríssemos a teoria verdadeira do mundo, não poderíamos saber ... que a tínhamos descoberto” (Popper, 1988, p. 61). Isso ocorre porque não dispomos de um *critério* de verdade, logo, não há como ter certeza de que a teoria é verdadeira. Segundo o autor, a melhor evidência que temos de que nossas teorias são próximas da verdade é por comparação com outras teorias; assim, tal

proximidade sempre será uma “proximidade relativa”.

O conhecimento das leis da natureza é apenas parte do problema: para que sejam possíveis previsões determinísticas, seria necessário o conhecimento das condições iniciais *suficientemente precisas* dos eventos. Uma teoria é considerada *prima facie determinista*

se, e só se, nos permitir deduzir, a partir de uma descrição *matematicamente exacta* do estado inicial de um sistema físico fechado que é descrito em termos da teoria, a descrição, *com qualquer grau de precisão finito estipulado*, do estado do sistema em qualquer dado instante futuro do tempo [itálicos nossos] (Popper, 1988, p. 49).

Mas como poderia ser efetuado o cálculo de suficiência da precisão das ditas condições iniciais? À necessidade de tal cálculo, Popper (1988) dá o nome de *princípio de determinabilidade*. Esse princípio, que embasa a definição de determinismo científico (e é condição necessária deste), é assim descrito: “podemos calcular a partir da nossa tarefa de previsão (em conjunção com as nossas teorias, é claro) o grau de precisão exigido das condições iniciais” (Popper, 1988, p. 32).

Ainda que algumas tarefas satisfaçam o princípio de determinabilidade, outras não o fazem, sendo, por isso, indetermináveis, assinala Popper (1988). Para exemplificar essa ideia, o autor se vale de uma metáfora sobre relógios e nuvens. A noção do senso comum de que há acontecimentos previsíveis, como o funcionamento de um relógio, e outros imprevisíveis, como o comportamento de nuvens gasosas ou de moscas, fora destituída de crédito com o advento da Física newtoniana. Para Popper (1975), deve-se à revolução newtoniana a conclusão de que todas as nuvens, mesmo as mais nebulosas, são relógios.

O imenso sucesso conquistado pelas proposições de Isaac Newton alçou consigo a ideia de um *determinismo físico*, ou seja, a ideia de que todos os eventos da natureza, ainda que aparentemente caóticos (como nuvens), são, na verdade, completamente previsíveis. Assim, “... o determinismo físico, a doutrina de que todas as nuvens são relógios, tornou-se a fé dominante entre os homens esclarecidos; e todos os que não abraçavam essa nova fé eram tidos como obscurantistas ou

reacionários” (Popper, 1975, p. 198).

Qualquer acontecimento, por mais nublado que aparentasse ser, seria passível de ser predito nos mínimos detalhes, pois num mundo em que todas as nuvens são relógios, evento algum poderia escapar ao princípio de determinabilidade. Mas esse princípio poderia ser satisfeito apenas com um conhecimento sobre-humano; tal conhecimento é ilustrado pela alegoria do “Demônio de Laplace”<sup>1</sup>. A dificuldade envolvida nessa alegoria é que ela não alude a uma entidade mítica, sobrenatural, mas a um cientista humano idealizado, um supercientista. Ela carrega consigo a sugestão de que, ainda que talvez o cientista não possa determinar com exatidão total as *condições iniciais* do fenômeno a ser predito, ele poderia melhorar seu conhecimento a respeito delas, sem qualquer limite absoluto pré-estabelecido.

Seria possível, com base nessa ideia, supor que é apenas uma questão de tempo até que os cientistas humanos superem sua limitação de mensuração das condições iniciais, para que possam ascender à condição de demônios laplacianos? Segundo Popper, não. Isso ocorre porque mesmo um conhecimento acurado acerca de todas as condições iniciais é insuficiente para satisfazer o princípio da determinabilidade:

Se um relógio atrasa, um bom relojoeiro pode descobrir a causa disso – talvez poeira no mecanismo. Este exemplo é interessante porque, ainda que esteja de acordo com a lei da causalidade universal, não satisfaz, evidentemente, o princípio da determinabilidade. Nenhum relojoeiro conseguiria prever, a partir da inspeção da partícula de poeira, que esta haveria de causar um atraso de três minutos por dia e não de cinco minutos por dia. Tão pouco conseguiria prever que, uma vez removida essa partícula de poeira, o relógio haveria de se manter certo sem mais acertos (Popper, 1988, p. 38).

O alerta a ser frisado é que ainda que a um fenômeno qualquer possa ser atribuída uma causa qualquer, isso nada

---

<sup>1</sup> Essa expressão se popularizou a partir de uma referência que o matemático Pierre Laplace fizera a respeito de uma suposta inteligência supra-humana: “Laplace introduziu a ficção de um demônio – uma inteligência sobre-humana – capaz de determinar o conjunto completo de condições iniciais do sistema do mundo num qualquer instante do tempo” (Popper, 1988, p. 47).

contribui para justificar a crença na verdade *do princípio de determinabilidade*. Para Popper (1988, p. 33), a evidência de um problema de previsão que se mostra definitivamente indeterminável acarreta a refutação imediata do determinismo científico, pois “não temos razões para acreditar no determinismo científico se não tivermos razões para acreditar que o princípio da determinabilidade é universalmente aceito”.

Eis um interessante aspecto na obra de Popper (e que ganhará relevo na medida em que expusermos a noção de determinismo em Skinner): concomitante à prescrição do abandono do determinismo científico, há a preservação da busca pela explicação causal (o que não significa uma afirmação do princípio da causalidade universal). Consideremos uma observação popperiana a respeito de *causalidade e busca de explicação causal*:

Oferecer uma *explicação causal* de certo acontecimento significa deduzir um enunciado que o descreva, utilizando, como premissas da dedução, uma ou mais *leis universais*, combinadas com certos enunciados singulares, as condições iniciais. ... não adoto nem rejeito o “princípio da causalidade”; contento-me, simplesmente, com excluí-lo da esfera da ciência, dando-o por “metafísico”.

Proporei, contudo, uma regra metodológica que corresponde tão proximamente ao “princípio da causalidade” que este poderia ser encarado como sua versão metafísica. Trata-se da regra simples de que não devemos abandonar a busca de leis universais e de um coerente sistema teórico, nem abandonar, jamais, nossas tentativas de explicar causalmente qualquer tipo de evento que possamos descrever. Essa regra orienta o investigador em seu trabalho (Popper, 1974, pp. 62-63).

Exemplos relacionados ao estudo do comportamento são considerados pelo autor. É assinalado que avanços nesses estudos têm permitido previsões cada vez mais acuradas, mas isso não salva a tese determinismo científico (Popper, 1988). Observando a conduta de um gato, por exemplo, embora seja possível prever que o animal está prestes a saltar, facilmente erraríamos em estipular detalhes, como a localização milimetricamente exata de onde cairá.

Ainda que algumas teorias do comportamento, e teorias psicológicas, pareçam admitir a verdade do princípio de causalidade, isso não as compromete com o determinismo científico, uma vez que “a fórmula ‘cada evento tem uma causa’ nada diz a

respeito de precisão; e se, mais especialmente, contemplarmos as leis da psicologia, então nem mesmo haverá uma sugestão de precisão” (Popper, 1975, p. 204). O crivo da *precisão* é decisivo para o determinismo, e, se não satisfeito, mina qualquer esperança de determinismo científico.

Argumentos contextualizados na psicologia são apresentados pelo autor. O raciocínio subjacente a esses argumentos parece tentar justificar a posição determinista alegando a existência de causas para os fenômenos psicológicos. Entretanto, a respeito da suposta relação determinismo-causalidade, Popper (1988, p. 41) é sempre categórico: “o determinismo <<científico>> afirma muito mais do que a existência de causas”. Dificilmente alguma teoria psicológica seria capaz de sustentar a proposição de que, a partir dos dados das condições atuais de um indivíduo (por mais precisos que fossem), seria possível traçar sua conduta futura *com a precisão que se desejasse*; ou ainda que, dadas as informações suficientemente precisas da condição presente do sujeito, uma descrição pormenorizada de seu passado seria possível (levando em conta que, para Popper (1988), o determinismo científico encerra a pretensão não só da previsão do futuro, como também da descrição precisa do passado, com base na análise de condições do presente). Apesar disso, não são incomuns teorias psicológicas ditas “deterministas”.

Outro motivo de rejeição do determinismo científico por Popper (1988) se refere ao ônus de testabilidade de suas afirmações; deterministas não têm se mostrado capazes de produzir evidências que sustentem suas proposições: “uma razão importante para se aceitar o indeterminismo, pelo menos a título de ensaio, é que o ônus da prova pesa sobre os ombros do determinista” (Popper, 1988, p. 44). Tendo em vista que o indeterminismo científico afirmaria que *nem todos* os acontecimentos poderiam ser previstos com precisão irrestrita, o ônus que recai sobre os deterministas é muito maior, e, segundo Popper (1988), não tem sido amparado satisfatoriamente. Um erro lógico comum é a afirmação de que o indeterminismo científico se refere à ideia de que nenhum evento no mundo seria previsível, mas, como esclarece Popper (1988), o termo se refere tão somente à negação do determinismo científico, ou seja, é a negação da ideia de que todos os eventos seriam

previsíveis com a precisão ilimitada.

Deterministas teriam até agora, no máximo, um programa de investigação, alega Popper (1988). À guisa de ilustração, o filósofo discute uma evidência que poderia ser produzida, caso esse programa eventualmente vingasse: fisiologistas que estudam o comportamento de um músico (ou, digamos, de um físico) deveriam ser capazes de prever suas composições (ou suas teorias) por conseguirem antecipar os movimentos que ele efetuará com a caneta. Por fim, Popper (1988, p. 45) comenta que tais fatos, “absurdos ou não, vão muito além do que nos é conhecido; e assim, uma vez mais, o ônus da prova recai nos deterministas”.

Mas a questão do ônus da prova é apenas um dos motivos pelos quais Popper aceita e defende o indeterminismo. A noção de indeterminismo científico apresentada por Popper (1988, p. 45) “afirma que existe pelo menos um acontecimento que não é pré-determinado ou previsível”. Assim, fica evidente que o indeterminismo *não* incorre na celebração do caos. A concepção de Popper (1974) sobre a lógica científica favorece sua posição indeterminista. Teorias científicas seriam redes erigidas a fim de capturar a verdade, embora não saibamos quando, e se, a alcançaremos. Sob essa ótica, “teorias não são *só* instrumentos. O que temos em mira é a verdade: testamos as nossas teorias na esperança de eliminar as que não sejam verdadeiras” (Popper, 1988, p. 58). Como redes, teorias podem ser aperfeiçoadas, tornando-se cada vez mais próximas de alcançar seu fim: a verdade.

Com base nisso, poder-se-ia imaginar que o autor intercede a favor da visão de que a ciência espelha ou captura realidade como ela é. Sobre isso, Popper (1988, p. 58) faz a importante ressalva: “elas [teorias] são redes racionais de nossa autoria e não deveriam ser tomadas, erradamente, por uma representação completa do mundo real em todos os seus aspectos. Nem mesmo se forem altamente bem-sucedidas”. Portanto, a proposta popperiana não é a de um representacionismo exato, e o sucesso de nossas teorias *não* autoriza dizer que o mundo apresenta as mesmas qualidades dessas:

Se tivermos claramente presente que as nossas teorias são obra nossa, que nós somos falíveis e que nossas teorias refletem nossa falibilidade, então duvidaremos que características gerais das nossas teorias como a

simplicidade ou o caráter *prima facie* determinista correspondam a características do mundo real (Popper, 1988, p. 58).

Uma relação arguta subsiste entre o critério de demarcação científica proposto pelo autor – a falseabilidade – e sua inclinação ao indeterminismo científico. Como alternativa ao problema da indução, o falsificacionismo popperiano propõe que, em vez de verificar a verdade dos enunciados avaliando-os de acordo com os fatos, em ciência deve-se formular enunciados passíveis de falseamento; enunciados que contenham um conjunto não vazio de falseadores potenciais. Assim, o cientista deve propor conjecturas ousadas, com alto grau de falseabilidade e testá-las sistematicamente, seguindo a regra metodológica de que todo teste é uma tentativa de falseamento de teorias em conflito. É a inexatidão do conhecimento, reconhecida na ciência indeterminista, que obriga o cientista a duvidar de suas teorias, e, com isso, é imperativo que busque a refutação delas. Esta parece ser a dinâmica proposta por Popper: indeterminista, mas com pretensões de progresso científico.

Cabe acrescentar uma instigante observação feita por Popper ao criticar o determinismo científico. Trata-se da seguinte prescrição: “metodologicamente deveríamos ainda buscar leis deterministas ou causais – excepto quando os próprios problemas a resolver tiverem um caráter probabilista” (Popper, 1988, p. 145). Ou seja, a concepção sobre o caráter dos problemas a serem resolvidos baliza práticas científicas distintas. Uma ciência de fenômenos não-probabilísticos pode operar pela busca de leis causais ou determinísticas; leis que indiquem relações de necessidade entre as variáveis consideradas. Relações, portanto, inexoráveis. Por outro lado, o estudo de fenômenos probabilísticos prezaria pela busca de regularidades, entendidas, aqui, como relações de probabilidade entre eventos.

Mesmo quando cita exemplos relacionados ao estudo do comportamento e à psicologia, Popper (1988) não se pronuncia declaradamente sobre a natureza do fenômeno comportamental. Contudo, supondo que o comportamento tenha um caráter probabilista, extrai-se do raciocínio de Popper não apenas a prescrição do abandono do determinismo científico, como também a

prescrição de que uma ciência do comportamento não deve prezar pela busca de leis deterministas.

**Skinner e o suposto estatuto determinista do Comportamentalismo Radical.** *Science and Human Behavior* é uma das obras basilares de Skinner, na qual é situada sua abordagem científica do comportamento humano. Vem de lá a prescrição: “se iremos usar os métodos da ciência no campo dos assuntos humanos, devemos assumir que o comportamento é ordenado e determinado” (Skinner, 1953, p. 6). Algo semelhante havia sido afirmado pouco antes, em *Are theories of learning necessary?* (Skinner, 1950, p. 193): “algumas suposições básicas, essenciais a qualquer atividade científica, são às vezes chamadas de teorias. Que a natureza é ordenada, mais do que caprichosa, é um exemplo”.

Skinner admite que tal posição desagrade muitas pessoas, e sugere que isso ocorre porque ela implica uma objeção à ideia de que o comportamento é fruto de um “agente livre” ou de “mudanças interiores espontâneas” (Skinner, 1953, p. 7). O autor parece crer que prescindindo do determinismo, incorreríamos em uma posição de resignação frente a alguns fenômenos comportamentais, não mais inquirindo sobre suas causas, por considerá-los espontâneos.

É reconhecido que no campo da Física o determinismo não mais pôde se sustentar satisfatoriamente (Skinner, 1953). Entretanto, tal fato parece ser entendido pelo autor como uma mera limitação metodológica, superável na medida em que a ciência física avançar. O mesmo raciocínio é estendido à ciência do comportamento: “no estágio atual do nosso conhecimento, certos eventos também parecem imprevisíveis. Disso não se segue que tais eventos sejam livres ou caprichosos” (Skinner, 1953, p. 17).

Explicando de outra forma, ainda que a complexidade de alguns eventos comportamentais pareça posicioná-los fora dos limites de uma ciência preditiva, isso não implica que o comportamento como um todo seja algo fortuito: “muitos estudiosos do comportamento, entretanto, estariam dispostos a aceitar o grau de previsão e controle alcançado pelas ciências físicas a despeito dessa limitação” (Skinner, 1953, p. 17). Desse ponto de vista, é possível afirmar que mesmo a trajetória do voo de uma

mosca é calculável, e que se não o fizeram até hoje é porque não houve interesse em fazê-lo (Skinner, 1953).

A precisão com a qual eventos comportamentais são preditos difere a depender do tipo de evento. O comportamento respondente, ou simplesmente reflexo, é passível de ser predito com peculiar precisão: “certa parte do comportamento é, então, eliciada por estímulos, e nossa predição daquele comportamento é especialmente precisa” (Skinner, 1953, p. 49). O estímulo, nesse caso, atua como um agulhão que “dispara” a resposta. A ação de glândulas e músculos lisos situa-se nesse campo do comportamento.

Mas a esfera respondente representa uma porção diminuta do comportamento humano. O modelo distintivo das relações respondentes na ontogênese é o *estímulo-resposta*, no qual os eventos antecedentes parecem ser peremptórios. Uma grande parte do comportamento, por outro lado, é sensível não apenas ao contexto antecedente, mas também às suas consequências: “as consequências do comportamento podem retroalimentar o organismo. Quando isso ocorre, elas podem alterar a probabilidade de que o comportamento que as produziu irá ocorrer novamente” (Skinner, 1953, p. 59). Esse tipo específico de comportamento é chamado *operante*, e o processo pelo qual as consequências retroagem selecionando o tipo de resposta emitida pelo organismo é denominando *reforçamento*. Eventos antecedentes não atuam eliciando as respostas, como no reflexo, mas *umentando a probabilidade* de que respostas da mesma classe ocorram novamente (Skinner, 1953). A ação dos estímulos antecedentes difere drasticamente do respondente ao operante; provavelmente é a isso a que Skinner se refere ao advertir que a precisão de previsões de respostas reflexas é especial.

Outro enunciado que merece destaque é o seguinte:

Se uma dada amostra de comportamento existisse em apenas dois estados, um no qual ela sempre ocorresse e outro em que nunca, não deveríamos ter esperança em seguir um programa de análise funcional. Um problema do tipo “todo-ou-nenhum” leva, por si só, a formas primitivas de descrição. É uma grande vantagem supor, por outro lado, que a probabilidade de que uma resposta ocorrerá se estende continuamente entre esses extremos “todo-ou-nenhum” (Skinner, 1953, p. 62).

Referindo-se à análise funcional, Skinner (1953, 1957) avalia como vantajosa a consideração da probabilidade de ocorrência de uma resposta. É possível estabelecer um paralelo entre a menção a problemas do tipo “todo ou nenhum” e a alusão popperiana a relógios e nuvens. Como observado por Popper (1988), mesmo “eventos relógio” não satisfazem o princípio da determinabilidade, e ao cientista resta buscar regularidades em termos de probabilidade. Em *Verbal Behavior*, Skinner (1957) novamente ratifica a busca por probabilidades quando alega que “nosso dado básico não é a ocorrência de uma dada resposta em si, mas a probabilidade de que ela irá ocorrer num determinado tempo” (p. 22).

Apesar de chamar de “vantajosa” uma descrição em termos de probabilidade, persiste a predileção de Skinner pelo determinismo, e tal afeição relaciona-se à suposta heurística por ele proporcionada. Para o autor, “determinismo é uma suposição útil porque encoraja a busca por causas” (Skinner, 1968). Ao mesmo tempo em que se mostra entusiasta de uma ciência determinista do comportamento humano, Skinner justifica sua posição alegando que o determinismo, como pressuposto, seria útil para satisfazer uma das características marcantes da empresa científica, qual seja, a busca por descrições de relações causais entre tipos de eventos. A procura por causas também é prescrita por Popper (1988), porém ele não a identifica com o determinismo, tampouco a exclui do indeterminismo científico. A associação que Skinner estabelece entre *determinismo* e *busca por causas* é simplesmente anunciada, mas não justificada. Sendo assim, o “determinismo” de Skinner: 1) é compatível com o princípio de causalidade universal, e não com o determinismo, e 2) considerando que eventos antecedentes e consequentes estabelecem probabilidades, tal modelo é conciliável com o que Popper (1988, p. 203) chama de indeterminismo científico, o qual “é compatível com qualquer grau de regularidade que se quiser e, portanto, não acarreta a concepção de que há “eventos sem causas””.

Em *Beyond Freedom and Dignity* (1971), ao tratar do problema da liberdade – que nunca é tida como isenção absoluta de controle, mas sim de contingências de reforçamento específicas –

Skinner (1971, p. 96) afirma que “a ilusão de que a liberdade e a dignidade são respeitadas quando o controle parece incompleto emerge em parte da *natureza probabilística do comportamento operante* [itálicos nossos]”. Se, outrora, Skinner (1953) parecia tratar a questão da probabilidade como resultante de um entrave na verificação de todas as variáveis relevantes no controle do comportamento, agora a probabilidade é reconhecida como uma característica inerente ao comportamento. Assim sendo, é duvidoso que ainda seja possível a sustentação do determinismo científico no âmbito da Análise do Comportamento, pois a previsão de como será um sistema (no caso, o comportamento) probabilístico num momento futuro, apesar de poder indicar *regularidades*, será necessariamente probabilística (dada a natureza do fenômeno), e, portanto, em alguma medida, *imprecisa*.

A que exatamente se refere a noção de probabilidade na obra de Skinner permanece um assunto controverso. E é justamente a fim de esclarecer questões dessa natureza que *About Behaviorism* é publicado, em 1974. O termo *probabilidade* é empregado, não apenas em referência à noção de controle de estímulos, mas também à de história. Quando Skinner (1974, pp. 57-58) escreve que “o ambiente atual pode afetar a probabilidade de uma resposta ... *mas não é a única coisa que o faz* [itálicos nossos]”, alerta para o fato de que não são apenas os eventos do ambiente atual que podem ser capazes de aumentar a probabilidade de ocorrência desse tipo de resposta: a história do organismo exerce papel fundamental. A Análise do Comportamento é histórica, no sentido de que leva em conta o que acontece ao longo tempo, pois a observação de uma instância (resposta), por mais detalhada que possa ser, forneceria dados limitados para uma predição razoável. O papel do tempo é indispensável à ciência do comportamento; e mesmo que tenhamos a história aliada a uma descrição detalhada do ambiente atual, Skinner (1974) sugere que nossos resultados sempre serão expressos em forma de probabilidades: “ambos, predição e controle, são inerentes ao condicionamento operante, mas a noção é *sempre* probabilística [itálico nosso]” (p. 226).

Todavia, decidido a justificar uma posição determinista, Skinner afirma é justamente essa tese que conduziria à superação de ideias como a-causalidade e caos: “a questão é o determinismo. A

geração espontânea do comportamento alcançou o mesmo estágio dos vermes e micro-organismos da época de Pasteur” (Skinner, 1974, p. 54). Invocando o determinismo em vias de criticar a ideia de geração espontânea do comportamento, Skinner (1974) parece conceber determinismo como a única saída possível para que não se incorra em uma perspectiva a-causal/caótica. Tal concepção é flagrantemente diversa da de Popper (1988), para a qual, como já assinalado, o determinismo científico implica muito mais que causalidade, e o indeterminismo científico, por seu turno, não incorre em caos e a-causalidade.

A ideia de que o acaso absoluto seria a única alternativa ao determinismo é equivocada, segundo Popper (1975). Diferentemente do determinismo científico, definido como uma afirmação sobre a natureza do mundo, com implicações sobre o fazer científico, o indeterminismo não é uma afirmativa sobre o mundo: é uma negativa. Ou seja, é uma negação da ideia de determinismo científico, e, assim, não se compromete em asseverar que o mundo seja regido pelo acaso. Novamente lançando mão da metáfora de relógios e nuvens, Popper indica como enganosa a ideia de que, excluído o determinismo, só nos restaria o caos, pois “mesmo relógios altamente de confiança não são realmente perfeitos ... E também sabemos que nossas nuvem não são perfeitamente fortuitas, pois muitas vezes podemos predizer o tempo com inteiro êxito” (Popper, 1975, p. 210).

Em uma das poucas referências diretas à ideia de indeterminação, Skinner (1974, p. 236) escreve o seguinte:

Tem sido dito, por exemplo, que a Ciência atingiu um limite além do qual não pode estabelecer a determinação dos fenômenos físicos, e tem sido argumentado que este pode ser o ponto no qual a liberdade emerge no comportamento humano. Cientistas do comportamento provavelmente poderiam se contentar com o grau de rigor apresentado pela Física a despeito desta limitação aparente, mas pode haver algo a respeito do organismo humano que torna a indeterminação relativamente importante. Nós só podemos descobrir se esta é ou não uma limitação importante desenvolvendo uma ciência do comportamento humano até o ponto no qual a indeterminação se torne aparente.

Restaria a possibilidade de investigar o comportamento do cientista e a natureza do conhecimento científico, para ver se, de fato, algum limite absoluto foi atingido.

A preocupação parece ser a de que os pesquisadores não se conformem em aceitar que uma hipótese sobre a limitação inerente ao seu objeto de estudo (no caso, a indeterminação do comportamento) obstrua a investigação científica. A busca de causas e leis deterministas deve prosseguir, e mesmo que eventualmente se concluísse que a indeterminação do comportamento de fato representa um limite intransponível, restaria verificar a validade do conhecimento científico que promulgou tal asserção. Mas talvez um caminho alternativo seja possível: o reconhecimento da natureza probabilística do comportamento pode indicar que seria vantajoso investir numa investigação em termos de propensões (Popper, 1988). Esse modelo de ciência indeterminista não necessariamente elimina a busca por causas, mas propõe a investigação por meio de leis probabilísticas, em vez de determinísticas. Talvez o que tem sido feito no âmbito da análise experimental e aplicada do comportamento não se distancie tanto da proposta popperiana de investigação em termos de propensão. Apesar disso, só um estudo detalhado poderia asseverar com segurança a compatibilidade das propostas.

O que se popularizou como o modelo explicativo do Comportamentalismo Radical, e que Skinner classifica como um modelo causal (ainda que cinquenta anos antes tenha sugerido o abandono do termo *relações causais*, e sua substituição por *relações funcionais*), é apresentado em *Selection by consequences* (Skinner, 1981). O comportamento humano emergiria da conjunção de três histórias diferentes: da filogênese, responsável pela seleção natural das espécies; da ontogênese, por meio da qual contingências de reforçamento modelam o repertório comportamental de cada indivíduo; e da cultura, um terceiro tipo de seleção, em que operam contingências mantidas por organismos verbais evoluídos.

É possível imaginar que o tal “determinismo” de Skinner seja balizado por esse modelo, que propõe que a “determinação” do comportamento se dê em três níveis. Entretanto, ainda que essa abordagem selecionista reitere o incontestável papel do ambiente na configuração e no estabelecimento de regularidades do repertório comportamental humano, seria razoável classificá-la como determinista? Para responder a isso, recorramos a algumas palavras

de Skinner. Primeiramente, sobre o papel da variação, é afirmado que “em todos os três níveis, uma mudança súbita, possivelmente ampla, é explicada como resultado da seleção de novas variações pelas contingências em vigor ou por novas contingências” (Skinner, 1981, p. 502).

Quando Skinner (1981) afirma que mudanças súbitas podem ser explicadas como resultantes da seleção de *novas variações* ou de *novas contingências*, problemas emergem. Para explicar o surgimento das mudanças súbitas no comportamento, Skinner aponta para as novidades ocorridas em processos anteriores ou ulteriores (variação ou contingências seletivas) à porção do fluxo comportamental identificada como uma “mudança súbita”. Skinner parece tentar prevenir-se de assumir a imprevisibilidade de parte do comportamento quando recorre às contingências seletivas como fonte da novidade. Mas o que dizer sobre a novidade das variações?

Ao mencionar a natureza probabilística do comportamento operante, talvez Skinner (1974) estivesse se referindo à ideia de variabilidade como algo inerente ao comportamento: “a existência de variações está na natureza do comportamento assim como está na natureza de um traço genético e, da mesma forma, novos comportamentos e novos genomas emergem quando variações são selecionadas por suas consequências” (Skinner, 1989, p. 129). Destarte, mesmo se um demônio laplaciano (Popper, 1988) se aventurasse na Análise do Comportamento, suas análises, por mais precisas que fossem, seriam incapazes de extirpar a variabilidade, posto que ela não parece ser um epifenômeno, mas característica constitutiva do comportamento.

Skinner (1900a, p. 1207) comenta a respeito de “falhas” nos processos de variação e seleção, e observa que “variações são randômicas e as contingências de seleção acidentais”. Essas “falhas” exercem um papel fundamental, e sua existência faz todo o sentido, considerando o modelo explicativo proposto em 1981, pois permitem ao organismo uma ampla adaptabilidade a novas circunstâncias (cf. Skinner, 1900a, p. 1208).

O caráter probabilístico do comportamento, interpretado como a capacidade intrínseca de variar aleatoriamente, provavelmente fora selecionado por seu valor se sobrevivência, pois a seleção, para que ocorra, “deve esperar pela variação” (Skinner,

1990a, p. 1206). Evidentemente, o reconhecimento da existência de variações randômicas e de contingências acidentais implica em uma importante limitação no âmbito de uma ciência preditiva. Talvez seja justamente por isso que, em *To know the future*, Skinner (1990b, p. 104) declara que “muito do que irá acontecer depende de variações imprevisíveis e de contingências adventícias de seleção. O futuro é amplamente uma questão de acaso”.

Reconhecendo que o futuro (muito do que irá acontecer) será fruto de instâncias impossíveis de prever (variações) e até mesmo acidentais (contingências seletivas), Skinner certamente situa o evento de interesse de sua ciência (o comportamento) em moldes do que Popper (1988) classificaria como um indeterminismo científico. O que, então, poderia explicar as afirmações anteriores do autor, em defesa de uma postura determinista?

**Considerações finais.** O objetivo deste trabalho foi situar a posição do Comportamentalismo Radical, com base nas proposições de Skinner, no debate determinismo-indeterminismo, tendo como referência analítica os argumentos de Popper (1988). Apesar de Skinner (1950, 1953, 1968), repetidas vezes, declarar afeição pelo determinismo, a análise da obra do autor sugere que a compatibilidade entre sua proposta epistemológica e a ideia de determinismo científico é duvidosa. A maioria dos enunciados destacados sobre questões ligadas a ciência e previsibilidade distanciam-no do que Popper (1988) define como determinismo científico. As categorias básicas de Popper para as teses deterministas, como pré-determinação, inalterabilidade, fixismo e previsibilidade irrestrita, contrastam com noções do discurso skinneriano, como a de seleção por consequências – e, com ela, o reconhecimento da natureza probabilística do comportamento – e previsões em termos de probabilidade em vez de certeza ou necessidade. Disso decorre a conclusão de que, avaliado a partir das definições popperianas de determinismo e indeterminismo científicos, o discurso skinneriano encerra feições predominantemente indeterministas.

O estatuto determinista do Comportamentalismo Radical, justificado por sua eventual função motivacional, é classificado por

Skinner como um pressuposto, ou suposição. Além disso, parece subsistir no pensamento de Skinner (1953) a ideia de que determinismo é condição necessária à ciência. Não obstante, a suposta relação de necessidade entre determinismo e causalidade, bem como a relação entre determinismo e cientificidade, é desconstruída por Popper, que deixa claro tanto que determinismo implica muito mais do que causalidade, quanto que a ciência pode prescindir do determinismo. A ideia de que indeterministas não estariam dispostos a testar sua hipótese até o fim, jamais esmorecendo da busca por relações de dependência entre eventos, parece desconsiderar um longo e complexo debate no âmbito científico-filosófico sobre essas questões candentes. Longe de restringir a problemática em tela a qualquer rótulo ou “ismo”, trata-se de colocar as palavras de Skinner em perspectiva, para aferir suas possíveis afinidades com propostas científicas contemporâneas.

Há momentos em que Skinner justifica sua posição como determinista na tentativa de negar a existência de eventos caóticos e caprichosos, a exemplo de sua crítica à ideia de “geração espontânea” do comportamento (Skinner, 1968). Por outro lado, o autor reconhece o papel das variações *imprevisíveis* em seu sistema explicativo e da *probabilidade* em sua ciência preditiva, ainda que não veja nessas afirmações razões que o desqualifiquem como um determinista. Desse modo, parece subsistir no pensamento skinneriano a convicção de que o determinismo está ligado à causalidade, e que, apesar de ser incompatível com a ideia de um universo caótico, é compatível com suas noções de variação e probabilidade. Em um *continuum* no qual, de um lado, se situasse um universo de relações fixas, inexoráveis e milimetricamente previsíveis, e, de outro, um universo de relações caóticas e totalmente imprevisíveis, aparentemente o sistema skinneriano se situaria em uma posição intermediária.

Dito isso, vale indagar: essa posição intermediária, na qual as relações entre eventos, e, portanto, as previsões, são descritas em termos de probabilidade (e não em termos de exatidão nem de aleatoriedade absolutas), e na qual o comportamento é explicado por um modelo seletivista (em que a novidade é admitida como variabilidade, porém cuja extensão não é caótica, mas regulada por contingências seletivas), poderia ser classificada como determinista?

Tendo por base as palavras de Popper (1988), a resposta é não. Dadas as definições extraídas de *O Universo Aberto*, o discurso de Skinner se aproximaria mais daquilo que Popper conceitua como indeterminismo científico.

Ainda que esclarecida essa questão, e, com ela, o porquê de o Comportamentalismo Radical incorrer em uma posição indeterminista, a despeito de seu alegado caráter determinista, uma dúvida persiste: qual é exatamente o papel da *probabilidade* na obra de Skinner? Em certo momento, é dito que descrições em termos de probabilidade (Skinner, 1953) são “vantajosas”, porém não é afirmado explicitamente se isso se deveria a uma dificuldade metodológica (os métodos da ciência só permitem descrições em nível probabilístico), ou se essa é uma restrição imposta pela própria natureza do objeto em estudo (o comportamento teria uma natureza probabilística). Supondo a verdade da segunda suposição – considerando o comportamento um *fenômeno probabilístico* (Skinner, 1974) – a prescrição oferecida por Popper (1988) é de que a ciência deveria buscar leis probabilísticas.

A reflexão que decorre disso pode ser interessante aos analistas do comportamento. Uma vez que sustentam uma prática que prevê a busca por leis probabilísticas, o objeto com o qual lidam é considerado um “fenômeno probabilístico”? Se sim, o que ainda ampara sua deflagrada posição determinista? Seria a autoridade das declarações de Skinner (1968, 1974) – mesmo que incongruentes com demais definições de determinismo, sendo a de Popper (1988) apenas um exemplo possível – o que sustenta de tal proclamação?

Nesse ínterim, talvez o seguinte comentário venha a calhar:

termos originários de formulações anteriores estão hoje profundamente embutidos na nossa linguagem, sendo que, durante séculos, eles tiveram um lugar tanto na linguagem técnica quanto na não técnica. Entretanto, seria injusto argumentar que o crítico não seria hábil para libertar-se desses preconceitos históricos. Deve haver outras razões para que o comportamentalismo enquanto filosofia de uma ciência do comportamento seja ainda tão seriamente mal-compreendido (Skinner, 1974, p. 7).

Seria Skinner otimista demais? Certamente deve haver várias razões que levam a uma compreensão obtusa do

Comportamentalismo Radical, mas será mesmo que o que Skinner chama de “preconceito histórico” não exerce ainda influência no modo como as pessoas concebem essa filosofia? Ao se apropriar do termo “determinismo”, já amplamente discutido e conceituado na literatura filosófica, Skinner importa uma noção que traz consigo uma carga semântica considerável. Não obstante, o tratamento que o autor dá a tal noção, relacionando-a livremente a outros conceitos, como os de causalidade e cientificidade, é bastante particular.

Apesar disso, Skinner ainda sustentava que a pressuposição do determinismo era proveitosa. Em entrevista, sua filha, Julie Vargas, indicou que talvez um erro cometido pelo pai refira-se aos termos que ele utilizava, tais como “controle”: esse tipo de expressão levaria a conclusões equivocadas sobre a proposta comportamentalista radical, ao associá-la, por exemplo, com o fascismo (Slater, 2004). A apropriação que Skinner fez do termo determinismo poderia ser considerado outro exemplo do que sua filha classificou como um erro?

Acusações de que o Comportamentalismo Radical destrói ideias como as de liberdade e dignidade são comuns (Skinner, 1971). Tais “preconceitos” não poderiam ser encorajados por adjetivos distintivos do comportamentalismo, tais como “determinista”? Se a resposta for afirmativa, a conclusão de Skinner (1974) pode ter sido precipitada, e parte da avaliação reprovável do Comportamentalismo Radical talvez persista influenciada por efeitos infaustos trazidos por adjetivos como “determinista”. A esse respeito, Popper (1988, p. 20) adverte que o determinismo “é a dificuldade mais sólida e mais grave na via de uma explicação e de uma defesa da liberdade humana, da criatividade e da responsabilidade”.

Outra questão segue em aberto: o que dizer a respeito do contraponto ao determinismo: o *indeterminismo*? Provavelmente tudo dependeria do conceito de indeterminismo considerado. Do modo como é conceituado por Popper (1988), não seria vantajoso ao se mostrar uma opção possivelmente congruente com o discurso de Skinner, além de não abrir mão da noção de regularidade e previsões em termos probabilísticos?

Ou comportaria o indeterminismo (segundo outras acepções) uma carga semântica tão adversa quanto a do termo determinismo? Por um lado, afirmar que o indeterminismo inviabiliza o empreendimento científico por celebrar o caos seria um erro lógico elementar: como explica Popper (1988), ele nada mais é que a negação do determinismo. Possivelmente a resistência ao termo seria explicável pelo temor a ideias a ele associadas vulgarmente, como “livre-arbítrio” ou “geração espontânea do comportamento”. Talvez o estabelecimento de diálogos com outras ciências ilumine o tortuoso caminho até uma aceitação ou rejeição definitiva do indeterminismo pela comunidade de analistas do comportamento. Difícil, se não impossível, seria prever como se dará tal resolução, afinal, muito do que ocorrerá até lá será fruto de variações imprevisíveis, e de contingências adventícias de seleção.

Artigo recebido em 08.08.2012, aprovado em 25.09.2013

### Referências

- CHIESA, M. *Radical behaviorism: The philosophy and the science*. Boston: Autors Cooperative, 1994.
- DITTRICH, A. Uma defesa do determinismo no Comportamentalismo Radical. In R. C. Wielenska (Org.), *Sobre comportamento e cognição: Desafios, soluções e questionamentos* (Vol. 23, pp. 65-72). Santo André, SP: ESETec, 2009.
- GUIMARÃES, R. R., & MICHELETTO, N. Algumas relações entre comportamentalismo radical e determinismo: uma análise de publicações de diferentes autores. *Revista Brasileira de Análise do Comportamento*, Brasília, 4(1), 89-110, 2008.
- HOOK, S. (Org.). *Determinismo e liberdade na era da ciência moderna*. São Paulo: Ed. Fundo de Cultura, 1964.
- LAURENTI, C. Determinismo, probabilidade e análise do comportamento. *Temas em Psicologia*, Ribeirão Preto, 16, 171-183, 2008.

- POPPER, K. R. *A lógica da pesquisa científica* (L. Hegenberg & O. S. da Mota, trads.). São Paulo: Cultrix, 1974.
- POPPER, K. R. *Conhecimento objetivo*. São Paulo: EDUSP, 1975.
- POPPER, K. R. *O universo aberto: Argumentos a favor do indeterminismo* (N. F. da Fonseca, trad.). Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988.
- SKINNER, B. F. Are theories of learning necessary? *The Psychological Review*, 57(4), 193-216, 1950.
- SKINNER, B. F. *Science and human behavior*. New York: MacMillan Company, 1953.
- SKINNER, B. F. *Verbal behavior*. Acton: Copley Publishing Group, 1957.
- SKINNER, B. F. *The technology of teaching*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1968.
- SKINNER, B. F. *Beyond freedom and dignity*. New York: Alfred A. Knopf, 1971.
- SKINNER, B. F. *About behaviorism*. New York: Alfred A. Knopf, 1974.
- SKINNER, B. F. Selection by consequences. *Science*, 213(4507), 501-504, 1981.
- SKINNER, B. F. *Recent issues in the analysis of behavior*. Columbus: Merrill Publishing Company and Bell & Howell Information Company, 1989.
- SKINNER, B. F. Can psychology be a science of mind? *American Psychologist*, 45, 1206-1210, 1990a.
- SKINNER, B. F. To know the future. *The Behavior Analyst*, 13, 103-106, 1990b.
- SLATER, L. Abrindo a caixa de Skinner: a corrida de ratos de B. F. Skinner. In *Mente e cérebro: Dez experiências impressionantes sobre o comportamento humano* (V. P. Assis, trad., pp. 16-44). Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- SLIFE, B. D., YANCHAR, S. C., & WILLIAMS, B. Conceptions of determinism in Radical Behaviorism: a taxonomy. *Behavior and Philosophy*, 27, 75-96, 1999.
- TOURINHO, E. Z. Notas sobre o comportamentalismo de ontem e de hoje. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, Porto Alegre, 24(1), 186-194, 2011.

**“SELF” E “PESSOA”:  
RAZÕES PARA UMA ABORDAGEM INTERDISCIPLINAR**

**“SELF” Y “PERSONA”:  
RAZONES PARA UN ABORDAJE INTERDISCIPLINAR**

**“SELF” AND “PERSON”:  
REASONS FOR AN INTERDISCIPLINARY APPROACH**

**Adamo Perrucci**  
Prof. da Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
E-mail: [perrucci@cchla.ufrn.br](mailto:perrucci@cchla.ufrn.br)

Natal (RN), v. 20, n. 34  
Julho/Dezembro de 2013, p. 81-98

**Princípios**  
Revista de filosofia  
E-ISSN: 1983-2109

**Resumo:** As páginas seguintes visam refletir sobre a possibilidade de uma abertura entre os âmbitos dos saberes envolvidos na indagação da realidade humana a partir da virada fenomenológica nas neurociências cognitivas contemporâneas. No que tange à especificidade da compreensão filosófica do homem, trata-se, por um lado, de determinar em que medida as novas evidências empíricas abalam o aparelho conceitual tradicional da própria filosofia e, por outro lado, apontar uma possível modalidade de fundamentação de um saber do homem voltado para um estudo da totalidade das dimensões que lhe pertencem. Focando a atenção sobre a adquirida centralidade do fenômeno da consciência no contexto das neurociências cognitivas, tentar-se-á apresentar e justificar o novo papel que o método fenomenológico pode desempenhar em relação à análise do “sujeito da percepção” pela tematização do que está implicado naquela complexidade estrutural denominada “subjetividade” que remete à “dimensão pessoal” do nosso ser.

**Palavras-chave:** Self, pessoa, consciência, identidade.

**Resumen:** Las páginas siguientes pretenden reflexionar la posibilidad de una abertura entre los ámbitos de los saberes envueltos en la indagación de la realidad humana a partir del giro fenomenológico en las neurociencias cognitivas contemporâneas. En lo que atañe a la especificidad de la comprensión filosófica del hombre, se trata, por un lado, de determinar en qué medida las nuevas evidencias empíricas abalan el aparato conceptual tradicional de la propia filosofía y, por otro lado, apuntar una posible modalidad de fundamentación de un saber del hombre que implique el estudio de la totalidad de las dimensiones que le pertenecen. Enfocando la atención sobre la adquirida centralidad del fenómeno de la conciencia en el contexto de las neurociencias cognitivas, trataremos presentar y justificar el nuevo papel que el método fenomenológico puede desempeñar en relación al análisis del “sujeto de la percepción” por la tematización de lo que está implícito en aquella complejidad estructural denominada “subjetividad” que remite a la “dimensión personal” de nuestro ser.

**Palabra clave:** Self, persona, conciencia, identidad.

**Abstract.** The following pages aim at reflecting upon the possibility of an exchange between the domains of knowledge involved in the investigation of human reality, starting from the phenomenological turn within contemporary cognitive neurosciences. As for the specific philosophical comprehension of man, it is necessary, from one side, to determine to what extent the new empirical evidences shock the traditional conceptual tools of philosophy and, from the other side, to show a possible way of founding a science of man whose global target is the study of all the dimensions which belong to him. By focusing on the acquired centrality of the phenomenon of consciousness in the context of cognitive neurosciences, we will try to present and justify the new role that can be played by the phenomenological method in relation to the analysis of the “subject of perception”, by accounting for what is implied in that structural complexity named “subjectivity” which is related to the “personal dimension” of our being.

**Palavras-chave:** Self, person, consciousness, identity

**Introdução.** No final do século passado, a ideia de uma ciência capaz de dar conta da estrutural funcionalidade do cérebro deixava de ser uma fantasmagórica construção intelectual para se tornar uma verdadeira conquista de pesquisa graças às novas técnicas de observação dos processos cerebrais que possibilitaram o estudo do cérebro *in vivo*. Não é à toa que os anos Noventa foram definidos a *década do cérebro* pelo então Presidente dos Estados Unidos G. W. Bush, pois, o desempenho das emergentes ciências cognitivas visava um conhecimento mais aprofundado de como as redes neurais permitem o desenvolvimento da consciência humana.

A intuição fundamental daquela época era que a exploração da sinalização neuronal esclareceria objetos de estudo que até então ficavam entregues às ciências humanas, por eles terem sido qualificados como mentais. Desta forma legitimava-se uma completa desmontagem das estruturas do ser pessoa até encontrar os mecanismos elétrico-químicos, responsáveis pela configuração e atuação da “subjetividade” como centro de unificação do conjunto dos atos que constituem a “pessoa”.

O avanço impressionante das ciências cognitivas vem questionando a própria noção de subjetividade, desprovida daquela base metafísica tradicionalmente tida como funcional à compreensão do universo do sujeito e que hoje está sendo desafiada pelas pretensões ligadas àquela lógica tecnocrática que reconhece a racionalidade científica como única detentora do poder definidor do humano.

Muito embora a filosofia não seja legitimada a abdicar a seu estatuto autônomo de indagação, faz-se necessário para ela, ao investigar a constituição ontológica do homem, levar em conta

aquelas evidências empíricas que alicerçam as teorias neurocientíficas dos nossos dias e que estão garantindo o sucesso do paradigma neuro-biológico. A questão que põe-se é se entre naturalismo e “metafísica da subjetividade” possa dar-se outra modalidade de pensar o humano que supere tanto os limites do cerebralismo e quanto os da visão da assim chamada “cognição desprendida”.

**A virada fenomenológica na neurociência contemporânea.** Em 1991 o lançamento do livro “The Embodied Mind” por F. Varela, E. Rosch e F. Thompson (1991) representou um autêntico reviravolta na própria neurociência, pois, pela primeira vez foi denunciada com extrema lucidez a insuficiência daquele paradigma explicativo do humano que reduz a consciência a seus componentes químico-elétricos, invocando a ‘intervenção’ da fenomenologia, ou seja, daquele método de investigação filosófica inaugurado por Edmund Husserl (1859-1938), “reformado” por Martin Heidegger (1886-1976) pela introdução da categoria de temporalidade e desenvolvido de uma forma original por Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) no que diz respeito ao papel que o corpo desempenha quanto à função cognitiva.

Desde que se tornou central o tema da consciência nas investigações empíricas, a fenomenologia revelou seu potencial esclarecedor pelo fato de ela privilegiar a vivência do sujeito como condição da constituição do universo dos significados que sustenta a nossa compreensão do que inere ao humano. Nas mesmas palavras dos referidos estudiosos, “um neurocientista cognitivo fenomenologicamente orientado, ao refletir sobre as origens da cognição, poderia raciocinar assim: as mentes despertam num mundo. O mundo não se projeta. Simplesmente, nós nos encontramos nele; nós acordamos tanto a nós mesmos quanto ao mundo no qual habitamos. Chega-se a refletir sobre aquele mundo na medida em que cresce-se e vive-se” (Varela; Rosch; Thompson, 1991, p. 3 [tradução minha]).

Trata-se de um reconhecimento crucial, isto é, da admissão que a exploração da questão da cognição, além de ser legítima, deve ser

concebida de forma interdisciplinar, se libertando da exclusividade de pesquisa da epistemologia e da psicologia.

Destarte, constata-se uma notável aproximação entre a compreensão fenomenológica da percepção advinda do pensamento de Merleau-Ponty, relacionada ao corpo, e as aquisições das ciências cognitivas contemporâneas, pois, “não é o sujeito epistemológico que efetua a síntese, é o corpo; quando sai de sua dispersão, se ordena, se dirige por todos os meios para um termo único de seu movimento, e quando, pelo fenômeno da sinergia, uma intenção única se concebe nele” (Merleau-Ponty, 1994, p. 312).

Poder-se-ia dizer que a reflexão de Merleau-Ponty proporciona o horizonte teórico àquela neurociência hodierna que rejeita a dicotomização do todo e da parte para tematizar a rede de relações que a ação humana constrói com o ambiente circundante, até incluir os complexos processos socio-culturais.

O interesse das ciências cognitivas pela reflexão antropológica de Merleau-Ponty reside nas preciosas intuições que ele teve acerca do “corpo vivido” que dá-se nas vivências do sujeito que o possui e que opõe-se ao “corpo-objeto”, observável pela ciência empírica.

A valorização da contribuição de Merleau-Ponty pela neurociência contemporânea aponta para uma recuperação da noção de “percepção/conhecimento incorporado” que envolve a *ação corporal* enquanto motricidade, tida como condição necessária do desenvolvimento da própria cognição. O que é percebido como urgente é exatamente uma mediação/reconciliação entre a pretensão “realista” que vê o mundo como algo “pré-dado”, pré-existente ao sujeito do conhecimento e a visão “idealista” que reduz o fenômeno da cognição a uma projeção de um “mundo interior pré-dado” (Cf. Heidegger, 2006, pp. 276-77). A superação destas posturas conflitantes necessita um alargamento da “geografia lógica do interior *versus* exterior pelo estudo da cognição não como recuperação ou projeção, mas sim como ação incorporada” (Varela; Rosch; Thompson, 1991, p. 172 [Tradução minha]).

A centralidade da ideia segundo a qual o próprio “sujeito do conhecimento” atua por meio do corpo implica que “em primeiro lugar a cognição depende dos tipos de experiências que derivam do fato de eu ser dotado de um corpo e, em segundo lugar, do fato que estas capacidades sensório-motoras são elas mesmas encravadas

num mais amplo contexto biológico, psicológico e cultural” (Varela; Rosch; Thompson, 1991, p. 173).

Por conseguinte, a cognição deixa de ser reduzida a um processamento de informações/dados referentes a propriedades de um *mundo em si* para ser entendida a partir da estrutura da consciência, ou seja, a partir de como o “sujeito da percepção” age e é modulado pela totalidade dos “eventos ambientais”. Esta abordagem conhecida como a da *enação* se beneficia com uma das intuições maiores de Merleau-Ponty de acordo com a qual todo organismo pode existir à medida que consegue encontrar seu lugar no ‘mundo’ que o circunda. Poder-se-ia afirmar que o “sujeito do conhecimento” molda o mundo e é, ao mesmo tempo, moldado pelo mundo no qual está inserido.

O tópico da “cognição situada” tem sido objeto de investigação interdisciplinar embora não exista ainda um vocabulário comum (Cf. Gallagher, 2005). capaz de integrar as diferentes aquisições da neurociência com respeito aos mecanismos cerebrais, às expressões comportamentais na psicologia, bem como aos debates em seio à fenomenologia concernentes ao significado da “experiência incorporada” (Cf. Damasio, 1996; Clark, 1997).

Entender a cognição como algo situado *num mundo* implica que ela não pode ser medida pelas suas manifestações corporais enquanto processos, mas sim que ela é constituída por aqueles processos. Tal abordagem quer evitar tanto aquele reducionismo metodológico que leva a ver tudo como mecanismos neuronais quanto aquela explicação de matriz cartesiana que procede contemplando a consciência em termos de estados cognitivos. A pergunta-chave seria: até que ponto a consciência e os processos cognitivos, que incluem a totalidade das vivências subjetivas ligadas à percepção, são elas mesmas moldadas enquanto incorporadas?

Sem dúvida, a invocação do método fenomenológico pela neurociência cognitiva contemporânea remete à necessidade de explicar o fenômeno da consciência pela “perspectiva da primeira pessoa”, ou seja, indagando a natureza da experiência, a natureza da pessoa humana que no âmbito das ciências cognitivas é abstratamente indicada pelo termo “self”. O problema reside, então, na distinção entre as duas modalidades de acesso ao mundo subjetivo: a da primeira pessoa, como acesso subjetivo, e a da

terceira pessoa, como olhar neutro para os eventos físicos e comportamentais, próprio das ciências empíricas.

Porém, levar à sério a perspectiva fenomenológica não significa estabelecer simplesmente correlações entre acontecimentos neurofisiológicos e eventos mentais, pois, correlar não equivale a explicar. Se há uma conexão estrutural entre os elementos que constituem o “sistema cognitivo incorporado”, o objetivo da nossa indagação deve ser o de proporcionar uma teoria que preencha o que é comumente identificado como *vazio explicativo*.

A viragem fenomenológica na neurociência contemporânea é claramente devida à incompletude da “ciência da mente”, por ela ter focado a atenção sobre os processos cognitivos negligenciando as outras dimensões da vivência subjetiva, tais quais as emoções, as afecções e as motivações do agir. Uma verdadeira “ciência da mente” deveria ocupar-se da ligação entre subjetividade e consciência. De acordo com muitos autores, a passagem da filosofia e da psicologia tradicionais para a mais desenvolvida ciência cognitiva dos nossos dias registrou uma perda tão grave e que só recentemente foi percebida como tal. Trata-se da perda de interesse pela vivência subjetiva (Cf. Husserl, 1990, pp. 32-33). Conforme sustenta o neurocientista Evan Thompson, “a ciência tem muito a apreender da análise da experiência vivida conduzida pelos fenomenólogos. Na verdade, uma vez que a ciência se volta para a subjetividade e para a consciência (a experiência assim como ela é vivida) ela não tem condição de fazer isso sem a fenomenologia que, então, é preciso cultivar como *partner* das ciências experimentais da mente e da vida” (Thompson, 2007, p.14 [Tradução minha]).

Desta forma, a vida mental toma a configuração de processo temporalmente estendido de atos intencionais, viabilizados pelo conjunto de hábitos cognitivos adquiridos pelo “corpo vivido”.

Nos últimos vinte anos, o que contribuiu também para a valorização do aporte da fenomenologia foi o desenvolvimento das novas tecnologia conhecidas como *Brain imaging* (fMRI e PET), que vieram proporcionando muito conhecimento acerca de como o cérebro desempenha suas funções.

Porém, o trabalho da ciência do cérebro é tão complexo que não pode esgotar-se na ‘reprodução’ de imagens do que acontece no

nível neurofisiológico. De fato, a própria geração de imagens dos processos neurais veio viabilizando uma variedade de trabalhos de pesquisa voltados para a análise dos relatos a respeito das percepções subjetivas. Muitas vezes, os experimentadores precisam saber “como é a vivência do sujeito” e a partir daí apresenta-se o problema dos modos dependentes de descrever a experiência consciente. Trata-se de algo que só a fenomenologia consegue elucidar pela sua competência em tema de estrutura da consciência, de modalidade subjetiva de perceber o mundo.

A verdade que o método fenomenológico pretende alcançar chama a atenção para o todo à luz do qual as partes carregam-se daquele sentido que esclarece *o que nós somos* enquanto detentores de um ‘poder explicador’ com respeito à ‘realidade do nosso ser pessoas’.

Parece maduro o tempo atual para que haja uma verdadeira comunicação entre a fenomenologia e as ciências cognitivas. A própria ‘filosofia analítica da mente’ deveria deixar de ignorar a fenomenologia, pois, aquele *vazio explicativo* do qual fala-se só pode ser preenchido à medida que a atenção da investigação desloca-se do estado cognitivo para a ‘pessoa’, ponto de partida de todo questionamento e centro ordenador do real ao qual deve ser reconduzido o problema da nossa ‘essência’, do que *define* a complexidade estrutural que *nos pertence*.

**A questão da aplicação do método fenomenológico.** A aproximação entre ciência empírica e fenomenologia põe o problema se o método de análise husserliano pode ser usado no contexto de indagação das ciências experimentais da mente (as ciências cognitivas), pois, na avaliação de seu fundador a abordagem naturalista do fenômeno da consciência revela-se extremamente limitada. Sem dúvida, Husserl concebeu o método fenomenológico como alternativa não-naturalista por ele ter contemplado uma modalidade de pesquisa transcendental que admite condições *a priori* da experiência humana. Porém, é também possível pensar esse *a priori* nos termos seguintes: “a habilidade de fazer ciência pressupõe a consciência (cognição, mente). A consciência é o *sine qua non*, a *condição a priori*, para que haja ciência. Destarte, um

estudo científico natural da consciência pressupõe aquela mesma coisa que ele estuda. Temos que ser conscientes (no modo subjetivo da primeira pessoa) para que a consciência seja estudada como objeto. O estudo transcendental da consciência foca a consciência, não como objeto, mas sim como subjetividade” (Gallagher & Zahavi, 2007, pp. 28-29 [Tradução minha]).

Então, a questão é saber se a fenomenologia permanece como empreendimento filosófico ou vira disciplina empírica. Na verdade, a preocupação fundamental de Husserl era a de oferecer um verdadeiro suporte à ciência, ou seja, determinar as condições para que haja verdadeira ciência. Por conseguinte, parece preciso que a fenomenologia assuma a tarefa de buscar pela unidade se beneficiando com a evidência experimental e contrastando, ao mesmo tempo, toda redução da vida da subjetividade ao processo neurobiológico que dá-se na fisiologia cerebral. Na verdade, seria legítimo questionar da seguinte forma: a cooperação entre os dois âmbitos do saber deve acontecer em termos de fenomenologização da ciência cognitiva empírica? Como é possível conjugar os protocolos de pesquisa empíricos com a instância do estudo da consciência segundo a perspectiva da primeira pessoa?

O desenvolvimento das poderosas técnicas de observação por imagens se, por um lado, nos proporciona a possibilidade de um estudo *in vivo* do que acontece no cérebro enquanto cumprimos tarefas perceptivas e cognitivas, por outro lado, nos leva a legitimar a assim chamada abordagem correlativa que pela assunção acrítica dos dados empíricos convalida teorias e noções concernentes à natureza da mente humana. Mas é também constatável que nos últimos tempos estamos assistindo a uma nova forma de indagação dos correlatos neuronais dos componentes incorporados da experiência do mundo e que confere uma posição central ao corpo vivido, tematizado por Merleau-Ponty. Em outras palavras, a ciência cognitiva experimental está levando à sério as instâncias da reflexão fenomenológica acerca do papel que o corpo vivido desempenha em seio ao processo de constituição das nossas experiências das coisas do mundo e do *outro*.

Muito simplesmente é um sinal positivo o esforço da neurociência contemporânea que busca pelos correlatos neurais da vivência subjetiva “encarnada”. Trata-se de relevar que “se o sujeito

está em situação, se até mesmo ele não é senão uma possibilidade de situações, é porque ele realiza sua ipseidade sendo efetivamente corpo e entrando, através desse corpo, no mundo” (Merleau-Ponty, 1994, p. 547).

Neste sentido, uma eventual operação de fenomenologização da ciência empírica da mente e da consciência teria que visar uma compreensão unitária da dimensão subjetiva e intersubjetiva. As questões que a fenomenologia está obrigada a enfrentar são as seguintes: o que entendemos por *nós mesmos (self)*? A identidade individual (*selfhood*) sempre envolve relações interpessoais? O nosso *self* é necessariamente incorporado e encravado num mundo físico, social e histórico?

A fenomenologia presta atenção à relação entre a consciência fenomenal e o *self*, pois, está convencida do que é preciso admitir o “sujeito da experiência” para que haja unidade e continuidade da mesma experiência. Se a simples abordagem correlativa dos fenômenos cerebrais acaba relevando o anonimato dos eventos mentais, a fenomenologia não pode senão reconduzir toda propriedade empiricamente observada a *quem a possui*, pois, ela contempla uma ligação entre autoconsciência e *self*. Entender o “self” equivale a examinar as estruturas da experiência tendo como finalidade a integração entre as investigações sobre o *self*, sobre a autoconsciência e a experiência.

Aqui reside a peculiaridade do método fenomenológico: levar à sério a perspectiva da primeira pessoa como modalidade de estudar a relação entre identidade individual (*selfhood*) e subjetividade. Por conseguinte, uma análise satisfatória da análise da consciência deve ter como ponto de partida a *modalidade do sujeito vivenciar o mundo ao seu redor*. Em outras palavras, o esforço notável de identificação das específicas áreas cerebrais, responsáveis pelo exercício das assim chamadas funções cognitivas superiores, não tem como escapar da descrição de seus aspectos experienciais. Talvez não seja por acaso que nos nossos dias a própria filosofia analítica está reconsiderando a relevância da fenomenologia (Cf. Flanagan, 1992).

À luz das argumentações que antecedem, fica claro que não é pela identificação dos correlatos neurais que chegamos a uma explicação *do que nós somos*. Existe um centro ordenador das

vivências que é a *pessoa*, uma vez que a experiência é acessível somente pelo “eu” encravado numa rede de relações constitutivas. Precisamos estar cientes que ao falar de autoconsciência do sujeito a nossa atenção foca a complexidade teórica que é reconduzível à questão da identidade pessoal. A consciência estudada como elemento isolado de uma totalidade não *fala nada* relativamente ao que nos assegura uma *identidade pessoal* ao longo do tempo. Em outros termos, a análise da vida da subjetividade de um *ponto de vista neutro* (Cf. Nagel, 1989), ou seja, segundo a perspectiva do “espectador externo” que é o olhar da ciência objetivista que acaba lidando com estados cognitivos, pois, perde de vista a condição necessária da experiência que é *quem percebe as coisas*.

A modalidade de cooperação entre fenomenologia e ciências empíricas cognitivas deve acontecer na forma da busca pela unidade transcendente da pessoa em relação à multiplicidade experiencial. O método husserliano oferece exatamente um modo de observar o fenômeno da consciência humana a partir do seu *aparecer*, ou seja, da estrutura daquele processo de autoconstrução incessante que é o humano (Cf. Zahavi, 1999).

**Para uma fenomenologia da “pessoa”.** Parece legítimo, então, perguntar pela legitimidade do estudo científico da consciência humana que concilie a perspectiva da primeira pessoa, assim como é concebida pela fenomenologia, ao rigor dos protocolos de pesquisa empírica.

A questão a ser resolvida é se um relato subjetivo relativamente à estrutura da consciência possa ser tido como confiável, ou seja, se possa viabilizar um conhecimento capaz de indicar formas universais de desenvolvimento da cognição.

Os mais recentes estudos neurocientíficos vêm conferindo uma relevância inédita ao processo de configuração de formas tipicamente humanas de inteligência, até incluir a linguagem, a cultura e capacidade de entender os eventos mentais dos outros. Trata-se da redescoberta do papel que a imitação desenvolve no contexto da edificação do *self*, da autocompreensão e da interação social. O que representa a verdadeira novidade é o fato da imitação estar sendo concebida não somente como um fator importante em

seio ao desenvolvimento humano, mas sim como uma constante que influencia largamente a própria vida dos adultos. Tal compreensão da imitação baseia-se num conjunto de descobertas científicas realmente surpreendentes a respeito de um determinado grupo de neurônios apontados como “construtores” daquela ligação direta entre percepção e ação. Trata-se da teoria dos *neurônios espelhos* da autoria da equipe de pesquisa da universidade de Parma (Cf. Rizzolatti; Fogassi; Gallese, 2000, pp. 539-552) que pela primeira vez relevou que o mesmo tipo de células cerebrais envolvidas no ato de execução de uma ação se esquentam também no caso da percepção de uma ação executada por outro agente. O achado empírico sugere que se o mesmo código neural é reconhecível tanto na percepção da ação quanto na sua execução, isso leva a excluir a necessidade de uma “tradução neural” dos eventos que acontecem fora do “sujeito da cognição”.

O que ficou claro é que existe uma relação entre a capacidade de entender a ação executada *pelos outros* e a habilidade do sujeito de replicá-la, como condição necessária mas não suficiente para que haja imitação. Em outras palavras, o mecanismo dos *neurônios espelhos* torna significativa a observação da ação do outro ligando-a à ação potencial do observador. Conforme argumenta o chefe da referida equipe de pesquisa, “cada um de nós sabe o que é imitação. Porém, tão logo a imitação é analisada mas de perto, ela perde sua simplicidade: ela parece incluir outros comportamentos, uns apreendidos, outros inatos. [...] Como se realiza a imitação? Obviamente a resposta a esta pergunta não é simples. Em primeiro lugar, por que um indivíduo deveria copiar uma ação executada por outro indivíduo? [...] Em segundo lugar, que tipo de informação o observador tem que extrair de um agir co-específico para que haja a imitação dele?” (Rizzolatti, 2005, p. 56 [Tradução minha]).

A evidência empírica aponta a relacionalidade como estrutura do humano, ou seja, confirma que “há um tipo de *especificação relacional* em virtude da qual a cada organismo (o sistema biológico) compromete a si mesmo durante os possíveis tipos de interação com o mundo externo. As especificações relacionais constituem os quase infinitos níveis da nossa decisão de *ação sobre o mundo*” (Cf. Gallese, 2005, p. 101 [Tradução minha]).

Aqui se encontra uma perfeita convergência entre saber experimental e abordagem fenomenológica da “essência” do humano como subjetividade incorporada cujas funções dão-se como encravadas *num mundo* inseparável do sujeito da perceptivo e *sobre o qual* ele age constituindo o universo dos significados. Fica confirmada a validade do estudo da consciência a partir do que Merleau-Ponty designou como corpo vivido enquanto lugar do aparecimento/desenvolvimento da vida da mente.

Faz-se preciso reconhecer que o papel desempenhado pelo corpo em relação ao nosso conhecimento do mundo externo, pois, pela mediação dos sentidos ‘acontece’ o nosso primeiro acesso aos objetos da percepção. O dado interessante que resulta desta perspectiva empírica e crítica é que os objetos da percepção são analisados não somente enquanto mera aparência física, mas sim levando em conta aquele conjunto de efeitos que derivam da interação com o agente potencial. Em outros termos, o que torna significativo um objeto é exatamente a dinamicidade da relação do sujeito agente que encontra-se nessa relação. É uma relação dinâmica que remete aos vários modos humanos de interagir com o mundo. A essa altura é inegável a aproximação entre as mencionadas aquisições neurocientíficas e a antropologia filosófica de Martin Heidegger cujo enfoque é a transcendência do homem em relação a si mesmo e à imediatez do aparecer físico do mundo, o que o torna construtor de sentido no fluir contínuo e confuso das vivências subjetivas. Essa parece uma maneira formidável de conjugar a perspectiva de análise da primeira com a da terceira pessoa que confere centralidade à *ação no e sobre mundo* como conceito hermenêutico do humano capaz de libertar o “observador externo” da ciência do equívoco do cerebralismo que fecha a atividade mental humana no círculo vicioso do “computacionalismo”: uma autêntica redução da subjetividade ao conjunto de operações de processamento de *inputs* e de *outputs*.

Frente a este estado de coisas é urgente perguntar: o que estamos buscando quando estudamos a cognição humana? Podemos estudar os correlatos neurofisiológicos e assim esgotar o mistério do compreender humano? Em que medida a noção de subjetividade representa uma linha de demarcação entre o mundo objetivo e o que nos “especifica” como humanos?

Aqui aparece um estímulo muito forte em relação ao objetivo da nossa pesquisa: a evidência empírica que *nós somos relação* deixa a palavra para a fenomenologia para chegar a um nível de unificação do “caos” com o qual se depara o olhar empírico. Com certeza, o descrever fenomenológico é um deixar que *as próprias coisas apareçam* como fenômenos da consciência.

Porém, este descrever é um interpretar que tem sua condição de possibilidade na própria natureza questionadora do homem. Quem conduz a pesquisa empírica é aquele mesmo ente sartrianamente condenado a viver marcado pela *falta de ser*, ou seja, destinado a assumir um compromisso consigo mesmo em termos de determinação *do que ele é*. Este ente que chamamos de humano existe como continua saída de si mesmo em busca pela forma mais adequada de seu autocumprimento. Ele é livre, pois, *o que ele é* não coincide com sua imediatez biológica. Sua verdadeira essência é idêntica à totalidade dos atos de autoprojeção como fatigoso esforço de tornar concretamente operacional aquela natureza humana da qual participa e que fica escondida por trás do comensurável e do conjunto dos elementos que nos constituem enquanto neurobiologia.

Neste sentido, é interessante que um neurocientista admita “que o *nível fenomenológico* é o nível responsável pelo senso da similaridade, de nós sermos indivíduos numa mais ampla comunidade social de pessoas como nós” (Gallese, 2005, p. 115): é o que representa a condição da nossa inter-comunicação e intercompreensão (Cf. Ricoeur, 2011; Mead, 1967; Taylor, 1997).

De fato, “é contraprodutivo continuar negligenciando as análises detalhadas a serem encontradas na tradição fenomenológica no contexto da emergência do interesse teórico e empírico pela dimensão subjetiva ou fenomenal da consciência. [...] A preocupação primária da fenomenologia é a de proporcionar uma descrição adequada dos fenômenos” (Zahavi & Parnas, 2002, pp. 254; 267 [Tradução minha]). Esse olhar foca a atenção sobre a intersubjetividade como o alicerce ontológico da condição humana, na qual a reciprocidade determina a existência humana. Por isso, o compromisso interdisciplinar exigido é o de explicar o papel que o comprometimento humano intersubjetivo desempenha em seio ao processo de constituição do *self*. Tal processo envolve uma

existência individual que é projetualidade, escolhas que brotam da exigência insuprimível de direcionar sua existência. O *self* não se reduz ao desempenho de funções cognitivas, pois, é o que assegura “a continuidade compreensível das vivências, coerência interna do mundo individual, que reflete a escolha originária que o indivíduo fez de si e que aparece em todas as suas realizações significativas, quer ao nível dos sentimentos, quer ao nível das realizações profissionais. [...] O indivíduo está comprometido com a tarefa sempre inacabada de dar sentido à sua própria existência” (Teixeira, 2006, p. 210).

O indivíduo, enquanto perpetuo *vir-a-ser*, não coincide com seus estados cognitivos nem com sua biologicidade, mas dá-se nas transcendências de seus atos que visam preencher aquele vazio de sentido com o qual se depara seu existir. A “pessoa” não se esgota na complexa estrutura neural observável graças às neuroimagens, embora ela *seja também* aqueles processos hoje em dia bem explorados. A pesquisa científica, ao estudar a consciência visa “explicá-la, curá-la da forma mais eficaz possível e possivelmente replicá-la. *Eu*, a consciência que sabe de si mesma, é o lugar originário do qual nascem os significados do nosso viver e os valores que nos norteiam todos os dias. [...]

Sendo ciente dessa centralidade da experiência consciente, a ciência tenta conquistar a fortaleza da consciência, e declara com força que isso é possível. A reduz a neurônio e processos de neurocálculos, e reduz o significado da vida à sua biologia, com a pretensão de explicar integralmente o homem. [...] A filosofia é essencial para reconhecer estas falsas respostas [...]” (Bertossa & Ferrari, p. 46 [Tradução minha]).

Artigo recebido em 05.08.2013, aprovado em 03.12.2013

## Referências

- BERTOSSA, F. & FERRARI, R. Cervello e autocoscienza. La mente tra neuroscienze e fenomenologia. *Rivista di Estetica*, v. 21, n. 3, 2002, pp. 24-48.
- CLARK, A. *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again*. Cambridge, MIT Press, 1997.
- DAMASIO, A. *O erro de Descartes: Emoção, razão e o cérebro humano*. Trad. Dora Vicente e Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- FLANAGAN, O. *Consciousness Reconsidered*. Cambridge: MIT Press, 1992.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.
- GALLAGHER, S. *How the Body Shapes the Mind*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- GALLAGHER, S. & ZAHAVI, D. *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London & New York: Routledge, 2007.
- GALLESE, V. *Being Like Me: Self-Other Identity, Mirror Neurons and Empathy*. In: HURLEY, SUSAN & CHATER, NICK. (Orgs). *Perspectives on Imitations. From Neuroscience to Social Sciences*. vol. I, Cambridge: MIT Press, 2005, pp. 101-118.
- HUSSERL, E. *A Ideia da Fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.
- MEAD, G. H. *Mind, Self, and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- NAGEL, T. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- RICOEUR, P. *Tempo e narrativa*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- RIZZOLATTI, G. *The Mirror Neuron System and Imitation*. In: Hurley, SUSANA- CHATER, NICK (Orgs.). *Perspective on Imitations. From Neuroscience to Social Sciences*, Vol. I, 2005, pp. 55-76.
- RIZZOLATTI, G. - FOGASSI, L. - GALLESE, V. *Cortical Mechanisms Subserving Object Grasping and Action Recognition: a New View*

- on the Cortical Motor Functions*. In: GAZZANIGA, M. (Org.). *The New Cognitive Science*. Cambridge: MIT Press, 2000, pp. 539-552.
- TAYLOR, CH. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- TEIXEIRA, A. J. Introdução à psicoterapia existencial. *Análise Psicológica*, v. 3, n. 24, 2006, pp. 289-309.
- THOMPSON, E. *Mind in Life: Biology, Phenomenology and The Sciences of Mind*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- VARELA, F. - ROSCH, E. - THOMPSON, E. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MIT Press, 1991.
- ZAHAVI, D. *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*. Evanston: Northwestern University Press, 1999.
- ZAHAVI, D. & PARNAS, J. *The phenomenal consciousness and Self-awareness. A Phenomenological Critique of Representational Theory*. In: GALLAGHER, S. & SHEAR, J. *Models of The Self*. Charlottesville: Imprint-Academic, 2002, pp. 253-272.

**A EMERGÊNCIA DO HUMANO EM MARX**

LA EMERGENCIA DE LO HUMANO EM MARX

THE EMERGENCE OF MAN IN MARX

**Remi Schorn**

Professor da Universidade Estadual do Oeste do Paraná  
E-mail: remirs@hotmail.com

**Rosalvo Schütz**

Professor da Universidade Estadual do Oeste do Paraná  
Bolsista de Produtividade Cnpq

**Resumo:** A emergência do humano coincide com a atualização de potenciais latentes na natureza. Da mesma forma, a constituição das condições nas quais o humano pode transformar a si e alterar as condições em que vive passa, segundo Marx, pela reconstituição da relação que o homem tem com a natureza, consigo e com seus semelhantes. A progressiva apropriação dessas dimensões bloqueadas pela alienação capitalista ultrapassa a simples abolição física da propriedade ou a superação do Estado capitalista. O reino da liberdade já está latente na natureza e o homem é a essência prática e sensível que emerge dela. Marx aponta para a possibilidade da autodeterminação do homem na mesma medida em que este alcança sua humanidade naturalizada, pacificando, assim, sua relação com a natureza. Ele chama a isso de comunismo.

**Palavras-chave:** Natureza, Humano, Autodeterminação, Marx.

**Resumen:** La emergencia de lo humano coincide con la actualización de potenciales latentes en la naturaleza. De la misma forma, la constitución de las condiciones en las cuales lo humano puede transformarse a sí y alterar las condiciones en que vive pasa, según Marx, por la reconstitución de la relación que el hombre tiene con la naturaleza, consigo y con sus semejantes. La progresiva apropiación de esas dimensiones bloqueadas por la alienación capitalista sobrepasa la simple abolición física de la propiedad o la superación del Estado capitalista. El reino de la libertad ya está latente en la naturaleza y el hombre es la esencia práctica y sensible que emerge de ella. Marx apunta para la posibilidad de autodeterminación del hombre en la misma media en que este alcanza su humanidad naturalizada, pacificando, así, su relación con la naturaleza. Marx llama a eso comunismo.

**Palabras clave:** Naturaleza, Humano, Autodeterminación, Marx.

**Abstract:** The emergence of the human beings coincides with the update of natural latent potential. Likewise, the constitution of the conditions, in which the human beings can transform themselves and alter the conditions which they live in, according to Marx, goes

through the reconstitution that men has with the nature, themselves and his fellows. The progressive appropriation of these dimensions blocked by the capitalist alienation goes beyond the simple physical abolition of the property or the overcoming of the Capitalist State. The realm of freedom is already latent in nature and man is the practical and physical essence that emerges from it. Marx points out the possibility of the self-determination of men to the same extent that it reaches their naturalized humanity. Thus, pacifying their relation with nature. He calls it comunism.

**Keywords:** Nature, Man, Self-Determination, Marx.

**Introdução.** Por muito tempo se equiparou o pensamento de Marx a um programa, com supostas bases científicas, que tenderia a uma proposta de sociedade comunista baseada no domínio do Estado sobre a sociedade e do homem sobre a natureza, através de uma economia planificada. A economia planificada tinha como objetivo o completo desenvolvimento anterior de uma economia capitalista que, tendo atingido sua plenitude, forjaria as condições de sua superação: seu pressuposto era o domínio da natureza. Essa concepção, entretanto, se revela muito limitada quando contraposta ao pensamento do próprio Marx. No seu texto intitulado *Trabalho Alienado*, Marx (1975, p. 157ss.) sugere que as relações sociais pressupostas na legitimidade da propriedade privada – as relações de dominação e exploração específicas da sociedade capitalista moderna – se enraízam até alcançar as relações interpessoais e naturais. A planificação, portanto, não passaria de um arranjo provisório que, em nada, abalaria os pressupostos geradores da desigualdade econômica. A alienação em relação aos produtos do trabalho seria, pois, a manifestação mais superficial desse processo de alienação que “[...] em nada altera as condições de possibilidade e de reprodução da propriedade privada” (Cf. Schültz, 2008). A crença na superação dessa forma de reprodução social através da imposição de uma igualdade de resultados não passaria de uma “[...] melhor remuneração dos escravos e não restituiria o significado e o valor humanos nem ao trabalhador, nem ao trabalho” (Marx, 1975, p. 170). A superação dessa forma de organização social, portanto, requereria uma processualidade capaz de se confrontar com os diversos níveis de alienação pressupostos. Seria preciso, então, identificar os pressupostos das relações sociais

desiguais e injustas que são específicos da sociedade moderna e propor, a partir dessa perspectiva, sua superação como forma de levar a ordem social a libertar progressivamente os potenciais nela bloqueados.

A diferença entre proprietários e não proprietários já existia antes de as sociedades modernas serem constituídas, por exemplo, na Roma antiga. Naquelas sociedades, no entanto, a questão não se colocava em termos de que a propriedade privada fosse detentora da contradição resultante do trabalho alienado. Apenas quando o trabalho se tornou a essência subjetiva da propriedade privada, “[...] enquanto exclusão da propriedade, e o capital, o trabalho objetivo enquanto exclusão do trabalho” (MARX, 1975, p. 189) é que pôde surgir a propriedade privada como fruto do desenvolvimento dessa contradição. É, pois, a partir da especificidade dessa contradição que surge a “relação dinâmica que impele para a solução” (Ibidem) e é em tais bases, segundo a concepção de Marx, que as propostas emancipatórias devem ser construídas. Não se trata, pois, de substituir uma totalidade por outra, mas de libertar e fortalecer potenciais já existentes, embora alienados no interior dos “sistemas de propriedade”.

Para encontrar uma solução ao problema, ou seja, para abolir a autoalienação subjacente à propriedade privada e, como tal, de todo o modo de produção capitalista, Marx sugere que o caminho seja o mesmo de sua realização, embora de forma inversa. Trata-se de passar, primeiro, de um momento em que não se percebe a essência subjetivada da propriedade privada e, assim, o seu aparecer, considerando-a apenas no seu aspecto objetivo – a alienação em relação aos produtos do trabalho – para, num processo progressivo, atingir níveis cada vez mais diversos e profundos. Esse processo, no entanto, não poderá ser concebido de forma automática, mecânica ou linear, uma vez que os diversos níveis de alienação geralmente se implicam mutuamente. Isto ocorre mesmo que o nível que apareceu por último na análise do trabalho alienado “entre os homens, em si mesmo e a natureza” (Marx, 1975, p. 168) revela sua primazia em relação aos outros.

A superação dessa alienação, cuja manifestação é caracteristicamente pertencente ao sistema da propriedade privada, Marx chamou-a de comunismo. Tal superação não é concebida, no

entanto, como algo que os homens conquistarão em um determinado momento, mas como processo histórico, passando por diversos níveis possíveis. Ou seja, o comunismo é um horizonte em formação, mas, simultaneamente, o próprio processo dinâmico (não necessário ou predeterminado) através do qual a realidade histórica humana emerge. Sua efetivação é crescente e conforme a reapropriação e potencialização das características humanas sacrificadas no processo de alienação. Essa emergência do humano, sob as bases da superação (*Aufhebung*) do estado de alienação capitalista em questão, pode revelar dimensões humanas e naturais inéditas.

Nesse sentido, Marx realiza um exercício muito interessante ao estabelecer vários níveis em que se poderia conceber a superação da propriedade privada, ou seja, da possibilidade do comunismo, ou, em outras palavras, de emergência do humano. O estabelecimento desses níveis constitui um esforço filosófico para buscar visualizar as possibilidades objetivas de superação da alienação própria da sociedade capitalista, sem que, no entanto, possam ser identificados com um receituário para constituição de sociedades futuras. Para tanto, o autor valoriza as conquistas alcançadas na vigência da propriedade privada, a qual é – mesmo que de forma alienada – portadora de potenciais transformadores que podem ser apropriados, adequados e, assim, subsidiar e potencializar a reforma radical da sociedade e do próprio homem.

**Superação da propriedade privada: primeiras tentativas.** Em seu terceiro manuscrito (1978), Marx trata da *propriedade privada e comunismo* desenvolvendo um raciocínio que conduz à percepção de que, sob o capitalismo, o trabalho e o capital aparecem na condição de falta de propriedade e propriedade privada. Isso implica que se perceba a contradição latente entre ambas, uma vez que o trabalho é sujeito originário e, ao mesmo tempo, está excluído da propriedade; o capital é o trabalho objetivado, tornado propriedade, mas que não se apresenta como trabalho. A propriedade privada é apresentada, então, como expressão e resultado de uma relação contraditória entre capital e trabalho. A

superação da propriedade privada implica, portanto, a identificação e superação da origem dessa contradição.

Como a propriedade privada no seu aparecer mais superficial se mostra apenas enquanto força física e, assim, de alienação dos produtos do trabalho, o *primeiro nível* de concepção da superação da propriedade privada é, segundo Marx, aquele em que as teses comunistas são ainda ingênuas e grosseiras. Ao pretender a superação da propriedade através da simples abolição física da propriedade privada, seus defensores acabam, entretanto, por conceber a generalização dessa forma de propriedade. Tendo em vista a grandiosidade da propriedade material, essa proposta geralmente busca o aniquilamento do que não pode pertencer a todos como propriedade privada. O entendimento pressuposto nessa concepção é o de que a existência humana teria como finalidade a posse física do mundo natural; assim, ao invés de superar a carência do trabalhador, estender-se-ia esta carência a todos os homens. Essa forma de comunismo propõe "[...] uma oposição entre propriedade privada exclusiva e propriedade privada geral" (Idem, p. 7). A suposta essência objetiva do homem, a riqueza, não seria mais propriedade privada exclusiva, mas propriedade coletiva. Por isso Marx afirma que "[...] esse comunismo, ao negar por completo a personalidade do homem, é a expressão conseqüente da propriedade privada, que é essa negação" (Ibidem). A inveja e a cobiça, que constituem a essência da concorrência, estariam presentes nessa forma de comunismo, que, de resto, seria a demonstração da não civilidade e não educação, "[...] o regresso ao homem pobre, bruto, sem necessidades" (Ibidem). Para Marx, é na relação dos homens entre si e deles com a natureza que se pode perceber a pobreza ou riqueza humana. Essa relação demonstra a distância aparente existente entre o comportamento natural e o comportamento propriamente humano. A comunidade de mulheres, bem como a propriedade coletiva de todo o mundo da riqueza – propostas do comunismo ingênuo – seriam a demonstração da não humanização do homem. Antes de ser a superação da propriedade, é sua generalização como coletividade objetiva que é buscada.

Marx analisa criticamente algumas posições relativas ao tema: a) Entende que Proudhon considerou só objetivamente a propriedade privada, tendo o trabalho por essência existente como

capital que deve ser superado enquanto tal. Uma tendência recorrente a quem pensa a superação do capitalismo é iniciar por querer abolir o aparecer objetivo, ou seja, a própria propriedade privada em sua manifestação nos artefatos que são de propriedade privada. Isto, entretanto, quando historicamente concretizado, significa a busca da eliminação apenas do que aparece como sendo a propriedade privada. Essa alternativa, segundo Marx, foi proposta por Proudhon, que não buscou mais do que isso; b) Fourier, por seu turno, segundo Marx, tomou uma forma particular de trabalho, o trabalho agrícola, "[...] como fonte da nocividade da propriedade privada, cuja existência é alheia ao homem" (Ibidem). É um erro considerar uma forma específica de trabalho como sendo a origem da propriedade privada e da alienação, como fez Fourier e também Saint-Simon – que afirmou ser o trabalho industrial a essência do trabalho. Nesse último caso, o domínio das indústrias coincidiria com a melhoria das condições dos trabalhadores (Cf. Marx, 1975, p. 190); c) Saint-Simon elegeu o trabalho industrial como essência que "[...] aspira ao domínio exclusivo dos industriais e à melhoria da situação dos operários" (Ibidem). Marx concordou com a importância da indústria humana, mas divergiu da melhoria da situação dos operários; d) Cabet e Villegardelle buscam, em manifestações históricas desvinculadas, entretanto, sempre opostas à propriedade privada, uma prova histórica de um movimento contrário a ela. Todas essas propostas são expressões de um nível de comunismo ingênuo e, apesar de serem também tentativas de abolição da propriedade privada, levam, em vez disso, apenas à sua universalização, uma vez que a "[...] posse física, imediata, aparece-lhe como a única finalidade da vida e da existência. O papel do trabalhador não é abolido, mas se estende a todos os homens; na relação da propriedade privada permanece a relação da comunidade ao mundo das coisas" (Ibidem); e) Para Marx, o comunismo: "É a expressão positiva da propriedade privada superada" (Ibidem), diz respeito, portanto, à propriedade privada geral e à emancipação humana integral pelo reconhecimento da atualização de sua própria natureza, assim como da apropriação e potencialização de instrumentos e saberes desenvolvidos no interior do sistema de propriedade.

Com tal compreensão, Marx impôs uma dura crítica àqueles que pensam abolir essa autoalienação apenas mediante a destruição e oposição física à propriedade privada particular. De fato, ao não tocarem na questão da despersonalização do ser humano na relação do trabalho e atribuírem a alienação apenas à propriedade privada materialmente concebida, conduzem à generalização da propriedade privada. Isso se verifica, por exemplo, quando, ao defender a comunidade das mulheres em substituição ao casamento, essa concepção de comunismo – que Marx entende como privada de pensamento – expressa sua face instrumental. Assim como a riqueza seria comum, também as mulheres teriam igual tratamento. Por considerarem a mulher como uma propriedade privada, e exclusiva, propõem que ela se torne uma propriedade comum. Segundo Marx, “[...] pode-se afirmar que a ideia da *comunidade de mulheres* é o *mistério aberto* deste comunismo ainda inteiramente grosseiro e irrefletido” (Idem, p. 190) em que, assim como a mulher passa à prostituição universal, também todo o mundo da riqueza vai da relação exclusiva com o proprietário privado à relação da prostituição universal<sup>1</sup>.

Que a abolição da propriedade privada só em escassa medida representa uma genuína apropriação prova-se pela negação abstrata de todo o mundo da cultura e da civilização, pelo retorno à antinatural simplicidade do indivíduo pobre e necessitado, que não só não ultrapassou, mas nem sequer atingiu ainda a propriedade privada. A comunidade é apenas uma comunidade de trabalho e da igualdade de salário, que o capital comunal, a comunidade enquanto capitalista universal, paga. Ambos os aspectos da relação se elevam a uma suposta universalidade; o trabalho como a condição em que cada um se encontra situado e o capital como a universalidade e o poder reconhecidos da comunidade (Idem, p. 191).

Segundo Marx, a relação entre o homem e a mulher pode ser tomada como sendo um lugar de medida, referência da relação do ser humano consigo mesmo e com a natureza, lugar através do qual se poderia perceber até que ponto “[...] a essência humana se

---

<sup>1</sup> Robert Kurz, em seu livro *O Colapso da Modernização* (1976), afirma que o socialismo real da União Soviética não teria passado desse estágio, uma vez que não conseguiu dar-se conta da dinâmica em que estava envolvido. O que parecia socialismo era a universalização da propriedade privada.

tornou para o homem, natureza, e em que medida a natureza se transformou em essência humana do homem” (Ibidem). Ou seja, até que ponto o ser humano se tornou um ser genérico, humano, que, na sua existência individual, se vê como ser social: “A primeira abolição positiva da propriedade privada, o comunismo grosseiro, surge, portanto, como simples forma fenomenal da infância da propriedade privada, que pretende propor-se como comunidade positiva” (Idem, p. 192).

Mais que a apropriação do Estado, o *segundo nível* da concepção do comunismo – o comunismo político ou conceitual – pretende a superação do Estado, contudo, preserva a natureza abstrata das relações sociais e políticas do sistema vigente. Marx identifica esse tipo de proposta como se apresentando ainda alienado por não ter apreendido "a essência positiva da propriedade privada" nem a "natureza humana do carecimento" (1978, p. 8). O comunismo de natureza política, democrático ou despótico, apesar de superar a necessidade do Estado, mantém a propriedade privada e seus reflexos na realidade. Nesse estágio, a alienação do homem persiste e lhe impede a compreensão da natureza positiva da propriedade privada e a natureza humana das necessidades. O homem ainda não consegue libertar-se da propriedade privada e, portanto, da alienação humana, embora já compreenda a importância da sua tarefa emancipatória na busca da superação da autoalienação. Mais tarde, Marx expressará isso na sua diferenciação entre emancipação política e humana. A emancipação política constitui a conquista e o uso dos instrumentos do Estado para estabelecer uma igualdade formal, mantendo intactas, no entanto, as relações de domínio e exploração na esfera econômica. Já a emancipação humana, diferentemente, constitui a superação da necessidade do próprio Estado, sugerindo novas configurações políticas. O Estado, na sua forma atual, passa a ser visto como a religião fora vista por Feuerbach: resultado de um processo de alienação que pode se tornar dispensável na medida em que os pressupostos sociais de sua constituição se tornam conscientes. Aquele nível que sugere que a simples ocupação do Estado seria o suficiente para superar a propriedade privada, substituindo uma totalidade por outra sem modificar qualitativamente esta relação entre o homem e seu meio material, não parece satisfazer as

exigências emancipatórias sugeridas por Marx. A emancipação humana aponta para além da estreiteza da emancipação puramente política e formal, para a primazia das mudanças qualitativas “[...] de maneira a nunca mais separar de si esta força social como força política” (Idem, p. 68).

*O terceiro nível* – o comunismo como reintegração da humanidade e da natureza humana – é interpretado por Marx como o reencontro da humanidade com sua própria natureza, é o comunismo como autoapropriação efetiva da essência humana pelo e para o homem. É o "retorno do homem a si enquanto homem social, isto é, humano" (Ibidem), ou seja, o homem supera a autoalienação e reencontra-se em "toda riqueza do desenvolvimento até o presente" (Ibidem). Essa superação positiva da propriedade privada é a reintegração de posse do que estava alienado do homem, "[...] é a verdadeira solução do antagonismo entre o homem e a natureza [...] o retorno do homem da religião, da família, do Estado, etc., ao seu modo de existência humano, isto é, social" (Marx, 1975, p. 192). O homem descobre-se como cria e criador da sociedade, enquanto ser cuja atividade é social. É sempre o homem social que pode descobrir a essência humana da natureza, tornando-a humana e, assim, fundamento da sua própria existência. Esse homem social está estritamente ligado ao seu gênero, sua manifestação particular é, ao mesmo tempo, ação genérica, ou seja, ação em consonância com o conjunto de atividades habituais, proveniente das tradições, mercê das quais o homem assegura a sua existência ainda que adaptando a natureza a seu proveito. Esse homem, no entanto, é sempre um ser genérico determinado.

Mais do que a superação da religião, mais do que consciência da alienação, nesse terceiro nível há um impulso para a ação. O comunismo passa a ser “[...] a superação (*Aufhebung*) positiva da propriedade enquanto auto-alienação humana e, deste modo, a real apropriação da essência humana pelo e para o homem” (Ibidem). Isso constitui o retorno do ser humano à sua natureza social, humana, consciente, de forma a, agora, assumir e assimilar todos os desenvolvimentos anteriores. Para Marx, entretanto, nesse estágio o homem já superou a ilusão de que o Estado ou a religião poderiam ser emancipatórios. Para ele, as

conquistas do ateísmo já foram incorporadas na constituição da autoconsciência do homem:

O ateísmo enquanto negação de semelhante realidade, deixa de ter sentido, visto que o ateísmo é uma negação de Deus e procura, através desta negação, afirmar a existência do homem; mas o socialismo enquanto socialismo, já não precisa de semelhante mediação; parte da consciência sensível, teórica e prática do homem e da natureza como seres essenciais. É autoconsciência do homem, positiva, já não mediatizada pela abolição da religião, da mesma maneira que a vida real do homem é positiva e já não se alcança através da eliminação da propriedade privada, através do comunismo. (Idem, p. 205).

É interessante ressaltar que, assim como para Feuerbach a religião significava a autoalienação da verdadeira essência humana que deveria ser atribuída ao homem – e que pela análise da própria religião poder-se-iam descobrir os desejos mais íntimos, secretos e nobres do ser humano – Marx propõe que o comunismo deva ser a apropriação positiva para e pelo homem da propriedade privada, enquanto autoalienação humana. A propriedade privada passou a ocupar, aqui, o papel que, na teoria de Feuerbach, ocupava a religião. Com a ressalva de que a alienação que fundamenta a propriedade privada constitui o fundamento de outras alienações e, por ser a mais concreta, a mais real e sensível, sua superação exige uma superação também prática e não apenas teórica. Marx expressa essas questões de forma clara no seguinte parágrafo:

A propriedade privada material, imediatamente perceptível, é a expressão material e sensível da vida humana alienada. O seu movimento - a produção e o consumo - é a manifestação sensível do movimento de toda a produção anterior, quer dizer, a realização ou realidade do homem. A religião, a família, o Estado, o Direito, a moral, a ciência, a arte, etc., constituem apenas modos particulares de produção e submetem-se à sua lei geral. A abolição positiva da propriedade privada, tal como a apropriação positiva de toda a alienação, o regresso do homem a partir da religião, da família, do Estado, etc., à sua existência humana, isto é, social. A alienação religiosa enquanto tal ocorre apenas na consciência, da interioridade humana, mas a alienação econômica é a da vida real - a sua abolição inclui, por conseguinte, os dois aspectos. (Idem, p. 192).

Marx pode afirmar, por isso, que o “[...] comunismo começa logo (Owen) com o ateísmo, mas o ateísmo está ainda longe de ser o comunismo, porque em grande parte constitui uma abstração” (Idem, p. 194). A estrutura da crítica à religião, usada por Feuerbach, aparece aqui ampliada para a dimensão sensível material da vida humana alienada: a propriedade privada. Um movimento revolucionário pode, portanto, encontrar sua base teórica e empírica na propriedade privada, na forma que ela assume, enquanto sistema econômico, portador das essencialidades humanas alienadas e da contradição capital e trabalho. Elementos e dimensões humanas gestadas e desenvolvidas, mesmo que alienadamente, na vigência da propriedade privada podem, portanto, servir de base para sua superação.

Ao pressupor a possibilidade da abolição positiva, ou seja, a superação da propriedade privada sem a destruição das qualidades humanas inerentes a ela, o homem percebe que produz a si mesmo. Também a relação com os outros homens é sua construção, o que o impulsiona diretamente para a ação. Já o simples ateísmo permanecia no nível da consciência, não implicando autonomia, autodeterminação, autoconstituição humana.

De igual maneira, o material do trabalho e o homem enquanto sujeito são o resultado e o ponto de partida deste desenvolvimento [...]. Por conseguinte, o caráter social é o caráter universal de todo o movimento; assim como a sociedade produz o homem enquanto homem, assim ela é por ele produzida. A atividade e o espírito são sociais tanto no conteúdo como na origem; são atividade social e espírito social. (Ibidem).

Quando, pois, estiver liberto das necessidades impostas pela propriedade privada enquanto forma de autoalienação humana, o homem poderá perceber que, mesmo quando está sozinho, sua atividade é social. O material, a linguagem, enfim, com o que trabalha e o que produz, tudo tem sua origem na sociedade e tudo é produzido pela e para a sociedade, por maior que seja a contribuição particular da individualidade.

A consciência universal, nesse sentido, é a forma teórica de uma comunidade real viva, a existência teórica como ser social, embora na modernidade essa consciência universal seja uma abstração da vida real e que se lhe oponha com hostilidade. Isso não

significa que a sociedade seja uma simples abstração ante o indivíduo. O homem é indivíduo particular e, de igual modo, totalidade. Por isso, pode-se dizer que cada indivíduo é a existência subjetiva da sociedade, enquanto pensada e sentida, particularmente em cada ser humano, que, na condição de ser genérico determinado, está sujeito à morte, enquanto a humanidade sobrevive. Marx, no entanto, destaca ainda que é preciso tomar cuidado e evitar que a sociedade se considere, novamente, uma abstração em confronto com o indivíduo<sup>2</sup>:

O indivíduo é o ser social. A manifestação da sua vida - mesmo quando não surge diretamente na forma de uma manifestação comunitária, realizada conjuntamente com outros homens - constitui, pois, uma expressão e uma confirmação da vida social. A vida individual e a vida genérica do homem não são diferentes, por mais que - e isto é necessário - o modo de existência da vida individual seja um modo mais específico ou mais geral da vida genérica, ou por mais que a vida genérica constitua uma vida individual mais específica ou mais geral (Idem, p. 196).

Assim, as relações do homem com o mundo ocorrem na e a partir dessa vida genérica, propriamente humana. A propriedade privada é a expressão sensível de que essa vida genérica é para o próprio homem algo objetivo que, no entanto, por ser uma forma indireta, por ser um mundo invertido, torna-se para o homem algo estranho tanto quanto a religião, e aquilo que deveria ser a sua realização humana passa a ser sua desrealização. Assim, a propriedade privada é, ao mesmo tempo, a forma de desumanização e também portadora das possibilidades de superação dessa alienação.

**Comunismo, Naturismo e Humanismo.** Vimos, até aqui, que as tentativas de superação da propriedade privada que se restringem à superação da sua forma física individual, na simples ocupação do Estado ou mesmo da superação da religião, se mostraram

---

<sup>2</sup> Essa parece ser uma tentativa de criticar o que Feuerbach pressupunha como sendo a natureza humana, pelo fato de Feuerbach conceber a essência genérica do homem como algo totalmente acima e oposto aos indivíduos particulares. É também uma tomada de posição contra qualquer tipo de automatismo.

extremamente limitadas quando não grosseiras. Mesmo assim elas revelam um potencial humano latente, embora bloqueado. A análise dessas posições levou Marx a avançar (mesmo que por via negativa) na sua concepção, de forma a não admitir nenhum automatismo ou domínio absoluto do indivíduo pela consciência, como forma de levar à efetiva superação da propriedade privada. Também o deixou convicto dos potenciais inerentes ao “sistema de propriedade privada” e da necessidade de sua reapropriação e potencialização, levando-o a buscar visualizar uma práxis humana adequada a isso. Vejamos agora como, a partir disso, Marx aprofundou paulatinamente a sua reflexão sobre a questão.

No *quarto nível* de concepção de comunismo, – comunismo como apropriação e potencialização humana do ser global – Marx afirma que “[...] a apropriação sensível da essência e da vida humana, do homem objetivo, das criações humanas para e através do homem, não deve considerar-se apenas no sentido do ter” (Ibidem), já que o homem se apropria através de todos os sentidos, individuais e comunais.

Esse homem emancipado reconhecer-se-ia nos objetos através de seus sentidos por esses artefatos terem, também, se humanizado e por reconhecer a natureza nos seus próprios sentidos. O objeto confirma e efetiva a individualidade e passa a ser constituinte do humano mesmo. Ocorre, no entanto, que, ao tornar a propriedade privada o fim último de todos os objetos e mesmo de toda a atitude e trabalho, o ser humano reduz todos os sentidos humanos ao sentido do ter. A apropriação privada lhe parece a forma de ter todas as qualidades sensíveis da essência e da vida humana, realizadas objetivamente para e por meio do homem. Assim, as relações que o homem estabelece com o mundo pelos seus mais diversos sentidos individuais e comunais (e que são a apropriação da realidade humana mesma) pela apropriação dos objetos de propriedade, deixam de ser qualidades por si, e são tidas apenas como meios para a perpetuação da propriedade privada:

A propriedade privada tornou-nos tão estúpidos e parciais que um objeto só é nosso quando o temos, quando existe para nós como capital ou quando por nós é diretamente possuído, comido, bebido, transportado no corpo, habitado, etc., numa palavra, quando é utilizado. Embora a propriedade privada conceba todas estas formas diretas de propriedade

como simples meios de vida, a vida à qual servem de meios é a vida da propriedade privada - o trabalho e a criação de capital. (Marx, 1975, p. 197).

Como já havia dito Feuerbach, mesmo no objeto mais distante o homem está sempre reconhecendo a si mesmo. Na medida em que no capitalismo todos os sentidos foram sendo substituídos pelo sentido do ter, ele nos tornou mais estúpidos, nos empobreceu. Mesmo assim, na medida em que o homem de novo se compreende como um ser social, com sentidos sociais, poderá utilizá-los todos para tornar-se mais humano em um sentido prático e não apenas teórico, como pensava Feuerbach:

Cada uma das relações com o mundo - ver, ouvir, cheirar, saborear, sentir, pensar, observar, perceber, querer, atuar, amar - em resumo, todos os órgãos de sua individualidade, como os órgãos que são imediatamente coletivos em sua forma, são, em seu comportamento objetivo, em seu comportamento para com o objeto, apropriação deste. (Marx, 1978, p. 11).

Esse momento pode ser compreendido sucintamente como aquele em que o homem supera todos os antigos sentidos e qualidades humanas. Segundo essa compreensão, podemos conceber que não temos que utilizar um objeto para que ele seja nosso. Com o advento da propriedade privada, o homem foi reduzido ao sentido da propriedade – ao reino do ter – enquanto todos os sentidos físicos e espirituais tornaram-se estranhos aos seres humanos. Ao mesmo tempo, não lhes parece mais possível ter, apropriar-se e interagir no mundo por aqueles múltiplos sentidos. O fim do reino do ter, a superação da propriedade privada, não seria, pois, a sua simples abolição “por direito” como ela é concebida no comunismo grosseiro, pois, diferentemente, seria a reintegração desses sentidos e qualidades ao homem. O homem emancipado não estaria mais aprisionado e se atrofiando em sua inumanidade no reino do ter e passaria a ser integralmente humano, podendo desenvolver-se integralmente. Tal emancipação pode ocorrer em função de que esses sentidos se teriam humanizado, o homem se tornando global e, assim, apropriando-se globalmente do mundo em que vive.

Por isso, pode-se afirmar que a superação (*Aufhebung*) da propriedade privada, com os seus pressupostos e consequências, constitui a possibilidade de emancipação de todos os sentidos e de todas as qualidades humanas. Não por tais sentidos e qualidades estarem todos alienados na vigência do capitalismo e sim por ser a experiência da superação da propriedade uma experiência inequívoca do potencial libertário da ação humana. Os sentidos se tornam humanos quando os seus objetos se tornam humanos e sociais, criados para o homem e pelo homem no sentido genérico. Nesse sentido, a própria utilização se torna humana, porque os próprios objetos por si só são humanos, no sentido de que são resultados de um processo de constituição humana coletiva. Os sentidos e os espíritos dos outros homens passam a ser a própria vida de cada indivíduo, na medida em que se presentificam nos produtos e na constituição histórica dos sentidos: “Não é, por conseguinte, só no pensamento, mas através de todos os sentidos, que o homem se afirma no mundo objetivo” (Idem, p. 199). A forma como os outros indivíduos se apropriam da realidade é a minha própria forma de apropriação, pois, mesmo que os sentidos sejam individuais, eles são também sociais. É assim que um objeto se torna humano, que o homem se objetiva e que a própria sociedade pode se concretizar nos objetos sensíveis. As diversas faculdades dos sentidos são as diversas formas humanas que o homem tem de perceber-se nos objetos: humanizando a natureza, o homem estaria se naturalizando e vice-versa.

O significado humano objetivo só pode ser percebido, porém, quando há um sentido correspondente. Ou seja, o significado objetivo só pode ser percebido até onde o sentido subjetivo pode ir. Nessa perspectiva, Marx diz que os sentidos do ser social são diferentes dos do não social:

De fato, não são apenas os cinco sentidos, mas também os chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor, etc.), numa palavra, a sensibilidade humana e o caráter humano dos sentidos, que vêm à existência mediante a existência do seu objeto, através da natureza humanizada. A formação dos cinco sentidos é a obra de toda a história mundial anterior. O sentido aprisionado sob a grosseira necessidade prática possui unicamente um significado restrito (Ibidem).

Quando, pois, seria objetivado o caráter humano dos sentidos, poder-se-ia perceber e criar a sensibilidade humana de todo o tipo de riqueza, desenvolvendo os sentidos enquanto resultado de “toda a história humana anterior” e não apenas do sentido unilateral da propriedade. Isso se tornaria possível porque o homem, mesmo aprisionado a essa unilateralidade da propriedade privada e alienando suas propriedades humanas em um ser estranho, sempre se manifesta de forma completa. Ora, o trabalho social, a produção, é a forma mais sensível de manifestação da essência genérica do homem. Mesmo o produto lhe sendo estranho, por ter se tornado propriedade privada, ele é portador das potencialidades humanas.

Marx sugere, coerente com a argumentação anterior, que é preciso encontrar outros parâmetros emancipatórios, mas eles não podem ser arbitrariamente impostos. E é na indústria, enquanto atividade humana objetiva que fornece as “forças objetivas do homem”, que Marx buscará estabelecer uma primeira referência. Evidentemente que essa referência precisa ser criticamente abordada. É preciso ter presente que, na atualidade, “[...] quanto mais praticamente a ciência natural, através da indústria, se introduziu na vida humana, transformou e preparou a emancipação humana, tanto mais teve que completar diretamente a desumanização” (Marx, 1978, p. 13). A emancipação, portanto, não é tarefa unicamente teórica, mas também prática. É tarefa efetiva da vida. Para que os potenciais humanos desenvolvidos pela indústria possam ser desbloqueados, eles precisam ser libertados na prática. A filosofia, tomando essa tarefa unicamente como problemática teórica, não pode resolvê-la. A questão inicial é, no entanto, perceber os potenciais humanos latentes na indústria. A indústria relaciona o homem e a natureza via ciência natural. Demonstra-nos que essa ciência deixa de ser idealista, abstrata, e torna-se humana, já que a vida humana e a ciência têm uma mesma base material. Na indústria, a ciência do homem e a ciência natural confluem, assim, para uma única ciência. Então a realidade social da natureza e a ciência natural humana ou ciência natural do homem passam a ser expressões idênticas. A indústria revela, de modo exemplar (embora ainda no interior do sistema de alienação), essa unidade originária entre homem e natureza e seus potenciais: nela a emergência do

humano revela-se a emergência de uma dimensão latente na própria natureza.

No reino da liberdade, o *quinto nível* – o comunismo como resgate da natureza antropológica – parte da compreensão de que, por mais que a produção esteja a serviço da propriedade privada, a produção industrial é que a concretiza e, não obstante, essa forma de produção traduz as próprias potencialidades humanas na medida em que expõe a dimensão humana da natureza. Por isso Marx pôde afirmar que a indústria é como que uma história das próprias faculdades humanas, história exposta de forma objetiva e sensível. É a natureza humana, objetivada em objetos sensíveis que manifestam, embora de forma alienada, as faculdades essenciais do ser humano. Por isso, pode-se dizer que é na forma prática que as antinomias, como aquelas entre o subjetivismo e o objetivismo, o espiritualismo e o materialismo se resolvem, e não na forma apenas teórica. Ou seja, na história da indústria e mesmo dos seus produtos, o subjetivismo e o objetivismo não estão separados. Só são possíveis, enquanto abstrações que, na realidade sensível e concreta, não existem. A natureza desenvolvida pelo ato de constituição da história humana, da constituição da sociedade “[...] é a natureza real do homem; por conseguinte, a natureza, tal como se desenvolve na indústria, embora também em forma alienada, constitui a verdadeira natureza antropológica” (Marx, 1975, p. 202). Por isso, para Marx, a história humana é uma parte da história natural.

O homem pode encontrar o autoconhecimento de suas faculdades na própria ciência natural, assim como seu autoconhecimento é a revelação de dimensões da própria natureza. Quando o homem se libertar dessa separação teórica, a ciência natural e a ciência do homem tenderão a ser uma mesma coisa, pois a “[...] realidade social da natureza e a ciência natural humana, ou a ciência natural do homem, são expressões idênticas” (Ibidem)<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Essa reflexão é bastante semelhante àquela que Feuerbach fazia a respeito da relação do sujeito com os objetos: “Através do objeto conheces o homem; nele a sua essência te aparece; o objeto é a sua essência revelada, o seu Eu verdadeiro, objetivo. E isto não é válido somente para os objetos espirituais, mas também para os sensoriais. Também os objetos mais distantes do homem são revelações da essência humana, e isto porque e enquanto eles são objetos para ele. Também a

Uma reflexão na mesma perspectiva, porém a partir do *Capital*, realizada por Flickinger, no artigo intitulado *Trabalho e emancipação - observações a partir da teoria marxiana*, traz, em uma de suas conclusões, uma passagem esclarecedora. Ele afirma que

[...] as características qualitativas da produção humana, inscrevem-se, no capitalismo moderno, nos aparelhos técnicos e na maquinaria, produtores não só de uma crescente e infernal destruição como também de surpreendentes formas estéticas. A questão da emancipação do homem deveria ser descrita como o surgimento de uma consciência que, efetivamente, tomasse nas mãos a organização da prática social segundo os modelos de uma complexidade orgânica que se inscrevem e transparecem nas atuais formas de produção da tecnologia industrial (1992, p. 508).

Como se pode ver, Flickinger sugere ser possível ao homem tomar como objeto os próprios artefatos produzidos pelo homem, mesmo que tenham sido produzidos de maneira alienada. Em Marx isso só se tornou possível porque ele buscou a possibilidade de alienação e de superação dessa alienação no nível concreto do dia a dia, da produção, da economia, e no próprio processo industrial na medida em que busca superar o dualismo entre naturismo e humanismo. Comunismo, portanto, para Marx não significa a imposição de um ideal externo, mas um processo emergente da própria natureza, a partir das potencialidades imanentes.

Quando o ter não é mais o sentido supremo, a riqueza e a pobreza adquirem um significado humano e social, em que a riqueza exige uma manifestação humana integral. A pobreza é a falta da maior riqueza, que são os outros seres humanos, desaparecendo, assim, o sentido da riqueza e da pobreza enfatizados na economia política, em que eram relacionadas exclusivamente às necessidades individuais que resultavam da lógica da propriedade privada. A antecipação de uma plenitude se opõe ao poder cego do reino da necessidade e é, ao mesmo tempo, a pacificação do homem consigo e com a natureza. O reino da

---

lua, o sol e as estrelas giram o gnôtisautón, o conheça-te (sic) a ti mesmo. Pelo fato dele os ver e os ver da forma que ele os vê, tudo isso já é um testemunho da sua própria essência” (1997, p. 46).

liberdade é aonde se chega com o caminho, o que será depois há de ser resultado da ação de seres humanos solidários, conscientes e pacificados com a natureza: humanismo e naturismo não se diferenciam mais.

Essa nossa leitura contrapõe-se a uma leitura de Marx que identifica o comunismo com um ideal ou mesmo horizonte externo, uma meta a ser atingida. Hinkelammert (1983), por exemplo, afirma que:

O conceito de comunismo como um reino de liberdade experimentou [...] uma mudança radical em relação a todas as descrições anteriores de Marx. [...] Apresenta o reino da liberdade como uma meta além de todas as relações humanas futuras possíveis e factíveis. Converte expressamente aquele reino da liberdade [...] em um conceito transcendental, a sociedade socialista é agora concebida como aproximação e não como sua simples realização (p. 78).

Na nossa leitura, no entanto, como todas as qualidades alienadas nos produtos e nos processos produtivos, na condição de propriedade privada, poderão ser tomadas como verdadeiras expressões do ser humano, e este poderá ser considerado o lado humano da natureza, o próprio reino da liberdade também é concebido como algo que só pode emergir na processualidade humano-natural.

Também segundo Manfredo A. de Oliveira, os *Manuscritos* seriam uma espécie de horizonte de emancipação capaz de orientar o processo histórico real. Embora ele destaque, também, que “[...] a diferença entre o Marx dos *Manuscritos* e o Marx maduro, ou seja, aqui, o reino da liberdade é considerado como realidade que será atingida em sua plenitude, como meta a ser conquistada na história, enquanto, na obra da maturidade, o reino da liberdade será transformado num conceito transcendental” (1998, p. 127). Como pode ser percebido, no nosso entender, para Marx não se trata nem de meta nem de conceito transcendental. Mesmo em *O Capital*, Max em nada parece se contrapor (o que não podemos demonstrar aqui) à sua afirmação de juventude, segundo a qual:

O comunismo enquanto naturalismo integralmente evoluído =  
humanismo, enquanto humanismo plenamente desenvolvido =

naturismo, constitui a resolução autêntica do antagonismo entre o homem e a natureza, entre o homem e o homem. É a verdadeira solução do conflito entre a existência e a essência, entre a objetivação e a autoafirmação, entre a liberdade e a necessidade, entre o indivíduo e a espécie. É a decifração do enigma da História e está consciente de ele próprio ser essa solução. (Marx, 1975, p. 192).

É com base nisso que Marx faz menção à propriedade privada como sendo um referencial que pode orientar todo o movimento revolucionário que quiser alcançar esse nível de comunismo. Ele afirma que: “[...] é fácil compreender a necessidade que impele todo o movimento revolucionário a encontrar a sua base empírica e teórica no desenvolvimento da propriedade privada e, mais precisamente, do sistema econômico” (Idem, p. 193). Assim, não haveria mais a necessidade de buscar fora do sistema de propriedade privada, como, por exemplo, numa comunidade primitiva não capitalista ou em conceitos transcendentais, elementos para a superação da atual propriedade privada. A revolução seria a libertação desses potenciais (inclusive os da própria natureza) já existentes, embora bloqueados no sistema da propriedade privada.

A consequência mais relevante que Marx retira dessa reflexão é que, ao conceber esse processo enquanto emergência, o ser humano adquire a consciência de sua própria autogeração histórica, libertando-se da ideia de criação e podendo, então, sentir-se independente, autodeterminado, por dever a si próprio (enquanto expressão da natureza) a sua existência. Essa a consequência do quinto nível de concepção de comunismo. Aqui a pergunta por um ser superior e estranho torna-se desnecessária, pois, “[...] para o homem socialista, a totalidade do que se chama história mundial é apenas a criação do homem através do trabalho humano, a emergência da natureza para o homem, ele possui já a prova evidente e irrefutável da sua autocriação, das suas próprias origens” (Idem, p. 204). Assim, o homem se reconhece como parte da natureza: o homem emerge na e com a própria natureza, ele é expressão da emergência da natureza mesma.

**Conclusão: o comunismo é um humanismo naturista.** O comunismo, como aqui desenvolvido, está latente na própria natureza e, simultaneamente, é sinônimo do próprio processo de emergência do humano na natureza. Quando o homem se compreende enquanto essência da natureza prática e sensível, já não precisa mais recorrer a referências externas para se compreender: “[...] como para o homem socialista toda a assim chamada história universal nada mais é do que a produção do homem pelo trabalho humano, o vir-a-ser da natureza para o homem tem assim a prova evidente, irrefutável, de seu nascimento de si mesmo, de seu próprio processo de origem” (Marx, 1978, p. 15).

Para Marx, o homem socialista não busca, portanto, a origem da natureza fora dela ou do humano fora dela, nem poderia, uma vez afirmada a essencialidade e o mútuo pertencimento do homem e da natureza. Ele já não necessita do ateísmo para negar deus e afirmar o homem, pois ele o afirma pela “[...] consciência sensível, teoria e prática do homem e da natureza como essência. [...] O comunismo é a posição como negação da negação e, pois, o momento da emancipação e recuperação humanas [...]” (Ibidem). Para Marx, o comunismo aparece como “[...] o princípio dinâmico do futuro imediato, mas o comunismo não constitui em si mesmo o objetivo da evolução humana - a forma da sociedade humana” (1975, p. 204). Parece-nos que, para Marx, o comunismo se apresenta como um princípio dinâmico imanente, que impulsiona para a ação. Só assim a libertação da alienação da consciência no sentido religioso, da propriedade privada e de seus pressupostos, é possível de ser realizada, concretamente, embora em níveis diversos, na história. Além disto, ele não é concebido como algo desvinculado da realidade histórica e concreta, por ser fundamentado a partir das próprias possibilidades inerentes à propriedade privada. Assim como no interior da religião, segundo Feuerbach, poder-se-iam buscar elementos humanos emancipatórios, também Marx buscou na propriedade privada elementos humanos capazes de sugerir a superação dessa forma de alienação. Preferiu, no entanto, fazer desta superação um processo histórico de retomada e potencialização concreta das propriedades humanas.

Os diversos níveis de comunismo são as diversas formas e níveis de emergência do humano e, assim, apropriação e atualização de sua potencia essencial genérica e que é, simultaneamente, uma expressão da natureza. O comunismo só pôde ser concebido, dessa forma, tendo em vista as potencialidades humanas manifestadas de forma negativa e alienada no interior da propriedade privada e de seus produtos. Apesar de algumas mudanças, a perspectiva de comunismo aqui apresentada continuou fortemente presente nas obras tardias de Marx. Como a propriedade privada se funda e legitima no caráter alienado de relações sociais e naturais específicas, a superação dessas relações é condição à superação da própria propriedade privada. O comunismo não é um fim em si mesmo, ele é a expressão do processo natural/humano em sua realização, é a autossuperação que possibilita a emergência de uma latência existente na natureza humana.

Artigo recebido em 10.12.2012, aprovado em 12.08.2013

### Referências

- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. 2. ed. Campinas, SP: Papirus, 1997.
- FLICKINGER, Hans-Georg. Trabalho e emancipação. *Veritas*, Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, v. 37, nº 148, dez. 1992.
- FLICKINGER, Hans-Georg. *Marx: nas pistas da desmistificação filosófica do capitalismo*. Porto Alegre, RS: L&PM, 1985.
- HINKELAMMERT, Franz. *As armas ideológicas da morte*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1983.
- KURZ, Robert. *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo à crise da economia mundial*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômicos e filosóficos*. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1975.

MARX, Karl. Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: Marx/Engels Werke. *Ergänzungsband*. Berlin: Dietz Verlag, 1973.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. “Os manuscritos de Paris e a articulação do horizonte da emancipação”. In: *Tópicos sobre dialética*. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 1998.

SCHÜTZ, Rosalvo. *Religião e capitalismo: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx*. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS. Coleção Filosofia 126, 2001.

SCHUTZ, Rosalvo. “Propriedade privada e trabalho alienado: desvendando imbricações ocultas” In: *Revista Espaço Acadêmico*. N<sup>o</sup> 87, ano VIII, agosto de 2008.



**O MARXISMO HEGELIANO E A NOVA LEITURA DIALÉTICA DA  
OBRA DE MARX**

**EL MARXISMO HEGELIANO Y LA NUEVA LECTURA DIALÉCTICA  
DE LA OBRA DE MARX**

**THE HEGELIAN MARXISM AND NEW DIALECT READING OF  
MARX'S WORK**

**Antônio José Lopes Alves**

Professor do Colégio Técnico da UFMG

E-mail: [ajlopesalves@gmail.com](mailto:ajlopesalves@gmail.com)

Natal (RN), v. 20, n. 34  
Julho/Dezembro de 2013, p. 125-156

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

**Resumo:** O artigo a seguir apresenta uma explicitação crítica do renascimento, em anos recentes, da hermenêutica dialética da obra marxiana, consubstanciada na corrente difusamente denominada de *Marxismo Hegeliano*. Aqui se tomou para análise dois de seus mais importantes representantes: Christopher Arthur e Bertel Ollman. Cada qual à sua maneira e com pontos de partida diversos, o primeiro a pretensão de esclarecer uma pretensa lógica dialética de articulação conceitual subjacente à cientificidade de Marx, o segundo tentando responder à questão da emancipação humana, ambos têm em comum a ancoragem lógico-epistêmica da obra marxiana na filosofia hegeliana. Tendo por pressuposto o projeto de investigação recentemente desenvolvido e objetivado em tese de doutorado já defendida sobre o tema da *cientificidade da crítica marxiana da economia política*, o presente trabalho busca identificar os principais problemas e aporias teóricas da propositura de uma aproximação demasiado forte de Marx a Hegel.

**Palavras-chave:** Crítica da Economia Política, Cientificidade, Marx, Hermenêutica Filosófica, Hegel, Logicismo.

**Resumen:** El presente artículo presenta una explicación crítica del renacimiento, en años recientes, de la hermenéutica dialéctica de la obra marxista, consustanciada en la corriente difusamente denominada de *Marxismo Hegeliano*. Analiza dos de sus más importantes representantes: Christopher Arthur y Bertel Ollman. Cada uno a su manera y con puntos de partida diversos, el primero con la pretensión de esclarecer una supuesta lógica dialéctica de articulación conceptual subyacente a la cientificidad de Marx, el segundo buscando responder a la cuestión de la emancipación humana, ambos tienen en común la referencia lógico-epistémica de la obra marxiana en la filosofía hegeliana. Teniendo como supuesto el proyecto de investigación recientemente desarrollado y objetivado en tesis de doctorado sobre el tema de la cientificidad de la crítica marxiana de la economía política, el presente trabajo busca identificar los principales problemas y aporías teóricas de la proposición de una aproximación demasiado fuerte entre Marx y Hegel.

**Palabras clave:** Crítica de la Economía Política, Cientificidad, Marx, Hermenéutica Filosófica, Hegel, Logicismo.

**Abstract:** The following article presents an critique explanation of renaissance, in recent years, of the dialectic hermeneutics of the Marxian work embodied in current diffusely called Hegelian Marxism. Here was taken for analysis two of its most important representatives: Christopher Arthur and Bertel Ollman. Each in their own way and with different starting points, the first claim to clarify an alleged conceptual articulation of dialectical logic underlying the scientificity of Marx, the second trying to answer the question of human emancipation, both have in common anchoring logical-epistemic Marx's work in Hegelian philosophy. Taking for granted the research project developed recently in objectified and has defended doctoral thesis on the subject of scientific Marxian critique of political economy, this paper seeks to identify the key issues and theoretical stalemates of bringing an approximation too strong of a Marx Hegel.

**Key words:** Critique of Political Economy, Scientificity, Marx, Philosophical Hermeneutics, Hegel, logicism.

**Introdução.** No presente trabalho se expõe parte do desenvolvimento argumentativo elaborado em tese de doutorado, recentemente defendida, a qual teve por problema central a explicitação do caráter da cientificidade que conforma a crítica marxiana da economia política em sua fase madura (a partir de 1857). Na pesquisa de doutoramento, bem como em seu resultado final, buscou-se a determinação a mais precisa possível do modo como Marx propôs sua compreensão científica da produção de riqueza como capital. No decorrer deste itinerário, tanto a obra marxiana quanto a de autores que se vincularam de um modo ou outro a ela. Deste modo, o trabalho de investigação assim empreendido compreendeu não apenas a leitura rigorosa e imanente dos textos marxianos, mas, também, partindo desta, o exame, igualmente o mais criterioso possível, de autores da tradição marxista, e de outros não necessariamente a ela afiliados, que se debruçaram sobre a questão da ciência produzida por Marx.

É nesse âmbito que se situa a abordagem da vertente lógica de interpretação dos escritos marxianos. Corrente de leitura da obra de Marx para a qual a presença da dialética hegeliana, como uma simples menção ou como um elemento constitutivo, desempenha um papel central. Nesse contexto, as relações havidas entre a formulação da crítica marxiana madura da economia política e a filosofia especulativa hegeliana, em particular em sua expressão propriamente *lógica*, aparecem em relevo frente a todas as demais questões. Problema que, em geral, não foi, ou é, posto pelos comentadores da obra marxiana de maneira independente dos textos, exteriores a estes. Em muitos casos, parte-se de determinadas declarações marxianas bem situadas e circunscritas a um tema ou aspecto do mesmo, para o qual o remetimento à

filosofia hegeliana ou a certos pontos desta faça sentido, para a pura e simples atribuição de filiação filosófica ou metodológica. Uma dessas afirmações, entre as que mais são citadas, consta do *posfácio à 2ª. Edição de O Capital*, segundo a qual Marx disse ser *Schüler jenes großen Denkers*. Assertiva essa, normalmente tomada isoladamente tanto daquilo que a precede – o comportamento arrogante de simples recusa de Hegel por parte da *intelligentsia* alemã dominante à época – bem como com relação ao que a segue – a demarcação explícita da distinção, de princípio, quanto à especulatividade. Do que resulta uma aproximação demasiada dos padrões analíticos da crítica marxiana da economia política àqueles que configuraram o modo conceitual especulativo de concepção teórica da realidade. Em alguns momentos, se afirma mesmo, apesar dos pontos de distinção entre cada um dos autores ou correntes, uma subsunção ou uma compreensão dos desdobramentos analíticos de Marx como meros *casos* da dialética em geral. A teorização marxiana seria como tal apenas um capítulo da história da dialética, tomada como momento particular de uma posição filosófica geral.

Nas páginas que se seguem, discutem-se as posições mais importantes acerca desse espectro de tematizações recentes do marxismo que de maneira geral pretendem sustentar como chave interpretativa algum modo de conexão do pensamento marxiano com aquele de Hegel. O exame se voltará a duas das posições que retomando, ainda que criticamente, a herança dos *clássicos do marxismo*, intentam descobrir e demonstrar a comunidade profunda existente entre a exercitação científica marxiana e o pensamento hegeliano. Christopher Arthur e Bertel Ollman comparecem aqui como exemplos dessa atitude interpretativa frente à crítica marxiana da economia política. A dialética é de uma forma particular a cada perspectiva o centro das preocupações. Nesse sentido, caberia então procurar o quanto a dialética permanece vigendo e operando no interior do empreendimento analítico de Marx, bem como discernir as maneiras pelas quais a dialeticidade, como espírito e método da reflexão, poderia ainda configurar-se como caráter de cientificidade. O fenômeno da retomada do remetimento de Marx a Hegel se caracteriza como tendência filosófica, conforme destaca, entre outros estudiosos, Jacques Bidet,

e não propriamente uma corrente. Quando compara, por exemplo, Arthur a Sekine, ressalta que “é que não só essas duas interpretações da Capital ‘à luz da Lógica de Hegel’ falta qualquer conexão rigorosa, mas as correspondências eles respectivamente assumem são estritamente incompatíveis” (BIDET, 2005, p. 123). O que se buscará evidenciar e explicitar é exatamente uma dada posição comum propugnando uma conexão essencial da cientificidade marxiana para com a filosofia hegeliana, por detrás das incompatibilidades textuais e teóricas.

**Christopher Arthur.** Christopher Arthur assim define seu esforço de interpretação: “em parte, um estudo dos motivos dialéticos da obra de Marx, em parte, além disso, desenvolvimento destes temas no contexto de uma nova tendência que emergiu em anos recentes, a qual é diversamente rotulada de ‘Nova Dialética’, ‘Novo Marxismo Hegeliano’ ou ‘Dialética Sistemática’” (Arthur, 2004, p. 1). Em primeiro lugar, é importante situar o esforço empreendido pelo autor em tela como dentro de uma posição filosófica cuja matriz se define pela recuperação do espaço do pensamento hegeliano, em particular da lógica, no interior dos debates do marxismo. Retomada de Hegel que se entende como crítico das tentativas iniciais levadas a efeito nos momentos primaciais da tradição marxista já com Engels e Kautsky, por exemplo. Assim, ao mesmo tempo em que a “corrente” de interpretação autodenominada *Novo Marxismo Hegeliano* pretende exercitar o desvelamento da presença de Hegel na crítica da economia política, tenta realizá-lo num registro diferente dos modos predominantes da “ortodoxia” marxista. Com relação a própria caracterização do conjunto de autores como uma *escola*, cabe salientar que a filiação dessa maneira indicada a uma propositura teórica muito ampla e genérica não permite a qualificação desta nesses cânones. Isso porque, não obstante comungando esse propósito epistemológico comum, os diversos autores chegam a formulações bem diversas, por vezes opostas (Cf. Arthur, 2004, p. 12-15 e 64-66). Em segundo lugar, relacionado ao primeiro pontos, evidencia-se como a leitura proposta já se põe explicitamente como uma tentativa de reatar os laços entre a crítica da economia política com seu suposto

fundamento lógico, de caráter dialético. Nesse sentido, prossegue, na sequência, afirmando tratar-se de “simplesmente um retorno para *as fontes*, fazendo um estudo sério do que Hegel e Marx realizaram com respeito à dialética” (Arthur, 2004, p. 3). Desse modo, “preferencialmente se focaliza a lógica de Hegel e como esta enforma {*fit*} o método de *O Capital* de Marx” (Arthur, 2004, p.4). O alvo é discernir teoricamente o talhe sistemático dessa construção lógica, ou seja, como os conceitos se articulam a fim de perfazer uma totalidade categorial que expressa toda a riqueza da concretude capitalista. Não como uma descrição do devir histórico do capital, do processo pelo qual as categorias constantes vieram a tomar a feição ou a configuração que têm, mas do modo no qual estas vigoram e operam reciprocamente como uma lógica que formata o sistema do capital.

Para tanto, diferencia dois tipos de dialética em Hegel: uma cujo caráter é histórico, que descreveria a dialeticidade imanente que regularia o curso do desenvolvimento das diversas épocas; outra, denominado por ele de *sistemática*, cujo resultado dos desdobramentos é “a articulação das categorias designadas para conceitualizar uma totalidade concreta existente” (Arthur, 2004, idem). Baseado nessa distinção, Arthur pretende redefinir a abordagem mesma da dialética, fazendo com que essa seja tomada não mais como no registro preferencialmente histórico, mas rigorosamente categorial. O autor tem em mira a produção de um novo entendimento que supere o referimento extremamente frágil no que respeita à compreensão dos movimentos de determinação dialética. A determinação não se daria mais apenas a partir dos horizontes da historicidade das categorias, do entendimento de como estas vieram a ser no decurso do desenvolvimento das formações sociais, como gênese localizada, mas agora na apreensão da lógica que as conforma *no* modo de produção capitalista. A dialética mesma sofreria assim uma mutação essencial de sentido. Seria a compreensão logicamente formatada das conexões e transições categoriais que caracterizam o capital como sociabilidade particular. Essa transformação semântica comportaria implicações em duas dimensões de racionalidade:

No nível filosófico, é um caminho do funcionamento com conceitos os quais se mantêm abertos e fluidos, e acima de tudo sistematicamente interconectados. No nível metodológico, põe a ênfase sobre a necessidade para uma clara ordem de apresentação, a qual, entretanto, é não linear, no que concerne ao ponto de partida é não empírica ou axiomaticamente dado, mas necessita de interrogação (Arthur, 2004, p. 5).

Essa dupla mutação de significação apontaria para uma nova modalidade de determinação dos próprios conceitos, transferindo, de certo modo, o que antes caracterizava a compreensão dialética das grandes transições históricas para o terreno da determinação das categorias. A relatividade ou reflexividade das categorias assumiria o talhe dinâmico como caráter da própria articulação categorial. A não linearidade é identificada como o centro tanto da delimitação do *objeto*, de seu estatuto de ser, quanto da definição das estratégias correspondentes de apreensão dos nexos da realidade. A fluidez e a abertura que demarcam esse suposto novo entendimento das categorias não se estabelecem, entretanto, como variáveis de indeterminação. Ao contrário, o papel da dialética como forma de encadeamento e relação entre as categorias garantiria a posição da reflexividade recíproca como norma da articulação. A posição de, por assim dizer, uma historicidade interna ao encadeamento categorial faz com que a construção marxiana, na qual as diversas formas determinativas da produção capitalista são apresentadas, seja entendida como uma sequência onde instâncias de determinação se sucedem em função de sua completude ou complexidade. Sequenciamento categorial cujo alvo é a reconstrução conceitual de uma totalidade dada, do sistema de produção em seus diferentes momentos:

Minha própria visão parte da premissa que a teoria faceia *{faces}* uma totalidade existente, que conseqüentemente em compreendendo-a por completo, analisando-a em seus momentos, se a desnatura; quando os momentos são abstraídos da totalidade, o esforço para *reconstruir* a totalidade, identificando completamente a inabilidade da categoria em exame em cada estágio de compreensão em si mesmo; por isso a dialética move para o que é mais compreensivo (Arthur, 2004, p. 6).

O que parece tornar a lógica da *aufheben – supressunção*, em termos estritamente hegelianos, ou, *superação*, num entendimento

marxista genérico – uma *démarche* de arquitetura teórica. A incompletude ou *inability* intrínsecas de cada momento categorial faria com que a articulação categorial fosse “empurrada” em direção a níveis de determinação mais precisos. Um sistema dinâmico ou uma dinamicidade sistêmica na qual os diversos estádios ou *momentos* se enquadram, ao menos parecem enquadrar-se, a partir de um caráter lógico absolutamente imanente e inerente, necessariamente posto pelas virtudes e déficits do desenvolvimento que se expõe. A dialética é o *discurso do sistema*. Por isso, a apresentação categorial aparece como tendo mais importância que a própria marcha da analítica exposta.

Nesse sentido, o caráter sistemático da dialética hegeliana se ajustaria com perfeição à propositura ao mesmo tempo como modo de apresentação lógico, isto é posto normativamente, bem como uma modalidade para a qual a natureza dinâmica dos liames e dos termos da relação é uma pressuposição básica. Bem ao gosto hegeliano, a natureza reflexa ou de mão-dupla das conexões categoriais não somente pertence ao escopo da teoria, mas se dá já nos quadros da relação constitutiva da *episteme*. Nesse diapasão, Arthur considera como elemento principal para o entendimento correto da dialética sistemática a *reflexividade da relação sujeito-objeto*. É uma armação teórica cujo vigamento se localiza na noção de *sistema* concebida como idêntica àquela de *totalidade*. Uma totalidade sistêmica que abarca num mesmo conjunto de movimento a coisa faceada e a atividade da consciência que a faceia.

A fim de realizar sua propositura assim delineada, Arthur propõe não somente uma retomada de Hegel, mas numa investigação escoimada dos atulhos acumulados pela história das interpretações da dialética pela vulgata marxista, mas assevera explicitamente que esse projeto implica numa *new reading of Hegel*. Nesse âmbito, o próprio modo como tradicionalmente a dialética hegeliana é vista em confronto com a modernidade é modificada. Não apenas se trataria de uma teorização na qual a forma da liberdade é concebida teleologicamente como realizada no mundo moderno, mas também compartilhando com esse um aspecto essencial do seu próprio paradigma. A sistematicidade assume aqui um caráter amplo e pleno de consequências, extravasando o campo

propriamente do teórico, do filosófico; estando, por assim dizer, em anterioridade ontológica frente a este. Os apanágios do sistema, tais como a *abstratividade*, a *universalidade*, a *reflexividade* etc., passam a pertencer à esfera da própria totalidade existente como tal. Arthur pretende identificar um paralelismo entre o talhe sistemático da especulação e aquele que configura o capital como modo de produção ou totalidade categorial articulada. Por conseguinte, o capital seria como também *racional*, na acepção hegeliana da palavra. A esse respeito afirma que

(...) a lógica de Hegel pode ser tomada {*drawn*} deste modo em um estudo do capitalismo, porque o capital é um objeto muito peculiar, fundado em um processo real de abstração na troca, em muito semelhante ao modo como se dá em Hegel a dissolução e reconstrução da realidade, como predicado do poder abstrativo do pensamento (...) (Arthur, 2004, p. 8).

Partindo dessa concepção sustenta haver uma conexão categorial entre as noções de *infinito* em Hegel e de *capital* em Marx. Dentro de certos limites, analogicamente, mas tão somente nessa significação, em muito lembra a observação marxiana acerca da comunidade abstrativa entre o *Estado Moderno* e a *filosofia hegeliana do direito*, encontrada na *Crítica da Filosofia do Direito, Introdução* de 1843<sup>1</sup>. Entretanto, o que se deve assinalar com ênfase aqui, o qual tem consequências de monta, é o fato de transparecer com força a tese da existência de uma *homologia ontológica* entre a forma objetiva da efetividade e a forma da racionalidade discursiva. À objeção de que tal argumentação quando muito produziria uma visão hegeliana apenas renovada, atualizada, na qual a dialeticidade ainda estaria imanente ao mundo do capital como sistema categorial racional e, em consequência, afirmando um modo positivo de entender a ambos, como realização máxima da racionalidade, Arthur responde que:

Para um verdadeiro hegeliano, se o capital pôde ser mostrado incorporando a lógica do conceito, isto seria uma coisa esplêndida. Mas para mim, o verdadeiro fato que torna o capital homólogo com a Ideia é

---

<sup>1</sup> Cf. Marx, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Boitempo Editorial, São Paulo, 2005, p. 151.

uma razão para critica-lo como uma realidade invertida, na qual abstrações automoventes põem-se acima {*upper hand over*} aos seres humanos (Arthur, 2004, idem).

No entanto, o simples apontamento para a lógica real do *fetichismo*, do ponto de vista da determinação das categorias, em nada altera o problema real da suposição ontológica sistêmica assim posta. O caráter especulativo imputado ao real, como um por-si, permanece como um ponto a ser objetado: a conjectura duma lógica incorporada, ou realizada, por um ente e/ou processo finitos.

A supracitada homologia entre o efetivo e o ideal, mediante a transformação da noção de *sistema* em chave de entendimento, que Arthur concebe mesmo a idealidade como uma forma do processo real de intercâmbio de mercadorias. Nesse caso em especial,

(...) por boas razões materiais uma realidade objetiva tem a figura de uma idealidade. Para essa idealidade, ainda que sempre incorporada ao começo nas mercadorias e nas relações destas, categorias lógicas são efetivas porque dispositivos de sinalização {*signalling devices*} que regulam o mercado são por certo abstrações, abstrações reais, não abstrações do pensamento, é claro (Arthur, 2004, p. 9).

Para sustentar sua argumentação, toma como exemplo disso a forma dinheiro, a qual “permanece em uma relação, antes *lógica* que *material* para com as mercadorias”. 9. É importante notar como a aproximação interpretativa, uma vez enviesada pelo seu logicismo, toma a determinação formal sem mais como algo de caráter lógico. E isso, em nada se altera pela aposição de sua conformação particular dialética. O aspecto formal, que em Marx, como já se viu anteriormente, remete antes de tudo a uma *determinada forma de ser atual* de entes ou processos, assume desmesuradamente a roupagem de uma determinação lógica. A relação entre dinheiro e mercadoria, a qual é delimitada pela forma da produção, a produção ampliada e reprodutível do mais-valor, é apresentada como uma conexão cuja *démarche* se estabelece *a priori* pela via de um enquadramento lógico particular. Obviamente,

as formas de ser – ou do ser – de entes ou processos sociais não possuem a objetividade que caracteriza o conjunto de propriedades materiais ou concretas dos produtos em seus valores de uso. O que não significa, entretanto, que a sua relacionalidade como valores necessariamente tenha de pautar-se por uma figuração lógica qualquer. Bem entendido, quando o autor inglês remete a um ordenamento lógico das categorias não está a indicar uma articulação categorial, uma concatenação de determinações em termos genéricos, mas tem em mira precisamente o modo como isto é formulado no interior de uma concepção articulatória de termos particular. A palavra *lógica* tem aqui um sentido extremamente técnico. Mais à frente assevera mesmo haver “uma afinidade entre a ‘Ideia’ de Hegel e as relações e as relações estruturais entre mercadorias, dinheiro e capital, mas somente em razão de certas propriedades muito peculiares da economia monetária” (Arthur, 2004, p.10).

Esse ponto de partida não deixa de ter consequências de monta para outros elementos ou problemas correlatos. A pretensão de que o *capital* como forma de ser social da produção da vida humana possa ter alguma homologia essencial, traz como resultante necessário uma retroação do terreno do método para aquele das determinações mais ceteriores da teoria. Nesse sentido, “Marx pode ter tomado a lógica de Hegel simplesmente como uma ajuda para a exposição, mas para mim o vīgamento {*framework*} lógico tem importância *ontológica*” (Arthur, 2004, p. 9). Ou seja, Arthur tem plena consciência de que não é possível sustentar a tese do paralelismo homológico entre o dialético e o real sem que a posição mesma acerca do que constitui o finito passe incólume. Aqui se tem claramente o quanto se trata mais de um projeto de renovação da dialética, que busca arrimar-se na pretensão da forma teórica ou fundacional à crítica da economia política, que propriamente de intelecção da cientificidade de Marx. Tal se corrobora na medida em que as afirmações acima se dão a contrapelo do próprio texto marxiano, o qual não apenas explicita seu fundamento (*grundlage*) como algo distinto do de Hegel, mas expõe o reconhecimento deste como o *exato oposto* ao da especulação. Além disso, a analítica categorial das formas de ser atual, no curso da qual as determinações são extraídas e, posteriormente, ordenadas segundo

a existência mesma do complexo finito real, é simplesmente ignorada. Ocorre em Arthur o que se verifica em grande parte da tradição interpretativa sobre o pensamento marxiano. Primeiro, o modo dos procedimentos é transformado no *núcleo duro* da cientificidade. Depois, o modo de pesquisa é recoberto por aquele da apresentação, como se o fundamento mesmo do analítico, o reconhecimento do finito como *síntese de diferentes determinações*, não existisse e tivesse de ser “resolvido” por sua ancoragem numa suposta lógica imanente e autônoma do discurso. Em outros termos, a remissão ao estatuto das categorias como *Existenzbestimmungen* é olímpicamente abandonado, em favor da dilucidação do modo como, supostamente, a lógica dialética hegeliana fundamentaria *O Capital*. E por fim, ao menos no que tange a Arthur, tratar-se-ia de construir um modelo de correspondência entre os momentos constantes da crítica da economia política e aqueles da *Wissenschaft der Logik*. Nesse contexto, opera-se obrigatoriamente com uma identidade conceitual que, não obstante seja reputada e expressa como autoevidente, não possui validade em Marx. Totalidade, noção que efetivamente habita o ecossistema teórico marxiano, é tomado como idêntico a sistema, conceito que, ao contrário, não aparece como elemento constante da armação argumentativa de Marx. Dizer-se *totalidade* ou *totalidade orgânica*, ainda que se possa arcar com certo ônus filosófico, não tem o mesmo peso específico que a noção de sistema. Uma totalidade não exige de seus momentos um enquadramento fechado ou encadeamento férreo do ponto de vista da acentuação determinativa recíproca das categorias. Uma totalidade orgânica não tem como caráter necessário a sua sistematicidade, mas tão somente a conexão funcional de determinações, a partir da qual se admite muito tranquilamente seu não fechamento ou seu desequilíbrio. O que mais de uma vez se observa no curso da exposição marxiana da produção capitalista.

Não obstante, o fôlego teórico e certo nível de sofisticação, desvela-se então, como o que está em questão não é tanto capturar teoricamente a configuração conceitual marxiana como um *objeto* de investigação por-si, mas confirmar a atribuição de sentido dialética. Ou seja, ao posicionar o pensamento marxiano na mesma

alçada filosófica que o hegeliano, todo o problema no fundo se resume à armação de formas lógicas de aproximação do discurso.

**Bertel Ollman.** Ollman, ao contrário de Arthur, não tem como motivação principal a determinação do caráter da cientificidade marxiana, bem como da posição que no interior desta a dialética. Ao menos a princípio, as suas indagações são dirigidas pelo *telos* de entender o pensamento de Marx em suas diferentes dimensões – ciência, crítica social, prospectiva e revolução – como uma totalidade reflexiva. Por conseguinte, pretende opor-se ao que considera o ponto de vista dominante das aproximações comumente operadas frente à obra do pensador alemão. Na maior parte das vezes,

Ciência, crítica, visão, estratégia para revolução são ordinariamente entendidas aparte uma da outra – alguns [dos autores tradicionais] sustentariam que estas eram logicamente incompatíveis – muitos interpretes do marxismo têm enfatizado somente um ou um punhado destes temas enquanto rejeitando ou trivializando os outros (Ollman, 2003, p. 2).

Nesse sentido, sua crítica se volta a estabelecer, ou restabelecer, uma imagem unitária do marxismo. Repondo como centro o conjunto de nexos entre aquelas problemáticas que, segundo ele, caracterizam *au fond* o marxismo como propositura intelectual. Essa imagem unitária ou combinatória de escopos e níveis de reflexão teria como eixo orientador a posição mesma da compreensão do capital como momento historicamente superável por outro mais superior, o comunismo.

Não por acaso inicia sua exposição fazendo alusão ao que denomina de *Tales of Two Cities*, a suposta narrativa histórico-social acerca da transição de um estado societário para outro, a qual estaria implícita no discurso do marxismo. A cientificidade tomaria lugar na integralidade do refletir marxista como a posição do conhecimento que faculta tanto a possibilidade quanto a propositura dessa transição. Nesse contexto, o projeto de Bertel Ollman pode ser caracterizado pelo título de um dos capítulos de *Dance of the Dialectic: Putting Dialectics to Work*. Ou seja, no fundo

trata-se de recuperar a vitalidade da leitura dialética de mundo como modo de pensar e ferramenta teórica que possa mediar idealmente a marcha à frente, tornando possível pensar cientificamente a posição de um além do capital. A ciência assim, não teria validade em Marx senão no interior dessa totalidade integral de pensamento e em vista da promoção das suas outras dimensões constitutivas. De certa maneira, às *três origens*, que constituem a tonalidade tradicionalmente dominante do *amálgama originário* desde Kautsky, Ollman faz substituir quatro aspectos ou partes do marxismo.

Desse modo, a *filosofia das relações internas*, como nomeia Ollman o padrão de pensamento marxiano, é uma propositura teórica cuja gênese se situa não no terreno da delimitação epistêmica da cientificidade, mas naquele atinente à questão da *alienação*. Tema que, aliás, foi seu objeto de estudo acadêmico inaugural (Cf. Ollman, 2003, p. 4), como fenômeno social intensamente vivido no mundo do capital, aliado ao da sua possível superação pela efetivação da forma societária comunista. Assim, pelo fato de o marxismo pretender a apreensão intelectual dos liames entre as determinações e categorias constantes da produção capitalista, deveria ele mesmo ser entendido a partir de uma perspectiva interpretativa que apanhe os nexos existentes entre os seus diversos elementos ou objetos de investigação.

A questão decisiva no que respeita ao entendimento do pensamento de Marx, para o autor norte-americano, é proceder a identificação do seu teor filosófico, ou seja, a definição do que o constitui como discurso reflexivo. Ollman, como já se mencionou acima, o determina como *philosophy of internal relations*. A lógica interna que preside o encadeamento das categorias e descreve seu ordenamento necessário. A reflexão marxiana se proporia então, como qualquer propositura autenticamente científica a rastrear, delinear e expor a série de conexões imanentes, mas invisíveis, que subjaz à efetividade social. À cientificidade caberia a *search of relations*, “(...) especialmente relações as quais não são imediatamente óbvias, e em estudando o capitalismo Marx descobre relações entre o que é, o que poderia ser, o que não deveria ser, e o que poderia ser, acerca de tudo” (Ollman, 2003, p. 2). O que evidencia mais uma vez a interdependência e a reciprocidade que

assinalaria o talhe peculiar da elaboração de Marx. Porquanto no interior desta se ponham concertadas determinadas esferas – a do conhecimento teórico-científico, a do juízo de possibilidade e a da propositura de ação – as quais, em geral, apareceram sempre na tradição filosófica ocidental em separado e como questões pertencentes a horizontes reflexivos distintos e até inconciliáveis. Afora isso, o escopo do pensamento científico seria no fundo a decifração dos liames determinativos essenciais, os quais, em que pese seu caráter definidor, não é algo *immediatly apparent*. Encontrar o ordenamento das categorias equivale por isso a deslindar o modo como estas se concatenam e se determinam reciprocamente. Nesse contexto, a delimitação da cientificidade marxiana equivale a definir o estatuto de sua filosofia, que o arrima como propositura de pensamento sobre o real. Tal delimitação teórica revela, no mesmo sentido preponderante da tradição marxista desde fins do século XIX, um arquétipo de formulação filosófica que em realidade é,

(...) um reporte {*carryover*} do aprendizado de Marx com Hegel, o qual trata as relações em que tudo se põe como parte essencial do que é, de modo que uma mudança significativa em alguma destas relações registra-se como uma mudança qualitativa no sistema do qual é parte (Ollman, 2003, p. 5).

Em outros termos, aqui se explicita não somente a maneira hegeliana de considerar a reflexividade das categorias, mas, e principalmente, conseqüentemente, o entendimento do existente como regido por uma lógica necessariamente sistêmica. Igualmente, reafirma-se igualmente a pretensa herança especulativa operando no interior da crítica da economia política. A vertebralidade do exercício científico de Marx é dada pela forma lógica dialética na qual os conceitos estariam concatenados. A conexão entre os diversos momentos categoriais que integram e constituem, a cada passo, a reprodução do existente, ente ou processo, como *Gedankenkonkretum* é tomada já como uma resultante do método dialético e, por conseguinte funciona ao modo de um sistema. Como palavra-chave, *sistema* opera como uma forma de promover coesão necessária entre as noções de *totalidade* e de *relação*. Consistindo o

método dialético essencialmente numa lógica rigorosa de identificação, ou atribuição, de inter-relações entre termos ou elementos. De certo modo, tem-se, a partir de pressuposições distintas das de Arthur, a atribuição da lógica sistêmica como a verdade das formulações marxianas. Procurando responder às possíveis objeções da propositura dessa presença da especulatividade hegeliana nos quadros do pensamento marxiano, Ollman enumera em seu auxílio um conjunto de referências teóricas do marxismo. De Lukács a Marcuse, passando por Sartre e Goldmann, segundo ele, atestariam que “a rejeição do idealismo de Hegel por Marx não inclui a filosofia das relações internas daquele” (OLLMAN, 2003, idem). Como pressuposto básico de uma propositura desse talhe se encontra, em termos ontológicos, ainda que de modo implícito, outra versão da *homologia*, ou ao menos, de uma *continuidade estrutural*, entre o lógico e efetivo. Nesse sentido,

(...) as interconexões que constituem o padrão-chave {*key pattern*} no capitalismo, a dialética que conduz o próprio sistema capitalista, como o padrão dos padrões, põe à “vista” {*into “sight”*} e torna algo real que requer sua própria explanação. Em um mundo composto {*made up*} de processos mutuamente dependentes, de qualquer modo, as interconexões entre as coisas inclui os vínculos destas para suas próprias precondições e futuras possibilidades, bem como tudo o que as está afetando (e o que estas estão afetando) agora mesmo (Ollman, 2003, p. 4).

Como se vê, não obstante essa visada totalizante, a compreensão do pensamento marxiano tem como ponto fulcral o método dialético herdado da filosofia hegeliana. A dialética seria o componente fundamental do todo reflexivo que ao mesmo tempo deslindaria as relações internas que perfazem o concreto social e também definiria a própria forma nas quais as conexões imanentes a todo sistema. O que coloca Ollman, de modo duplo, numa *démarche* idêntica a dos autores os mais tradicionais do pensamento filosófico a respeito do conhecimento. De um lado, o mais geral, no fim das contas, o acerto ou não de uma propositura teórica é medido em função do método ou da esfera dos procedimentos que advoga. Por outro lado, no que tange especificamente à identificação do padrão científico de Marx, a resolução em última instância é dada pelo remetimento deste à dialética fundada por Hegel.

Uma vez tendo demarcado a natureza e alcance da *philosophy of internal relations*, nosso autor examina no capítulo, já acima referido, *Putting Dialectics to Work*, uma das questões mais importantes para o entendimento da cientificidade marxiana: o estatuto das abstrações e a conexão destas com a efetividade. Sendo que a dialética é concebida como idêntica à forma da articulação discursiva, e real, das categorias, torna-se inevitável esclarecer a própria definição das abstrações dentro do *modus* marxiano de pensar. Porquanto essas sejam, num primeiro nível epistêmico, a imagem das determinações reais no exercício do pensamento, a indicação precisa de seu caráter e função na crítica marxiana da economia política é uma tarefa essencial. Por isso, Ollman se põe a seguinte questão: “O que há, então, de distintivo acerca das abstrações de Marx?” (Ollman, 2003, p. 63). Ollman parte para essa empreitada disposto a determinar se há realmente esse cunho diferenciado na concepção marxiana da abstração. No entanto, o faz pensando em termos estritamente epistêmicos ou gnosiológicos. Parte, por conseguinte, do pressuposto de que o fundamento da ordem dos procedimentos, que se situam no sítio das determinações do real por-si, está já efetivamente dominado, discutido e suficientemente compreendido, bem como não exerce nenhum papel permanente na economia interna do pensamento de Marx. Assim,

(...) representando o processo de abstração de Marx como uma atividade predominantemente cônica e racional, eu não pretendo negar o enorme grau nos quais os resultados acuradamente refletem o mundo real. De todo modo, as fundações realistas do pensamento de Marx são suficientemente (ainda que não por meios adequados) entendidas para serem tomadas por já dados, enquanto nos concentramos no processo de abstração como tal (Ollman, 2003, *idem*).

Desse modo, o que é importante para a retomada do pensamento marxiano, a apreensão de seu *Grundlage*, do reconhecimento da legalidade e da autossuficiência por-si do finito, do existente, é tratado como um mero momento primacial, que não desempenharia mais uma função relevante com relação ao *processo of abstraction as such*. O quanto isso pode ser inadequado para o entendimento dos procedimentos marxianos se evidencia de pronto porquanto se

considere a extrema proeminência atribuída por Marx a *viagem de retorno*, no curso da qual as abstrações são cotejadas com a efetividade e ganham, por meio disso, um grau maior de concreção. A centralidade da determinação do caráter de realidade do finito existente aparece então como uma simples *fundação realista* e não como aquilo que é: um parâmetro essencial para a racionalidade do processo científico. Por esse motivo, a lógica dialética da especulação hegeliana surge como um recurso quase inevitável para conferir coerência à esfera procedimental. Além dessa exogeneidade no que respeita à concepção de como opera a cientificidade marxiana, há que ressaltar a qualificação de *realista* imputada a esta. O que se reveste de uma curiosa ambiguidade, porquanto se possa afirmar com isso tanto que a articulação categorial já existe como tal na realidade independente do pensamento, quanto ser esta mesma forma de concatenação conceitual lógica, obrigatoriamente *dialética* para nosso autor, é o modo mesmo de ser da própria realidade. Diversamente da posição *realista* lato senso, mas não evidentemente em contraposição a ela, a marxiana seria muito melhor descrita como *materialista* ou *immanentista*, porquanto parta de um triplo reconhecimento. Primeiro, da independência do ser de entes e processos em relação ao pensar que deles se aproxima e busca apropriá-los. Segundo, da diferença essencial entre ser e pensar. E terceiro, de que o ideal nada mais é que a tradução aproximada dos nexos que vigem na forma de ser do efetivamente existe, do *sujeito real*. Não havendo, portanto, nenhuma solução de continuidade ontológica entre lógica e efetividade.

Aprofundando sua explicitação de como entende o processo de abstração na teoria marxiana, Ollman afirma que ao contrário da forma como preponderantemente se operam com os conceitos as ciências sociais,

(...) Marx delimita *{sets out}* para coisas abstratas, em suas palavras, 'como elas realmente são e sucedem', fazendo do como estas sucedem parte do que estas são. Por isso, capital (ou trabalho, ou dinheiro) não é somente como o capital aparece e funciona, mas também como se desenvolve; ou como se desenvolve, é história real, é também parte do que é (Ollman, 2003, p. 65).

É novamente patente neste passo como o autor norte-americano faz transmigrar para o interior da delimitação das categorias a ordem da sistematicidade histórica, como encadeamento necessário de momentos lógicos. Coisa que se explicita com ainda mais força quando tenta exemplificar expositivamente o modo em que se dá essa determinação sistemática com relação a um conceito central da teoria de Marx acerca do moderno modo de produção da vida humana, o de *capital*:

(...) capital, para Marx, não é simplesmente o meio material de produção usado para produzir riqueza, como é abstraído na obra de muitos economistas. Antes, inclui os estágios iniciais no desenvolvimento desse meio particular de produção, ou 'acumulação primitiva', certamente, tudo o que tornou possível para produzir-se o tipo de riqueza da maneira como se faz (nomeadamente, permite a riqueza tomar a forma do valor, alguma coisa produzida não por causa de sua utilidade, mas com o propósito de troca) (Ollman, 2003, *idem*).

Primeiramente, cabe chamar a atenção para o fato de que *capital*, para Marx, é antes de tudo o mais, uma relação social historicamente determinada, sob a qual se desenrola a produção da vida humana como criação de excedente em valor. É uma dada forma social de ser atual assumida pela atividade produtiva e pelos produtos dela resultante. É um caráter determinativo que delimita o modo de existência concreto de indivíduos, coisas e conexões sociais. Os meios de produção *se revestem* dessa forma social, são usados e mobilizados dentro dos marcos definidos por essa relação social, *valem (gelt)* como capital. Que o capital seja, como todas as formas concretas de existência social, dinâmico, tenha um talhe histórico e, mais ainda, possa alterar-se em suas mediações e no modo como os liames societários funcionam sob sua regulação, é um problema de outro tipo. O essencial para o entendimento da categoria não é, ao menos primeira e primariamente, o de seu evoluir histórico, o modo necessariamente contingente como certas condições e elementos objetivos da produção vieram a tornar-se capital, mas o que faz com que estes meios e produtos se convertam em capital. Ou seja, em virtude de que as coisas tornam-se mediações objetivas de extração de mais-valor, de promoção da valorização do valor. Por conseguinte, em segundo lugar, o *concept*

*of capital itself* se refere a esse caráter social determinado da produção, e não a um produto de uma dialética pela via da qual, formas puras ou determinações transmutadas em sujeito se encaminhem no curso de “seu desenvolvimento” para a realização da *Idee*. Ollman, ao contrário, toma a dialética tão a sério que transporta a historicidade lógica, pela qual as categorias se conectam num curso prenhe de necessidade, para dentro da própria determinação de existência. Nesse sentido, afirmar que “A história do capital é parte do capital, compreendida na abstração de capital o qual Marx produz, e parte do que ele quer transmitir com o que o conceito Abrange {*covering*}” (OLLMAN, 2003, p. 66). A processualidade em seu modo especulativo tende a converter determinações de existência, categorias ou aspectos objetivamente postos em *momentos* de desenvolvimento. O fato de o capital ser também uma totalidade produtiva, um dado *modo de produzir*, gera, sob a *démarche* de aproximações desse talhe, a aparência de que se trata de um desenrolar categorial. A história (*como se deu*) é transmutada em dever lógico (como um *se deu necessariamente como tinha de dar-se*), se encontrando então decalcada e transformada em mero roteiro da *Idee*. Compreender a troca como *momento* de realização do mais-valor, e da conseqüente reprodução da riqueza *como capital*, se converte numa mediação sistêmica. O que vai de encontro às observações de Marx, constantes da *Einleitung 1857*, segundo as quais a compreensão determinativa da categoria não se identifica forçosamente com a narrativa de sua gênese histórica efetiva. O que está em operação aqui é a pressuposição da sistematicidade categorial, que converte a história em movimento de engendramento da infinitude – que, no caso, seria o capital – e as demais formas de existência em momentos absolutamente subsumidos logicamente.

A processualidade contínua das formas sociais, o fato de que estas, para além da sua aparente disposição fragmentária e isolada, sejam modos de realização de uma determinada maneira concreta de existir da produção é concebida como norma *a priori* de uma concatenação lógica. Nesse sentido, para Ollman,

Marx, de todo modo, acredita que na ordem para apreender {*grasp*} adequadamente o sistema de conexões que constitui como tal uma parte

importante da realidade que nele incorporada – ao longo do caminho no qual ele muda – nas várias abstrações nas quais e pelas quais se pensa sobre aquele (Ollman, 2003, p. 68).

O que poderia interrogar-se é se, de fato, seria necessário que a ordenação das categorias tomasse uma forma sistêmica. Em outros termos, processualidade e sistematicidade são obrigatoriamente sinônimas? Remeta-se aqui mais uma vez ao texto da *Einleitung zun den Grundrisse*. No trecho onde Marx observa criticamente que a propositura de uma concatenação lógico-dialética dos momentos da produção como totalidade – *produção, consumo, troca e distribuição* – na forma de um esquema ou silogismo, por meio da qual se os enquadrem como momentos do universal, do particular e do singular, é, por certo, um modo de articulá-los. Mas completa a seguir que pode muito bem ser uma maneira um tanto *superficial (flacher)*<sup>2</sup> de tomar a articulação desses. E isso porquanto não se leve em consideração as relações internas recíprocas reais de interpenetração de cada um desses momentos da produção pelos demais. A efetividade finita da produção permanece portanto, como uma instância de ajuizamento e avaliação da razoabilidade das categorias como formas ideais de apropriação da realidade objetiva. Considerando-se obviamente a conseqüente série de conexões concretas nela apresentadas; onde o consumo, por exemplo, apareça como uma determinação, em vários sentidos objetivos, da própria produção dos valores.

**Para além de Hegel: o fundamento materialista da crítica.** O tratamento que encontra em Introdução de 1857 o problema da relação entre o estatuto das categorias e a definição dos procedimentos adequados à cognição das conexões da interatividade social, permite colocar a questão de método conforme aparece em *O Capital* sob um ângulo diverso do predominante na tradição das leituras da obra marxiana. O desafio não é tornar palatável a pretensa absorção marxiana do método dialético hegeliano, mas o

---

<sup>2</sup> Cf. Marx, Karl. *Einleitung zun den Grundrisse der polistischen Ökonomie*, In *Marx-Engels Werke*, Band 42, Dietz Verlag, Berlin, 1983, p. 25.

de explicitar as bases mesmas do procedimento da crítica da economia política, a qual contempla a abordagem da relação contraditória entre as determinações que perfazem as formas da produção social capitalista. A questão do *fundamento* (*Grundlage*) – e não da *fundamentação*, como quer a tradução, altamente enviesada pelo “império da gnosiologia”, oferecida na coleção *Os Economistas*<sup>3</sup> – do método de *O Capital* não se resolve mediante sua ancoragem numa pretensa herança hegeliana de talhe lógico, mas somente com a compreensão da sua dúplice determinação pelo objeto. Primeiro, da subsunção ativa à coisa que se investiga. Em segundo lugar, como resultante necessária do primeiro aspecto, da forma analítica de proceder.

Esse problema exige sua remissão a outro, que será referido por Marx próximo ao fecho do posfácio em questão, mas que no mais das vezes é absolutamente ignorado pelos intérpretes afiliados à convicção da existência de uma herança hegeliana que orientaria *au fond* o discurso marxiano. Referimo-nos aqui à indicação de que *se deve distinguir o modo de apresentação formal do modo de pesquisa* (*muß sich die Darstellungsweise formell von der Forschungsweise unterscheiden*) (Cf. Marx, 1998, 23, p. 27). O modo de apresentar, que se configura como uma totalidade de enunciados que têm como alvo tornar disponível à compreensão um dado conteúdo, a *crítica da economia política*, não pode ser sobreposto ou fazer recobrir àquele mediante o qual o conhecimento foi efetivamente conquistado e produzido. Ou seja, entre o modo de apresentar, o qual obviamente contém – como Marx mesmo o reconhece – uma série de elementos ou formas de mediação recolhidos ao jargão hegeliano, e o modo de descobrir as determinações, analítico por excelência, há, senão uma convivência tensa, ao menos uma diferença essencial. Quando se acentua em demasia o papel do *modo de apresentar*, extravasando sua validade para além de seu peso específico na elaboração marxiana, normalmente se perde de vista o *modo de descobrir*, aquele que caracteriza propriamente o procedimento marxiano diante da concretude social capitalista. As posições teóricas que aproximam

---

<sup>3</sup> O que pode ser observado com especial clareza In: Marx, Karl. *O Capital*, livro I, Coleção Os Economistas, volume Marx I, Abril Cultural, São Paulo, 1985, p. 20.

Marx a Hegel, ou melhor, a *crítica da economia política* à *Wissenschaft der Logik* passam ao largo dessa questão e não abordam o problema do estatuto das categorias marxianas. Portanto, também tratam da resolução metodológica, a partir de uma inquirição que se centra unicamente na economia interna do discurso apresentado, sem interrogar-se pelo como se armam os conceitos assim expostos.

Como Marx procede ante a seu objeto? Dialeticamente? Deixemos pois que o próprio discurso marxiano nos ajude a esclarecê-lo: “A pesquisa tem de apropriar-se em detalhe da matéria, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e detectar sua conexão interior” {*Die hat den Stoß sich im Detail anzueignen, seine verschiedenen Entwicklungsformen zu analysieren und deren innres Band aufzuspüren. Erst nachdem diese Arbeit vollbracht, kann die wirkliche Bewegung entsprechend dargestellt werden*}. Somente uma vez efetivada essa aproximação da articulação categorial que perfaz a coisa é que possível empreender uma exposição do conhecido, na qual “se espelha idealmente a vida da matéria {*spiegelt sich nun das Leben des Stoffs ideell wider*}” (Marx, 1998, 23, idem). O que se tem aqui é uma retomada sintética da apresentação da discussão do método de *O Capital* feita por um periódico russo, citada e avalizada por Marx no *posfácio* à 2ª edição. É importante ressaltar que numa passagem, igualmente transcrita por Marx, o autor do mesmo artigo russo faz notar, ainda que de modo ácido, a distinção entre *Darstellungsweise* e *Forschungsweise*, assinalando o talhe analítico do segundo em oposição ao aparentemente idealista do primeiro.

Nesse sentido, parece ser de utilidade apanhar alguns dos pontos principais do extrato da resenha em questão, contido no corpo do posfácio. Em primeiro lugar, há que indicar o fato de o *ponto de partida* (*Ausgangspunkt*) não ser um princípio conceitual *a priori* ou uma chave de interpretação previamente interposta entre o pesquisador e a matéria examinada, nem mesmo um conceito anteriormente fixado. Como analítica, o procedimento tem sempre como referencial a *aparição ou manifestação externa* (*äußere Erscheinung*) (Cf. Marx, 1998, 23, p.26) com a qual aquela se depara. Não se trata então de uma crítica de conceitos ou formas puramente ideais, nem, por conseguinte, de prover uma articulação

cujo arrimo e balizamento se situem no terreno de uma logicidade previamente desenhada. O início do processo de pesquisa tem sempre como material a coisa tal qual ela se apresenta na efetividade social, na dimensão mais ceterior da prática social, na qual os homens reais têm de defrontar com o cotidiano e os desafios desta. Ceterioridade que é referida logo na abertura da obra, quando se indica a *äußere Erscheinung* do modo de produção capitalista: a riqueza como uma *imensa coleção de mercadorias (ungeheuer Warensammlung)* (Marx, 1998, 23, p. 49). É exatamente dessa forma de dar-se, de aparecer, da riqueza que se parte no procedimento analítico, tendo como objeto, evidentemente, não a pluralidade multiforme das mercadorias, mas a forma de existir, igualmente dada na efetividade social, que lhes são comuns: a forma mercadoria. Mas, ressalte-se, não é uma discussão acerca do “conceito” de mercadoria, ou desta como categoria epistêmica, mas uma análise, separação em partes constituintes, da forma de existir atual dos produtos do trabalho. Um segundo aspecto importante indicado na resenha russa, e que reafirma o contido em *Introdução de 1857*, é o caráter não unívoco, ou particular, das categorias. O fato de estas só poderem ser corretamente captadas e apreendidas em remetimento a um modo de existência histórico concreto da produção social. Em enlace essencial com a *differentia specifica* que determina a matriz categorial desse ou daquele modo de produzir a vida humana. A diversidade histórica da organização societária dos homens é um horizonte que delimita, e adstringe em termos de universalidade categorial, a cientificidade social. Não se deve pretender, senão como simples *abstrações razoáveis (verständige Abstraktion)* (Cf. Marx, 1983, p. 20), que as categorias tenham uma validade universal. Aqui se observa o uso de um símile no qual a formação social é comparada a um organismo, vivo por definição, com a possibilidade de modificar-se no tempo, de assumir modos de existência diferenciados, nos quais determinados aspectos sofram um processo de modulação, instaurando uma *differentia specifica* com relação ao modo anterior de ser. Ou seja, “(...) uma e mesma figura fenomênica (*Erscheinung*) subsume-se {*unterliegt*} a leis de todo {*ganz und gar*} diversas em consequência da estrutura inteiramente {*Gesamtaus*} diversa de cada um desses organismos,

da variação {*Abweichung*} em cada um de seus órgãos, das diferenças das condições etc.” (Marx, 1998, 23, p. 26).

O decisivo é encontrar e fixar categorialmente a diversidade essencial que se estabelece no curso das transformações histórias da produção social da vida humana; é capturar a particularidade de cada modo em sua *differentia specifica*. Em virtude de não ser este o momento apropriado, a discussão do sentido marxiano da noção mesma de *differentia specifica*, que tem uma importância crítica para a definição de parâmetros de diferenciação *Sub specie*, será desenvolvida na conclusão desse trabalho. Por ora, cabe deixar apontado que esse elemento da reflexão marxiana, que aparece primeiramente nos *Grundrisse*, permanece tendo no desenvolvimento da crítica da economia política um valor capital. Como corolário dessa posição, tem-se uma definição de lei social que se distancia cabalmente do modo como se entende lei nas ciências físicas. A legiferância é sempre de caráter histórico e particular. Lei é, nesse contexto, determinado padrão condicional “que regula nascimento, existência, desenvolvimento e morte de dado organismo social e sua substituição por outro, superior {*welche Entstehung, Existenz, Entwicklung, Tod eines gegebenen gesellschaftlichen Organismus und seinen Ersatz durch einen andren, höheren regeln*}” (Marx, 1998, 23, idem). Um último ponto a notar é a indicação do caráter dinâmico como um traço inerente à interatividade social. Estreitamente conectado ao tema da lei social da produção como regra mutante dependendo do caráter específico e particular da forma concreta de cada sociabilidade, a questão da própria historicidade da organização da vida societária se revela um traço importante da reflexão marxiana, nas considerações do comentador russo. Não obstante seja de talhe irremediavelmente objetivo, pois que “dirigido {*lenken*} por leis que não somente são independentes da vontade, da consciência e das intenções dos homens, mas antes, ao contrário, lhes determina vontade, consciência e intenções” (Marx, 1998, 23, ibidem), o processo da vida social não é do mesmo tipo do que ocorre na natureza. A transformação é uma constante inerente e imanente. Em que pese o teor quase objetivista que empresta ao pensamento marxiano, em virtude da acentuação tendendo à unilateralidade do momento objetivo, a apresentação russa tem a virtude de buscar articular o

modo analítico de Marx ao caráter movido e movente da própria realidade social.

O tratamento do aspecto precedentemente indicado nos remete ao tema das relações da reflexão marxiana, e de sua cientificidade, com o pensamento de Hegel, em especial, com a dialética. Mas de uma vez confessada por Marx, a presença de certos delineamentos devidos ao filósofo do Espírito foi em medida talvez ainda maior assinalada sob o signo de uma influência ou mesmo de uma filiação. Em certos casos, como o de Ruy Fausto e outros, por exemplo, o método da crítica da economia política é tratado, senão seu próprio arcabouço teórico, como *um capítulo da dialética em geral*, sendo a pretendida crise do marxismo somente uma manifestação das agruras inerentes a esta corrente<sup>4</sup>. Avaliação com a qual, evidentemente, o presente trabalho de pesquisa não está assente. Nesse sentido, há que reconhecer a presença hegeliana na crítica da economia política, sem, no entanto, fazer com que esta recubra o que originalmente de Marx.

Marx, mesmo admitindo as virtudes da dialética, bem como o papel de inflexão representado por Hegel, de modo algum vai simplesmente situar-se, como mais *um hegeliano*. Ao contrário, de maneira explícita e desdobrada, desde 1857, fez sempre questão de ressaltar o quanto a *démarche* de sua elaboração diferia essencialmente daquela do mestre alemão. Abundam autoindicações críticas nos manuscritos dos *Grundrisse*, nas quais fazia questão de ressaltar o necessário cuidado que a forma expressiva deveria merecer, para que o desenvolvimento da argumentação não tomasse a aparência de uma pura *dialética de conceitos*, mas que se explicitasse como uma *expressão de relações reais*<sup>5</sup>. Em um desses apontamentos, observa-se explicitamente que:

Será necessário mais tarde, antes de abandonar essa questão [da relação entre dinheiro e mercadoria], corrigir {*zu korrigieren*} a maneira idealista de expressão {*die idealistische Manier der Darstellung*}, a qual dá a aparência {*Schein*} de tratar-se apenas de determinações conceituais

---

<sup>4</sup> Cf. Fausto, Ruy. Marx: Lógica e Política, Editora Brasiliense, São Paulo, 1987, p. 15-21.

<sup>5</sup> Cf. Marx, Karl. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Op.Cit., p. 25, 43, 85-86, 175, 340.

{*BegriffsBestimmungen*} e da dialética desses conceitos {*Dialetik dieser Begriffe*}. Portanto, antes de tudo, a frase: o produto (ou a atividade) torna-se mercadoria; a mercadoria valor de troca; o valor de troca dinheiro (Marx, 1983, p. 85-86).

Já no contexto de *O Capital*, Marx trata de explicitar com mais desdobramentos o quão diverso, em termos de pressuposições essenciais, sua posição diverge daquela da especulação hegeliana. Essa divergência não radica numa simples diferença epistêmica ou de concepção metodológica, mas depende da identificação de uma oposição cujo sentido se relaciona com a determinação mesma da concretude. O concreto, como se viu anteriormente, quando da discussão de *Introdução de 1857*, não é, para Marx, produto de uma operação ideal que sintetiza em si determinações e que, nesse proceder, ultrapassa o nível do finito, existente *aí*, positivamente, para descortiná-lo então como *momento* da transitividade de uma substância racional. É o concreto, como ente e/ou processo positivos, uma síntese dada, não percebida direta e imediatamente. Não é o ato de intelecção que confere concretude à coisa, mas é este a apropriação da concretude, por meio da concreção de abstrações, como *coisa* ou *concreto pensado*. No posfácio, do qual nos ocupamos, essa delimitação crítica reaparece de um modo ainda mais cortante, quando Marx pretende, concomitantemente ao traçamento das fronteiras entre si e Hegel, também apontar o que há de meritório, não obstante a especulatividade, na dialética. Não é de modo algum a configuração de uma lógica que permitiria plasmar teoricamente objetos quaisquer. O que Marx identifica como *den rationellen Kern* não é uma chave epistêmica ou um princípio conformador do conhecimento. Diferentemente, é o fato de a *contradição*, como um dos aspectos mais essenciais do desenvolvimento da realidade, ter tido no pensamento hegeliano, sob o nome de *dialética*, a exposição de *suas formas gerais de movimento (ihre allgemeinen Bewegungsformen)*. Reconhecimento de um mérito sem dúvida, mas situado no terreno da *generalidade*, ainda mais quando precedido e sucedido da grave ressalva de que aquele tenha sofrido uma *mistificação (Mystifikation)*, não encerra o testemunho de uma dívida ou filiação científica de larga monta. A *contradição*, como *determinação* ou *atributo* das formas de

realização e do concreto, não é na crítica da economia política, como era na *especulação, sujeito real*. Não é a contradição que se move por meio da relação antitética entre valor e valor de uso no cerne da forma mercadoria, mas é esta um *caráter* imanente à forma de ser dos produtos como realização do trabalho no processo de valorização. Entre *caráter* e *sujeito efetivo* há, pois, uma diferença essencial. A contradição não é um infinito que *se realiza* na finitude da forma das mercadorias, mas é um aspecto flagrado analiticamente, como talhe ou teor de uma relação entre duas determinações. Assim como o próprio valor, que não é, senão por meio *da* mercadoria como sujeito concreto, discreto e finito, e enquanto uma determinação desta, existindo como *figura simples* da riqueza no mundo do capital. O aspecto que encerra certa positividade na dialética é que esta *em sua figura racional* (*In ihrer rationellen Gestalt*), ou seja, como expressão dos movimentos de configuração de entes e/ou processos concretos, finitos e discretos, *no entendimento positivo dos existentes, inclui bem como, igualmente, o entendimento de sua negação, de sua necessária destruição* (*in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs einschließt*) (Marx, 1998, 23, p. 28).

A posição de Marx frente à especulação hegeliana se explicita de modo límpido quando assinala que “Meu método dialético é, em seu fundamento, não apenas diferente do hegeliano, mas reverso direto dele {*Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil*}” (Marx, 1998, 23, p. 27). A analítica marxiana, nem mesmo a exposição das contradições encontradas, não se arrima na mera adaptação ou depuração da lógica idealista em uma contraparte materialista. O que ocorre é, antes melhor, uma nova posição filosófico-científica cuja matriz se situa nos antípodas daquela de Hegel. Como *direktes Gegenteil* em comparação à especulação, o padrão reflexivo e de cientificidade marxiano se ergue a partir do reconhecimento do ser por-si de processos, entes e relações, em sua finitude e especificidade concretas. Não é o caso de uma nova fundamentação metodológica, mas de uma base, uma pressuposição essencial, a qual remete a um nível de determinação mais primário que aquele gnosiológico. A

oposição a Hegel é de natureza ontológica, é a da instância do que se define como *ser* antes daquela acerca do *conhecer*. À substancialização do pensar como sujeito Marx opõe a prioridade dos entes e processos em sua finitude e existência atual como ponto de partida e parâmetro da cognição. Como já se assinalou anteriormente, o que resulta desse posicionamento crítico não é uma simples inversão metodológica, mas uma reversão em cuja base está a identificação e o reconhecimento teóricos da autonomia do efetivo. O que resulta, sem dúvida, também numa reversão – ou inversão – do tratamento das categorias, porquanto estas não sejam mais manobradas como momentos de um sistema de realização da infinitude da *Idee*, e sim como formas de determinação do ser de um existente (ente ou processo) particular e finito. A ordem dos procedimentos se determina por aquela referente à do estatuto das categorias; e não o contrário.

Artigo recebido em 28.06.2013, aprovado em 03.01.2014

### Referências

- ARTHUR, C. *The new dialectic and Marx's Capital*. Boston: Brill, 2004.
- BIDET, J. "The Dialectician's Interpretation of Capital". In *Historical Materialism*, v. 13, n. 2, p. 121-146, Aug., 2005.
- FAUSTO, R. *Marx: Lógica e Política*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1987.
- MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Das Kapital, erster Büch*, In Marx-Engels Werke, Band 23, Dietz Verlag, Berlin, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Einleitung zun den Grundrisse der polistischen Ökonomie*, In Marx-Engels Werke, Band 42, Dietz Verlag, Berlin, 1983.

\_\_\_\_\_. *Grundrisse der polistischen Ökonomie*, In Marx-Engels Werke, Band 42, Dietz Verlag, Berlin, 1983.

OLLMAN, B. *Dance of the dialectic: steps in Marx's method*. Champaign: University of Illinois Press, 2003.



**HABERMAS SOBRE A MATERIALIZAÇÃO DO DIREITO:  
DO PARADIGMA JURÍDICO LIBERAL AO PARADIGMA JURÍDICO  
DO ESTADO DE BEM-ESTAR SOCIAL**

**HABERMAS SOBRE LA MATERIALIZACIÓN DEL DERECHO:  
DEL PARADIGMA JURÍDICO LIBERAL AL PARADIGMA JURÍDICO  
DEL ESTADO DE BIENESTAR SOCIAL**

**HABERMAS ON THE MATERIALIZATION OF RIGHT:  
FROM LIBERAL JURIDICAL PARADIGM TO WELFARE STATE  
JURIDICAL PARADIGM**

**Leno Francisco Danner**

Professor da Fundação Universidade Federal de Rondônia  
E-mail: leno\_danner@yahoo.com.br

**Resumo:** o artigo tematiza uma resposta habermasiana à crítica neoliberal ao Estado de bem-estar social e aos direitos sociais de cidadania, enfatizando a ideia de materialização do direito, que aponta para o Estado de bem-estar social enquanto o conteúdo político da democracia de massas, caracterizado pela realização da justiça distributiva como condição da efetividade do conjunto dos direitos. A politização da esfera pública, em termos de democracias contemporâneas, dinamizada por movimentos sociais e iniciativas cidadãs com grande poder de mobilização social e de pressão política, e fundada em argumentos normativos e interesses generalizáveis, aproxima essas forças políticas da administração e dos partidos políticos, enquadrando sua atuação a partir da ênfase em uma profunda imbricação entre direitos individuais, direitos políticos e direitos sociais, e, como consequência, consolidando a diretiva política da evolução social como o caminho por excelência de resolução dos problemas presentes no solo democrático. A partir disso, procura-se defender que a atual crise socioeconômica e o fracasso do neoliberalismo levaram a uma reafirmação positiva do papel do Estado enquanto instituição política diretiva da evolução social, ao mesmo tempo em que essa sociedade civil politizada volta-se exatamente a tal retomada do Estado regulatório e compensatório, enfatizando a importância da democracia política e da justiça social, eminentemente imbricadas.

**Palavras-Chave:** Paradigma Jurídico Liberal; Paradigma Jurídico do Estado de Bem-Estar Social; Materialização do Direito; Neoliberalismo; Esquerda; Sociedade Civil.

**Resumen:** El presente artículo tematiza una respuesta habermasiana a la crítica neoliberal al Estado de bienestar social y a los derechos sociales de ciudadanía, enfatizando la idea materialización del derecho, que apunta para el Estado de bienestar social en cuanto el contenido político de la democracia de masas, caracterizado por la realización de la justicia distributiva como condición de efectividad del conjunto de los derechos. La politización de la esfera pública en términos de democracias contemporâneas, dinamizada por movimientos sociales e iniciativas ciudadanas con gran poder de

movilización social y de presión política, y fundada en argumentos normativos e intereses generalizables, aproxima esas fuerzas políticas de la administración y de los partidos políticos, encuadrando su actuación a partir del énfasis en una profunda imbricación entre derechos individuales, derechos políticos y derechos sociales, y, como consecuencia, consolidando la directiva política de la evolución social como el camino por excelencia de resolución de los problemas presentes en el suelo democrático. A partir de eso, buscamos defender que la actual crisis socioeconómica y el fracaso del neoliberalismo llevaron a una reafirmación positiva del papel del Estado en cuanto institución política directiva de la evolución social, al mismo tiempo que esa sociedad civil politizada se vuelve exactamente a tal retomada del Estado regulativo y compensatorio, enfatizando la importancia de la democracia política y de la justicia social, eminentemente imbricadas.

**Palabras clave:** Paradigma Jurídico Liberal, Paradigma Jurídico del Estado de Bienestar Social, Materialización del Derecho, Neoliberalismo, Izquierda, Sociedad Civil.

**Abstract:** the paper reflects on a Habermasian answer to the Neoliberal critic to *welfare state* and social rights. It emphasizes the idea of materialization of right that appoints to welfare state as political content of mass democracy, and characterized by realization of distributive justice as the condition of effectiveness of the content of rights. The politicization of public sphere, in contemporary democracies, streamlined by social movements and citizen initiatives with great power of social mobilization and political pressure, and founded on normative arguments and general interests, approaches these political forces into state administration and political parties, framing their activities since the solidification of a deep imbrication between individual, political, and social rights, and as consequence consolidating the political conduction of social evolution as the way for excellence to resolution of democratic problems. Since then, the paper wants to defend that current socioeconomic crisis and the failure of

Neoliberalism allowed a positive reaffirmation of State as political institution which directs social evolution, while that politicized civil society searches the recovery of regulatory and compensatory State, emphasizing the importance and dependence of political democracy and social justice.

**Key-Words:** Liberal Juridical Paradigm; Welfare State Juridical Paradigm; Materialization of Right; Neoliberalism; Left; Civil Society.

**Considerações Iniciais.** A discussão em torno ao Estado de bem-estar social e aos direitos sociais de cidadania deu a tônica tanto do pensamento político quanto da *realpolitik* da segunda metade do século XX, entre a esquerda e a direita, e envolveu especificamente, a partir de meados da década de 1970, de um lado, as posições social-democratas e trabalhistas e, de outro, as posições neoliberais, ao passo que, na primeira metade do século XX, essa mesma discussão demarcou a reorientação da esquerda ocidental em sua contraposição ao socialismo soviético e em sua reformulação do marxismo. Qual o sentido do Estado de bem-estar social? Quais as suas tarefas e os seus campos de atuação? E a realização da justiça distributiva, a partir da afirmação dos direitos sociais, pode ser política e normativamente fundamentada, configurando a própria atuação social do Estado frente à esfera econômica dinamizada pelo *laissez-faire*? Estas foram questões que efetivamente pautaram a orientação teórico-política das posições acima referidas, estando no centro dos embates teóricos e da dinâmica política das democracias de massa ocidentais, geridas pelo modelo político do Estado de bem-estar social, mas também daquelas democracias que, ainda que com passos mais lentos, enveredaram para um modelo de organização sócio-política efetivamente marcado pela íntima imbricação entre direitos individuais, direitos políticos e direitos sociais, dinamizadas por uma sociedade civil sob muitos aspectos radicalmente crítica do poder, constituída de movimentos sociais e iniciativas cidadãs altamente politizados.

Ora, a década de 1980 foi caracterizada pelo efetivo ataque neoconservador ou neoliberal ao Estado de bem-estar social e aos

direitos sociais de cidadania, seja teoricamente, com a ascensão da teoria neoliberal (Friedrich August von Hayek, Milton Friedman e a Escola de Chicago), seja pela paulatina hegemonia de partidos políticos de índole neoliberal em algumas das principais nações desenvolvidas da época (Margaret Thatcher, na Inglaterra; Ronald Reagan nos Estados Unidos; e Helmut Kohl na República Federal da Alemanha, entre outros exemplos) (cf.: Katz, 1989; Dubiel, 1993). Desde então, com efeito, essa postura teórico-política passou a representar considerável força direcionada à revitalização das posições clássicas de *laissez-faire*, contra a esquerda teórico-política de uma maneira geral e a social-democracia em particular, e tendo como alvo a configuração do Estado de bem-estar social. Eu gostaria, com base nesse breve intróito, de situar o pensamento político de Habermas exatamente nessa configuração teórico-política marcada pelo combate entre social-democracia e neoliberalismo e, aqui, na necessidade de repensar-se o Estado de bem-estar social, em crise desde meados da década de 1970<sup>1</sup>.

Com efeito, conforme salientado pelo referido pensador, desde meados da década de 1970, perpassando as duas décadas seguintes, o desafio neoliberal em relação ao Estado de bem-estar social e aos direitos sociais de cidadania constituiu-se em uma grande preocupação que motivou os desenvolvimentos teórico-políticos da esquerda de um modo geral e do próprio Habermas em particular (cf.: Habermas, 1991, p. 166). Nesse sentido, com este artigo, proponho-me reconstruir *uma* resposta desenvolvida por Habermas, em *Direito e Democracia* e em obras anteriores, acerca da crítica neoliberal ao Estado de bem-estar social e aos direitos sociais de cidadania. A ideia que procurarei enfatizar consiste em que as transformações sócio-políticas e culturais contemporâneas, ao consolidarem uma esfera pública crítica do poder, marcada por movimentos sociais e iniciativas cidadãs com considerável força política e enquadrando normativamente o âmbito administrativo-partidário, levam à consolidação de uma íntima imbricação entre

---

<sup>1</sup> Desenvolvi essa posição com mais detalhe em minha tese doutoral, intitulada *Habermas e a Ideia de Continuidade Reflexiva do Projeto de Estado de Bem-Estar Social: da Reformulação do Déficit Democrático da Social-Democracia à Contraposição ao Neoliberalismo*. Este artigo, de todo modo, é um excerto daquela, devidamente retrabalhado em algumas partes.

direitos individuais, direitos políticos e direitos sociais, apontando, como consequência, para o modelo de Estado de bem-estar social enquanto a instituição *responsável pela realização* desse conjunto de direitos e pondo em xeque o *laissez-faire* econômico e a ideia de um Estado guarda-noturno, próprios do liberalismo clássico e retomados, em grande medida, pelo neoliberalismo. As sociedades democráticas contemporâneas, em assim sendo, são marcadas pelo fenômeno da *materialização do direito*, ou seja, pela afirmação desse conjunto de direitos acima comentado enquanto a base para a autoconstituição individual e social dos indivíduos e grupos, de modo que cabe ao Estado e por meio de uma diretiva política realizá-los universalmente.

Ao desenvolver tal ideia, procurarei também refletir, nas considerações finais, a partir dos resultados alcançados, sobre o próprio sentido do Estado de bem-estar social e dos direitos sociais de cidadania neste contexto de crise socioeconômica hodierna, que acaba solidificando e reforçando, conforme penso, o papel do Estado de bem-estar social, da diretiva política da evolução social e dos direitos sociais de cidadania no que tange a garantir a estabilidade da sociedade de um modo geral e a justiça social em particular – e isso depois que o neoliberalismo, desde meados da década de 1970 até pelo menos o fim da década de 1990, tenha sido hegemônico em grande parte da *realpolitik* ocidental, desfechando um ataque consistente tanto ao Estado de bem-estar social quanto aos direitos sociais de cidadania. Neste último quesito, portanto, o papel do Estado em sua diretiva política da evolução social é reconsiderado positivamente, nestes primeiros anos do século XXI, sendo percebido como fundamental.

1. Já em obras da década de 1960 – especialmente, em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* e *Teoria e Práxis* –, Habermas destacava um fenômeno central na constituição do Estado de bem-estar social concebido como conteúdo político da democracia de massas, a saber, a questão da *materialização do direito* (cf.: Habermas, 2003b, p. 175). E Habermas ia mais longe: nas condições das democracias de massa, calcadas no processo de

modernização econômica capitalista, a estabilidade da sociedade e a legitimação do poder administrativo *somente seriam possíveis* por meio do fomento do *direito social*, que é efetivamente a real implicação desse conceito de materialização do direito. Por outras palavras, a ideia de materialização do direito faz referência direta à centralidade, nessas sociedades, do direito social, que é uma condição para a reprodução das mesmas, na medida em que garantiria a realização material dos direitos individuais e dos direitos políticos de cada indivíduo e mesmo de cada grupo social, ao fornecer-lhes uma série de bens sociais garantidores de uma existência digna (educação, moradia, saúde, seguridade social, etc.). Com isso, aparecem duas consequências importantes em termos de Estado de bem-estar social enquanto conteúdo político da democracia de massas: (a) a perda do caráter pré-político dos direitos básicos, decorrente da falência do capitalismo liberal e de sua compreensão – fundada na autosuficiência e no caráter privado, apolítico e negativo dos *direitos individuais* fundamentais – do sistema dos direitos; e (b) a efetiva consolidação de um processo denominado por Habermas de *estatização da sociedade* e de *sociação do Estado*.

Não há dúvidas que a modernidade política começa com a afirmação dos direitos individuais fundamentais – em particular, quando se analisa o liberalismo político clássico, bem como os conteúdos normativos ínsitos, por exemplo, à *Constituição Americana* (1787) e à *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* francesa (1789), pode-se perceber exatamente a atribuição, para todos aqueles que nascem humanos, de direitos individuais básicos, de caráter inviolável. As revoluções modernas, nesse sentido, foram revoluções fundamentadas no discurso sobre direitos, direitos que são fundamentais (cf.: HABERMAS, 1987, P. 87-109; DOMINGUES, 2001, p. 216).

No contexto do liberalismo clássico, esses direitos individuais estiveram sempre associados à percepção de que o grande problema, em termos de socialização, consistia no perigo representado pelo autoritarismo do Estado, de modo que, em relação a isso, tais direitos teriam como consequência a própria restrição do âmbito de atuação desse mesmo Estado. Tratava-se, portanto, no caso, da necessidade de garantir-se os direitos

individuais fundamentais para todos *enquanto defesa contra o Estado* (cf.: Habermas, 2003a, P. 310-311; Flickinger, 2003, P. 15-22; Preuss, 1998, P. 323-325; Nobre, 2007, P. 342; Benhabib, 1997, p. 91). Junto a isso, a percepção de relações de produção marcadas pela equiparação entre todos os indivíduos, bem como possuidoras de uma dinâmica interna própria (e especificamente não-política – *laissez-faire, mão invisível*), apontava para o mercado como o núcleo fundamental da sociedade, já que era nele que os indivíduos produtores, por meio de seu trabalho, usufruíam os benefícios de uma ordem espontânea e estável. Nesse contexto, ao Estado bastaria garantir o direito privado, na medida em que a própria dinâmica interna do mercado, caracterizada pela equalização de forças entre todos os envolvidos, que se manteria estável ao longo do tempo, daria o tom de relações de produção fundadas na horizontalidade em termos do *status quo* e do acesso aos poderes estruturais da sociedade (dinheiro, poder político, etc.).

Desde Marx e dos movimentos proletários que irromperam a cena europeia a partir de meados do século XIX, tanto a ideia de um mercado autorregulado e com capacidade de estabilizar-se quanto a defesa liberal de um Estado restrito ao fomento do direito privado revelaram-se falsas ou insuficientes para garantir a equidade entre todos os indivíduos envolvidos pelas relações de produção. A própria afirmação marxiana de que as revoluções modernas foram revoluções eminentemente políticas, visto terem universalizado os direitos de participação política ao indivíduo que vive do trabalho de suas mãos (que em um primeiro momento foi entendido como o burguês), e não revoluções sociais, torna clara a insuficiência dessas mesmas revoluções, na medida em que não equipararam as condições sociais a partir das quais a igualdade e até o exercício dos direitos políticos poderiam, de fato, ser concretizados (cf.: Habermas, 1987, p. 114-115, p. 156-161). Assim sendo, as lutas do movimento trabalhador europeu, desde meados do século XIX, tiveram como foco a superação desta lacuna entre igualdade jurídica e igualdade material – pode-se, inclusive, colocar esta luta como o grande fio condutor da consolidação dos regimes democráticos ocidentais, desde o período em questão.

2. A constituição das democracias de massa do capitalismo tardio, geridas em termos de Estado de bem-estar social, levou a uma repolitização das relações entre Estado e economia e, na medida em que esse mesmo Estado de bem-estar social passou também a responsabilizar-se pela reprodução e pela estabilidade da sociedade, apontou para uma transformação no que diz respeito ao próprio conteúdo normativo do catálogo de direitos fundamentais. É que, em termos de capitalismo liberal, a primazia do direito privado tinha como pressuposto uma sociedade de mercado autorregulada e com capacidade interna de autoestabilizar-se (*laissez-faire, mão invisível*), de modo que bastava ao Estado uma função meramente instrumental, a saber, de garantia, por meio da justiça punitiva, do direito formal burguês (Estado guarda-noturno). Entretanto, e eis um ponto importante para compreender-se a constituição das sociedades do capitalismo tardio, o capitalismo liberal foi implodido, no século XX, pelas crises de acumulação e mesmo pela força adquirida pelo movimento trabalhador, em particular na Europa, que radicalizou o conteúdo normativo das revoluções burguesas, apontando para um processo de democratização progressiva da sociedade, em todas as suas esferas.

Nesse aspecto, a reconstrução das economias contemporâneas, por parte do reformismo social-democrata e a sua ênfase no keynesianismo, especificamente nas décadas de 1930 e de 1940 em diante, levou a sério essa *falência do capitalismo liberal*, na medida em que partiu do pressuposto de que nem a economia nem a sociedade poderiam adquirir estabilidade sem o intervencionismo e sem políticas de inclusão social. Em razão disso, a constituição das democracias de massa contemporâneas, como quer Habermas, ao levar à politização das relações entre Estado, economia e sociedade civil, *destruiu o sistema clássico de direito privado*, que se fundava na despolitização da sociedade civil e do mercado, bem como na afirmação do caráter eminentemente privado de ambos, indicando um caráter restrito do Estado, baseado na promoção negativa dos direitos individuais (a ideia de um Estado guarda-noturno).

A partir da esfera privada publicamente relevante da sociedade civil burguesa, se constitui uma esfera social repolitizada, em que instituições estatais e sociais se sintetizam em um único complexo de funções que não é mais diferenciável. Essa nova interdependência de esferas até então separadas encontra a sua expressão jurídica na ruptura do sistema clássico de direito privado (Habermas, 1984, § 16, p. 177).

O sistema de direito privado, tal como concebido pelo liberalismo, foi derrubado porque, nas democracias de massa contemporâneas, o intervencionismo estatal, seja na esfera econômica, seja na esfera social, deve lidar respectivamente com a concentração monopólica do capital e com processos de exclusão gerados pela modernização econômica, mas exigentes de legitimação em uma esfera público-política que é marcada pela universalização dos direitos fundamentais e dos direitos políticos. Assim, nas condições da modernização econômica capitalista, nem a estabilidade do mercado nem a efetividade dos direitos individuais fundamentais podem ser garantidas pela *mão invisível*, senão que têm de ser realizados por um Estado interventor e compensatório. O intervencionismo, por isso mesmo, na medida em que tem por objetivo a regulação da atividade econômica no sentido de evitar os efeitos negativos do monopólio e da exploração do trabalho, bem como na medida em que tem por objetivo garantir a inclusão daqueles grupos sociais jogados às margens dos padrões de bem-estar pelo processo econômico, leva, no dizer de Habermas, a um “[...] processo correlato de socialização do Estado e de estatização da sociedade” (HABERMAS, 1984, § 16, p. 180. Cf., ainda: COLL, 1991, P. 132).

Esse fenômeno implica efetivamente no crescimento das tarefas de intervenção estatal, que já não visam apenas a garantir, por meio da justiça punitiva, os direitos individuais fundamentais de corte liberal (direito privado), nem as condições funcionais da esfera econômica a partir de sua (do Estado) atividade administrativa (direito público), senão que devem, fundamentalmente, reproduzir as condições materiais da força de trabalho, ou seja, garantir a própria sobrevivência da população dependente do trabalho. É criada, assim, uma esfera de atuação que não pode ser estritamente classificada, ainda segundo o autor, nem

no âmbito do direito privado e nem no âmbito do direito público: trata-se da *esfera social*, significada pelo catálogo de *direitos sociais*. Nas democracias de massa contemporâneas, o que ganha um verdadeiro destaque é essa configuração de uma organização política com caráter interventor e compensatório, fundada não mais apenas na garantia formal de direitos individuais fundamentais, mas também, e primordialmente, na garantia desses direitos *por meio da* afirmação e da realização de direitos sociais.

Na sociedade industrial organizada como Estado de bem-estar social, multiplicam-se relações e relacionamentos que não podem ser suficientemente bem-ordenados em institutos quer do direito privado, quer do direito público; obrigam a introduzir normas do assim chamado direito social (Habermas, 1984, § 16, p. 177. Cf., ainda: Alexy, 2008b, p. 42-43; Honneth & Hartmann, 2009, p. 394-395; Preuss, 1987, p. 94 e seguintes).

Efetivamente, o modelo de Estado de direito burguês limita-se a garantir, no entender de Habermas, a segurança interna (por meio da proteção da propriedade, em sentido lockeano, e pela garantia do cumprimento dos contratos) e externa, transferindo todas as demais funções para uma sociedade econômica autorregulada, cujas fronteiras e dinâmica interna não poderiam ser violadas pelas regras estatais. É justamente ao pressupor ambas as coisas – o mercado como uma ordem autorregulada e com capacidade de estabilizar-se, pertencente à esfera privada de vida, bem como um Estado restrito à realização do direito privado – que o modelo liberal acreditava garantir a realização das expectativas de justiça social por meio de uma ordem econômica cujo desenvolvimento espontâneo e autorregulado permitiria o exercício pleno da autonomia individual: nesta ordem, a simples busca do interesse individual seria suficiente para garantir a realização do bem-estar pessoal e do bem-estar coletivo (ainda que, no último caso, de maneira indireta) (cf.: Habermas, 2003a, p. 218). Ora, como consequência do desenvolvimento que culminou no intervencionismo estatal, já no século XX, o direito expandiu-se de modo a forçar a administração planejadora a executar objetivos sociais e a levar em conta questões normativas: nas nossas sociedades, *o direito ampliou-se*, precisamente a partir da

imbricação entre direitos individuais fundamentais, direitos políticos e direitos sociais (cf.: Habermas, 2003a, p. 237).

3. Assim posto, ocorre, nas sociedades geridas em termos de Estado de bem-estar social, uma *materialização do direito*, no sentido da clara impossibilidade de garantir-se a estabilidade e a integração social apenas pelo fomento do direito formal burguês; aqui, não se pode passar ao largo da realização de políticas de compensação social como forma de possibilitar que a igualdade legal formal encontre correlação e, naturalmente, efetividade em termos de um mínimo de igualdade material para cada sujeito de direito, especialmente diante da derrocada do capitalismo liberal. Antes de entrar especificamente nessa questão da materialização do direito como uma das características centrais das democracias de massa, gostaria de salientar essa *perda de autonomia da esfera privada diante da esfera pública*, nas mesmas democracias, e, com isso, a íntima imbricação que se estabelece entre tais esferas. Habermas fala de um *desaparecimento do privado na esfera do trabalho social*, querendo, com isso, significar que aquela separação rígida entre esfera pública e esfera privada, estabelecida pelo catálogo de direitos individuais liberais (liberalismo clássico), foi desfeita no contexto do capitalismo tardio, em particular por causa do intervencionismo e, aqui, de forma específica, por causa da materialização do direito (cf.: Habermas, 1984, § 17, p. 182).

Na verdade, o que se tem, em termos de Estado de bem-estar social, é uma *absorção da esfera privada por parte da administração estatal*, que tem de corrigi-la contra os efeitos deletérios da modernização econômica, assim como estabelecer uma regulação permanente daquela por esta, na medida em que a reprodução da esfera privada passa pela coordenação institucional da administração estatal, *depende desta em termos de estabilidade e de reprodução*. Desse modo, pode-se perceber, mais uma vez, por meio dessa absorção e dessa regulação, a falência – ou, se o termo for demasiado forte, pelo menos *a insuficiência* – do modelo liberal dos direitos, haja vista que a posição liberal pressupunha uma esfera privada auto-suficiente e irreduzível à intervenção pública,

especialmente no que concerne ao controle dos processos de mercado e mesmo à realização de compensações sociais em relação a uma atividade econômica marcada pela exploração e pela expropriação, de modo a recusar a realização pública de padrões de justiça distributiva e de correção no sistema econômico, conforme a posição de *laissez-faire*. Exatamente este modelo liberal foi desfeito, no contexto do Estado de bem-estar social, pela íntima imbricação entre esfera privada e esfera pública, tal qual expressa em termos de direito social.

O modelo de esfera pública burguesa contava com a separação rígida entre setor público e setor privado; a esfera pública das pessoas privadas reunidas em um público, que fazia a mediação entre o Estado e as necessidades da sociedade, era computada ela mesma no setor privado. À medida que o setor público se imbrica com o setor privado, este modelo se torna inútil. Ou seja, surge uma esfera social repolitizada, que não pode ser subsumida nem sociológica nem juridicamente sob as categorias do público ou do privado (Habermas, 1984, § 19, p. 208. Cf., ainda: Habermas, 2001b, p. 438-439).

Essa íntima imbricação entre setor público e setor privado é marcada pela materialização do direito, e isso significa que, no contexto da democracia de massa geridas pelo Estado de bem-estar social, a efetividade do direito formal burguês somente é possível por meio do direito social, ou seja, *por meio da realização da justiça distributiva*. Em virtude disso, já não é suficiente a garantia negativa dos direitos básicos, isto é, a realização da justiça punitiva como foco da administração estatal; há de realizar-se justiça material, no sentido de minimizar aquelas desigualdades de poder que põem em xeque a efetividade da igualdade jurídica entre os sujeitos de direito. Por isso mesmo, ao garantir a realização da justiça distributiva e a sua universalização aos indivíduos, não mais o mercado capitalista, mas *o próprio Estado de bem-estar social*, no contexto das democracias de massa, passa a constituir-se como o promotor (*e um promotor político*) da ordem social, que já não encontra mais estabilidade sem a permanente intervenção e regulação públicas, em particular na resolução daqueles *déficits* em termos de modernização econômica. Nessa situação, pode-se perceber três características importantes das democracias de massa:

(a) o caráter fundamental da justiça distributiva no que diz respeito à garantia de estabilidade social e de legitimidade política; (b) o crescimento do tamanho e das atividades do Estado, na medida em que ele passa a responsabilizar-se pela reprodução da sociedade, promovendo políticas de integração social e de distribuição de renda, como condição, inclusive, para o próprio desenvolvimento das relações de produção e das estruturas de classe em termos de capitalismo tardio; e (c), devido a este crescimento, o fato de o Estado adentrar na esfera privada, subsumindo-a, em um aspecto poderoso, sob seus imperativos funcionais, em termos de controle, de regulação e de gestão – no fim das contas, o Estado de bem-estar social garantiria as condições materiais básicas para a reprodução da esfera privada de vida.

Saliento, para o que aqui me interessa, exatamente esta centralidade da justiça distributiva, que se constitui na *pedra angular* da estabilidade e da reprodução de nossas democracias. A derrocada do capitalismo liberal, com a percepção de evidentes *déficits* em termos de modernização econômica, não coloca alternativa às sociedades contemporâneas que não seja a realização de padrões mínimos de justiça distributiva. Já não é possível garantir a paz social (e mesmo a própria estabilidade da economia) por meio do fomento do caráter formal do direito; doravante, somente o direito social (ou seja, a realização da *justiça distributiva*) pode levar à efetividade dos direitos individuais e, assim, à estabilidade social da grande parte da população que, de um modo ou de outro, está submetida à dinâmica do mercado, seja como mão-de-obra, seja mesmo como desempregados. “No lugar de uma garantia formal, precisa aparecer, pelo contrário, uma garantia material que prescreve, aos pactos de interesses, regras programáticas de uma *justiça distributiva* [...]” (Habermas, 1984, § 23, p. 262; os grifos são de Habermas. Cf., ainda: Habermas, 2003a, p. 306).

4. Como resultado disso, os direitos fundamentais *perderam seu caráter pré-político*, ou seja, tais direitos politizaram-se, posto que eles somente podem encontrar efetividade, no contexto das

democracias de massa contemporâneas, por meio de garantias políticas e sociais – daí a centralidade do Estado de bem-estar social. E o fato de tais direitos adquirirem um *status* político aponta, além disso, para uma situação na qual a administração estatal é configurada de acordo com as pautas ligadas a eles, que a levam a moldar, por sua vez, as estruturas econômicas, sociais e até culturais, de modo a que estas adequem-se, ainda que minimamente, ao conteúdo normativo dos direitos. Com isso, *tem-se uma transformação na funcionalidade desses direitos*, que já não constituem mais um elemento *anterior e até independente* das intervenções estatais, da realização política dos mesmos; eles, ademais, implicam em uma imbricação entre Estado e esfera social, na medida em que esta última depende dos processos de estabilização e de correção realizados por aquele. Com efeito, a centralidade do direito social e, aqui, do intervencionismo estatal sinalizam para o fato de que os direitos fundamentais tornaram-se irremediavelmente políticos, nas democracias de massa contemporâneas, e passaram a estar umbilicalmente ligados aos – e dependentes dos – direitos sociais, *politicamente realizados*, de modo que, nessa nova situação, muda tanto sua funcionalidade quanto o próprio caráter da administração pública em sua relação com a esfera econômica em particular e com a esfera social de uma maneira geral.

Na sociedade industrializada, constituída em termos de Estado de bem-estar social, já não é possível a ficção do caráter pré-político dos direitos subjetivos de liberdade; a fundamental distinção entre direitos do homem e direitos do cidadão, que já faltava nas Declarações francesas, não é sustentável por mais tempo. Já ninguém pode esperar que a execução positiva dos direitos fundamentais negativamente atuantes aconteça ‘automaticamente’. Pelo fato de que a delimitação de âmbitos à margem do Estado já não era efetivada por leis naturais imanentes à sociedade enquanto uma (embora aproximada) oportunidade de igual participação nas recompensas sociais e nas disposições políticas, por isso não somente foram acrescentados direitos sociais fundamentais e reservas complementares, senão que, muito mais, os mesmos direitos do homem já não podem ser interpretados a não ser como direitos políticos (Habermas, 1987, p. 118-119).

Esta é, pois, a transformação funcional dos direitos fundamentais. No contexto da compreensão liberal, tais direitos

expressavam fundamentalmente essa autonomia (e mesmo, sob muitos aspectos, a própria contraposição) do âmbito privado em relação ao âmbito público – constituíam-se *contra o Estado*. Ora, tal transformação no caráter funcional dos direitos básicos aponta, hodiernamente, para o próprio caráter político desses direitos, e isso não apenas pelo fato de exigirem certa configuração institucional que garanta a sua realização, mas também porque essa organização funcional deve lançar mão de padrões de justiça distributiva como condição para a realização efetiva deles: a realização dos valores de uso, dada a radicalidade do caráter político expresso nos direitos básicos, é uma tarefa central da esfera administrativa – e configuradora dela, inclusive por ser constitucionalmente garantida. Sendo assim, os direitos básicos já não mais limitam a administração estatal em seu exercício, como no liberalismo, senão que exigem, no contexto das democracias de massa, uma expansão do próprio âmbito de atuação e das tarefas estatais – e a realização da justiça distributiva encontra aqui o seu sentido, concomitantemente ao crescimento da regulação estatal da esfera econômica. De acordo com Habermas, os direitos fundamentais “[...] agora somente podem derivar seu sentido específico *a partir da conexão* dos princípios objetivos de uma ordem jurídica geral que abarque ao Estado e à sociedade” (Habermas, 1987, p. 119; os grifos são meus). A política e o Estado são colocados no centro da reprodução da própria sociedade, como condição básica da efetividade da democracia, em termos de justiça social e democratização política das instituições. Não se pode, por isso mesmo, pensar na realização dos direitos individuais fundamentais *sem a correlata realização dos direitos sociais*, sem justiça distributiva, o que assinala a própria centralidade das tarefas de intervenção econômica e de compensação pública realizadas pelo Estado de bem-estar social.

De acordo com o liberalismo, a ideia de uma limitação do Estado justificava-se porque os direitos individuais poderiam ser violados quando houvesse a afirmação de um poder estatal excessivo. Dessa crença advinha a defesa de um âmbito de mercado como que livre da ingerência estatal e que, marcado pela igualdade de poder entre todos os participantes, garantia justiça imparcial;

dessa crença advinha, inclusive, a defesa liberal de uma sociedade civil possuidora de um caráter privado, não-político. Entretanto, a passagem do modelo jurídico liberal para o modelo jurídico do Estado de bem-estar social deu-se porque os direitos individuais fundamentais não apenas podem ser violados por meio dos abusos do poder estatal (como queria o liberalismo clássico e, depois, o neoliberalismo) (sobre a posição neoliberal, pode-se conferir: Hayek, 1985), como também podem ser solapados *por causa da omissão estatal* (posição originalmente defendida pelas forças teórico-políticas de esquerda e pelos movimentos proletários). Aparece, aqui, assim, “[...] o conteúdo jurídico objetivo inerente ao direito geral a liberdades iguais [...]” (Habermas, 2003b, p. 170. Cf., ainda: Habermas, 2003b, p. 176; Schlink, 1998, p. 373; Domingues, 2001, p. 233), isto é, a crise do paradigma jurídico liberal e a passagem dele ao paradigma jurídico do Estado de bem-estar social demonstraram a *necessidade de materialização do direito* e, por conseguinte, de políticas sociais compensatórias – ligação entre direito e política, bem como essa função de realização da justiça distributiva por parte do Estado de bem-estar social, que doravante consolidam-se como fundamento das democracias de massa contemporâneas, sinalizando para um novo alvo de regulação jurídico-estatal, a saber, a economia, e com um objetivo específico: efetivar politicamente um mínimo de igualdade material a partir do controle na distribuição da riqueza social e com base em padrões de igualdade sócio-política constitucionalmente referendados, a serem realizados por meio do Estado.

A materialização do direito, com todas as suas consequências, consolidou-se porque, com a falência do capitalismo liberal, a ideologia de *laissez-faire* caiu por terra. Em especial, aqui, dois pressupostos fundamentais ao liberalismo perderam o seu sentido em termos de capitalismo de regulação estatal: o primeiro, que já foi comentado, consiste na separação entre setor público e setor privado; o segundo diz respeito ao *caráter natural* da propriedade e da dinâmica econômica. Tanto o primeiro pressuposto quanto o segundo implicavam a percepção de uma sociedade civil despolitizada, marcada eminentemente por relações de produção reguladas em termos de direito privado. Ora, isso muda a partir do último quarto do século XIX, momento em que

começa a consolidar-se o progressivo entrelaçamento entre Estado e sociedade, de modo que a esfera do comércio e a esfera do trabalho social foram subtraídas do controle individual correlatamente à progressiva consolidação de uma economia monopólica, à progressiva democratização da sociedade e ao crescimento do intervencionismo estatal – intervencionismo que, de todo modo, passa a ser aplicado por causa da falência progressiva do capitalismo liberal e com vistas à integração das classes trabalhadoras no sistema, estabilizando-o.

Nesse sentido, no momento em que tanto o ciclo econômico quanto o trabalho social tornam-se problemas públicos, ou melhor, passam a ser estatalmente regulados e reproduzidos, o caráter privado, meramente econômico, do mercado e do trabalho cai por terra. Isso implica, segundo Habermas, que os próprios direitos individuais fundamentais – que, na compreensão liberal, eram realizados em uma ordem de mercado espontânea, *a-política* – somente encontrassem efetividade, agora, *no contexto do intervencionismo estatal e por meio deste*, junto, evidentemente, à própria percepção e mesmo afirmação da força política dos movimentos trabalhadores, exigentes de equalização das condições de vida para as classes dependentes do trabalho. Assim posto, não era mais possível separar, *por causa do intervencionismo* e mesmo por causa da universalização dos direitos políticos, direitos do homem e direitos do cidadão; por outras palavras, não era mais possível abstrair do caráter político dos direitos individuais fundamentais, que apontariam para a centralidade tanto da justiça distributiva quanto, inclusive, dos processos de democracia radical (cf.: Habermas, 1987, p. 116-117; Habermas, 2003a, p. 310).

O que fica evidente é que a *garantia estatal negativa* dos direitos fundamentais, tal qual defendida em termos de liberalismo clássico, não é suficiente, nem viável, em uma situação na qual a ideologia de *laissez-faire* perdeu a sua efetividade, bem como no momento em que o mercado e o sistema do trabalho social adotam uma configuração público-política, devido à regulação estatal dos mesmos, que deve equilibrar os conflitos entre capital e trabalho, evitando, inclusive, as crises internas à própria estrutura econômica; levando-se em conta, ainda, a própria universalização democrática

dos direitos fundamentais, com a consolidação dos movimentos proletários enquanto força política com capacidade de influir decisivamente em termos de transformações sociais, pode-se notar que todos estes fatores determinaram a necessidade de *garantias positivas* referentes à realização desses mesmos direitos fundamentais.

No liberalismo, pressupunha-se que a garantia negativa dos direitos em questão bastaria para possibilitar a organização direta de relações sociais vitais equitativas, para garantir a efetividade automática desses direitos – daí a ênfase no direito formal burguês, bem como em um Estado marcado pela realização da justiça punitiva, conforme o pressunha a posição de *laissez-faire*, em que a *mão invisível* do mercado distribuiria a cada indivíduo um quinhão proporcional àquilo que ele investiu em termos do trabalho (meritocracia do trabalho enquanto justificativa da atribuição de *status quo*, em termos de liberalismo clássico). Claro que essa confiança fundava-se na afirmação de um mercado capaz de, por meio de seus mecanismos internos, satisfazer as expectativas individuais de todos aqueles que adentravam nele. Entrementes, a progressiva consolidação do intervencionismo, desde o final do século XIX, evidencia a falência da ideia de um mercado autorregulado e com capacidade de estabilizar-se, devido à progressiva concentração monopólica de setores estratégicos da economia, com a formação de forças estruturais internas ao âmbito das relações de produção, que violavam a suposta distribuição equitativa do poder que, segundo o liberalismo clássico, existia ali. Com isso, também aponta para a falência daquela compreensão liberal da mera garantia negativa dos direitos fundamentais. No contexto do Estado de bem-estar social interventor, os direitos fundamentais necessitam de uma garantia positiva, na medida em que eles somente encontram efetividade “[...] dentro do projeto de uma configuração material das relações sociais” (Habermas, 1987, p. 121). Uma configuração material que somente pode ser realizada por meio de instrumentos políticos e politicamente. A própria programática político-administrativa, em termos de Estado de bem-estar social, está intrinsecamente ligada aos direitos fundamentais. Ora, esta programática político-administrativa “[...] não somente está ligada a eles enquanto normas jurídicas, senão que, ao mesmo

tempo, é instruída por meio deles enquanto máximas configurativas, a fim de guiar aquele processo de transformação” (Habermas, 1987, p. 122).

5. Direitos individuais fundamentais, diante de um avassalador processo de modernização, não adquirem uma efetividade automática – como se pressupunha no modelo liberal de garantia negativa, por parte do Estado e em termos de justiça punitiva, desses mesmos direitos fundamentais. O processo de transformação dos direitos fundamentais significa exatamente a necessidade de garantias positivas por parte da administração estatal em relação a esses direitos. Aqui, novamente, aparece a centralidade do direito social, que é condição para a efetividade dos direitos individuais. Nessa situação de um mercado capitalista marcado fundamentalmente por relações de poder hierárquicas, que geram desigualdades ao longo do tempo, os direitos fundamentais e a própria liberdade de muitos indivíduos somente podem encontrar efetividade através das políticas de integração social levadas a efeito pelo Estado de bem-estar social. Daqui decorre o caráter incontornável do direito social, em sociedades como as nossas, de modernização econômica capitalista.

Uma vez que o mercado e a sociedade econômica não constituem uma esfera isenta de poder, como *se supõe* no modelo jurídico liberal, o princípio da liberdade jurídica, dadas as condições sociais modificadas no modelo do Estado de bem-estar social, só pode ser implantado através da materialização de direitos existentes ou da criação de novos tipos de direito (Habermas, 2003b, p. 137; os grifos são de Habermas).

Dessa forma, o modelo jurídico do Estado de bem-estar social surgiu de uma *crítica reformista* ao direito formal burguês. Segundo o referido modelo, a sociedade econômica, institucionalizada estatalmente através do direito privado, em particular através dos direitos de propriedade e da liberdade de contratos, deveria ser desacoplada do Estado e submetida à ação espontânea dos próprios mecanismos de mercado. Essa, no dizer de Habermas, *sociedade de direito privado* tinha por fundamento a

autonomia dos sujeitos de direito que, em sua condição de partícipes do mercado, procuravam realizar as suas aspirações por meio da busca racionalmente motivada de seus interesses particulares. Assim, a expectativa normativa de garantia da justiça social e mesmo individual, no modelo liberal, apoiava-se na delimitação de esferas privadas de ação, a partir da garantia daquele *status* negativo dos direitos individuais – inclusive, pressupondo a correspondente defesa jurídica individual, em termos estatais, por meio da justiça punitiva. A efetividade da justiça social, com isso, seria possível no momento em que fosse garantido o entrelaçamento entre a liberdade jurídica e o direito geral à igualdade, ou seja, liberdade individual e igualdade jurídica formal universalizada, na medida em que o direito de cada indivíduo fazer (ou não fazer) o que bem entendesse, em termos legais, somente seria possível *se* essas mesmas leis garantissem tratamento igual, fundado na igualdade jurídica entre todos os sujeitos de direito, evitando-se qualquer intervenção de fora nessa mesma igualdade jurídica e na possibilidade de cada indivíduo poder fazer o que quisesse.

A crença liberal pressupunha a suficiência, no que diz respeito à efetividade da igualdade jurídica para todos, da garantia da generalidade abstrata das leis do direito formal burguês. Só que essa crença na suficiência de uma garantia efetiva e paritária das liberdades individuais *através* do *status* negativo do direito formal burguês, no que se refere à realização da justiça social por meio da configuração do direito privado e do princípio da liberdade jurídica de o indivíduo seguir a sua vida do jeito que quisesse, *dependia inevitavelmente da criação de condições factuais não-discriminatórias* para a percepção de que efetivamente a garantia do direito privado formal e a esfera do mercado eram suficientes para a concretização da justiça social e para a satisfação das necessidades individuais. Essa crença, portanto, *dependia fundamentalmente*, segundo Habermas, das teorias econômicas de *laissez-faire*, que apontavam para o equilíbrio da dinâmica econômica, e das teorias sociológicas que apontavam para a ampla distribuição das fortunas e para a distribuição aproximadamente igual do poder social, que, em assim sendo, garantiriam o exercício em igualdade de chances das competências definidas pelo direito privado. Nessa ótica,

deveria haver uma correlação entre direitos de propriedade (*poder ter* e *poder adquirir*) e igualdade de poder jurídico como condição da efetividade das liberdades individuais – na medida em que existisse desequilíbrio em um dos pólos, toda essa pressuposição liberal ruiria (cf.: Habermas, 2003b, p. 138-139; Habermas, 1998, p. 14-15; Habermas, 1987, p. 121-122; Alexy, 2008a, p. 212-213).

Nesse aspecto, o modelo contratual do direito formal burguês revelou, desde o seu início, *déficits* que puderam ser atacados por críticas substantivas. Isso levou, segundo Habermas, a uma *práxis* reformista que, entretanto, não modificou o sentido normativo do direito privado burguês, isto é, não alterou a compreensão de que o objetivo estatal é *garantir a liberdade jurídica privada dos sujeitos de direito*, tal como era o objetivo do liberalismo clássico, senão que formulou uma versão ainda mais abstrata dessas mesmas premissas. Ainda era o mesmo sistema de direitos, mas, agora, situado em uma sociedade modificada e, portanto, marcado por uma leitura diversa – a leitura social-democrata dos direitos, marcada pela promoção estatal do bem-estar individual por meio da política social.

Sob as condições de um capitalismo organizado, dependente da disponibilização governamental de infraestrutura e de planejamento públicos, e com uma desigualdade crescente em termos de poder econômico, de ativos (*assets*) e de oportunidades sociais, o conteúdo legal objetivo dos direitos privados subjetivos tornou-se visível. Em semelhante contexto social modificado, o direito universal a iguais liberdades individuais já não podia ser garantido através do *status* negativo do sujeito legal. [...] De um ponto de vista normativo, tanto a materialização do direito privado quanto a nova categoria de direitos sociais são *justificados em um sentido relativo*, nomeadamente em relação à igual distribuição de liberdades individuais (Habermas, 1998, p. 15; os grifos são de Habermas. Cf., ainda: Habermas, 2003b, p. 139-140; Habermas, 1987, p. 120; Schlink, 1998, p. 374-376).

Essa leitura diversa do sistema liberal dos direitos, *feita pelas posições teórico-políticas social-democratas*, na medida em que coloca como fundamental, no que diz respeito à efetividade de tais direitos básicos de índole liberal, a realização de um amplo leque de direitos sociais e mesmo de políticas compensatórias e de

regulação do mercado de trabalho, parte de um duplo pressuposto: (a) a rejeição do modelo liberal, devido à derrubada da ideologia de *laissez-faire* e, por conseguinte, devido à perda de inocência dos mecanismos de mercado; e (b) a afirmação do paradigma jurídico-político do Estado de bem-estar social, a partir da percepção de que, em sociedades complexas como o são as democracias de massa contemporâneas, uma grande porcentagem da população dependente do trabalho, *devido a condições objetivas que elas não podem controlar*, fica completamente submetida à dinâmica de forças objetivas (em especial, forças econômicas) que a jogam – e jogam-na de maneira permanente – às margens da sociedade de uma maneira geral e do mercado em particular. Por isso mesmo, em termos de paradigma jurídico-político do Estado de bem-estar social, há a expectativa de que o intervencionismo possa controlar essas condições sistêmicas selvagens, possibilitando a autorrealização pessoal no âmbito do trabalho social, como queria o liberalismo clássico. Grosso modo, é isto o que significa a afirmação de que o paradigma jurídico-político do Estado de bem-estar social representa uma continuidade em relação aos pressupostos normativos do paradigma jurídico liberal, embora, naturalmente, situe-se nessa nova configuração que caracteriza o capitalismo tardio, na qual as funções interventoras, regulatórias e compensatórias do Estado de bem-estar social são fundamentais, em termos de estabilidade e de reprodução da democracia de massas, o que leva à íntima imbricação e dependência entre direitos individuais fundamentais, direitos políticos e direitos sociais (cf.: Habermas, 2003b, p. 142).

Segundo Habermas, não obstante tradições jurídicas diferentes, pode-se observar esta mudança de um direito formal para um direito materializado em todas as sociedades modernas, especificamente a partir do século XX (com especial ênfase desde a segunda metade do mesmo século XX) (cf.: Habermas, 1998, p. 16). Com isso, tem-se uma resposta sobre porque não é possível um retorno, como quer o neoliberalismo, a uma sociedade de direito privado, dinamizada pelo *laissez-faire*: o direito privado e formal, no contexto das sociedades de modernização capitalista, é uma ficção quando desligado das políticas materiais garantidoras de sua efetividade, pelo menos para uma grande parcela das classes sociais

dependentes do trabalho. Como consequência, não se poderia, nesse caso, pensar na efetividade dos direitos individuais fundamentais e até dos direitos políticos sem a garantia dos direitos sociais. Por causa disso, o Estado de bem-estar social torna-se o conteúdo político da democracia de massas (cf.: Habermas, 2001b, p. 490-491), exatamente nas funções de regulação econômica e de estabilização social. Neste último caso, a resolução das patologias psicológicas e sociais geradas seja pelos problemas econômicos, seja mesmo por problemas na esfera da cultura, passam a encontrar resolução político-constitucional.

Mas é claro que a consolidação do Estado de bem-estar social enquanto conteúdo político da democracia de massas, bem como sua realização dos direitos sociais de cidadania, que o fenômeno da materialização do direito expressa, são perpassadas por um elemento mais basilar: a politização da esfera pública e a progressiva democratização do poder. Estas apontam para a centralidade da diretiva política da evolução social, por aproximarem a sociedade civil, entendida, hodiernamente, enquanto horizonte político-cultural (e não mais, como no liberalismo clássico, enquanto horizonte econômico, esfera privada), do poder político-administrativo, enquadrando concomitantemente as relações de produção, que perdem seu pseudo-caráter autorreferencial (*laissez-faire, mão invisível*) e que são afirmadas nisso que elas efetivamente são, a saber, *relações*, que envolvem poderes estruturais. Uma sociedade civil politizada, que passa a dinamizar política e normativamente a constituição e o exercício do poder, leva à afirmação correlata de democracia política e de justiça social – uma das características mais impressionantes e importantes da *realpolitik* contemporânea.

**Considerações Finais.** O Estado de bem-estar social e a concepção de direitos sociais de cidadania, nesse sentido, chocam-se diretamente com a posição neoliberal e, como acredita Habermas, tornam problemática – se não impossível – uma retomada pura e simples do *laissez-faire* econômico e de um Estado mínimo. Correlatamente, a politização da sociedade civil, a partir da

consolidação de uma esfera pública radicalmente crítica do poder, constituída por movimentos sociais e iniciativas cidadãs com grande potencial político-cultural, solidifica cada vez mais a ideia de uma democracia radical, na qual os processos decisórios em nível administrativo-partidário são aproximados da discussão pública e da legitimação normativa advenientes da sociedade civil, e tomados a partir dessa relação cooperativa. O Estado de bem-estar social é alçado ao centro da própria constituição democrática da sociedade, que afirma a diretiva política da evolução social enquanto o caminho e o instrumento por excelência de efetivação da democracia política e da justiça social. Como penso, se, nesse sentido, as últimas décadas do século XX foram marcadas por um ataque bastante massivo ao Estado de bem-estar social, aos direitos sociais de cidadania e mesmo a essa esfera pública caracterizada pela crítica ao poder e formada por movimentos sociais e iniciativas cidadãs, ataque esse embasado em posições neoliberais e neoconservadoras, os primeiros anos do século XXI, impactados por uma crise socioeconômica de alcance praticamente mundial, acabaram consolidando uma visão afirmadora do Estado de bem-estar e da diretiva política da evolução social, que põem em xeque uma grande parte da base doutrinária do neoliberalismo.

Com efeito, parece ponto pacífico que as instituições políticas de um modo geral e o Estado de bem-estar social em particular direcionam-se não apenas à proteção legal frente às possíveis violações da integridade física e psicológica dos indivíduos e grupos, senão que também promovem materialmente tal situação de bem-estar individual e social, por meio do arranjo político-administrativo e da coordenação de instituições econômicas e sociais para que distribuam o produto social e possibilitem as condições socioculturais necessárias ao florescimento das liberdades e dos direitos de todos os indivíduos e grupos. A evolução social, nesse quesito, passa a ser ordenada politicamente, por meio desse Estado que estende seus instrumentos e aumenta sua programática social rumo à inclusão universal dos indivíduos e grupos, como se disse.

Ora, isso se deve, em grande medida, a importantes transformações sociais, políticas e culturais no interior da sociedade civil contemporânea, que consolidaram uma esfera pública

radicalmente crítica do poder, que o enquadra a partir de premissas normativas e de interesses generalizáveis, obrigando-o não apenas à permanente justificação pública de suas atividades administrativo-partidárias, mas também levando-o a estabelecer uma programática calcada na regulação econômica e na formulação de políticas sociais direcionadas à efetivação da democracia política e da justiça social, com vistas a romper-se com as desigualdades de poder estrutural presentes entre os grupos sociais e definidoras de um conflito de classes que perpassa a evolução de nossas sociedades, marcadas por grande desigualdade tanto no que tange à estratificação social quanto em relação ao acesso ao poder político. Democracia política e justiça social, por conseguinte, conteúdos normativos consolidados com o amadurecimento político-cultural de nossas democracias, dos movimentos sociais e das iniciativas cidadãs, imprimem uma dinâmica de aproximação com as estruturas de poder consolidadas em termos de Estado e de partidos políticos, sensibilizando-os para as exigências materiais e normativas da reprodução do mundo da vida, bem como para perigos efetivos de desestruturação social, advenientes do processo de acumulação e mesmo de *déficits* ao nível da cultura, que necessitam, por causa disso, ser contrabalançados politicamente e por meio dos direitos sociais de cidadania.

Creio, com base nisso, que o fortalecimento do Estado de bem-estar social, correlatamente à afirmação da centralidade da esfera pública e, nela, dos movimentos sociais e das iniciativas cidadãs enquanto forças políticas com grande potencial de transformação social e de sensibilização do poder, são os grandes pontos positivos a serem trabalhados nestes primeiros anos do século XXI, na exata medida em que enfatizam a democracia política e a justiça social como o núcleo normativo e o fundamento da evolução de nossas sociedades, que devem ser perseguidos pelas instituições políticas de um modo geral e pelo Estado em particular – um núcleo normativo que é cobrado permanentemente por esses movimentos sociais e iniciativas cidadãs frente ao poder político-administrativo. Hoje, a diretiva política da evolução social recebe mais e mais apoio público, sendo percebida como elemento fundamental a partir do qual uma sociedade democrática,

constituída por indivíduos e grupos com o mesmo *status* político, pensa-se e transforma-se ao longo do tempo, com base em padrões de igualdade a serem realizados universalmente, em todos os seus âmbitos.

A crise socioeconômica hodierna, por sua vez, mostra que esse conflito entre uma posição neoliberal ou neoconservadora, defensora da autorreferencialidade da esfera econômica, e uma posição social-democrata, afirmadora do Estado de bem-estar social e da diretiva política da evolução da sociedade, continua arraigado em termos de estrutura político-administrativa, orientando muito da postura estatal frente aos problemas do processo de acumulação e às questões de integração social. Para os defensores das *medidas políticas de austeridade do Estado frente ao social*, o que efetivamente está em jogo com tal crise é a estabilidade da economia, do processo de acumulação. A esfera econômica, aqui, é vista como primordial, como englobando a sociedade de um modo mais geral e definindo o sentido desta. Porém, a resolução da crise apenas de certo modo aponta para a retomada do processo de acumulação, na medida em que, sim, *há um limite* no que diz respeito ao patamar de lucro que pode ser sugado das relações sociais em geral e das relações de trabalho em particular: nem natureza nem sociedade podem ser exploradas infinitamente com vistas ao processo de acumulação – elas exigem sua própria promoção, como condição da viabilidade das relações de produção. Esse é o verdadeiro problema, hoje: a dinâmica da acumulação econômica já não possui objetivos factíveis sem solapar a integridade e os processos de integração social específicos do mundo da vida, eminentemente normativos. É difícil, em muitos casos, que o crescimento econômico promova a justiça social, porque ele ainda é percebido, nas posições neoconservadoras, como fazendo parte de uma esfera que é privada, contraposta àquilo que é público. Com isso, a busca desenfreada pelo crescimento econômico *direcionado à acumulação* – e, no contexto de uma economia globalizada, de uma acumulação monopólica, em que setores estratégicos da produção e mesmo o capital especulativo têm uma origem transnacional – entra em choque direto com a reprodução normativa do mundo da vida, matando-a aos poucos, como se pode

perceber pelo crescimento dos problemas de integração social e ecológicos.

Se a visão neoliberal ou neoconservadora está calcada na afirmação da autorreferencialidade das relações de produção, de caráter não-normativo e apolítico, e da centralidade da esfera econômica frente à sociedade de um modo mais amplo, subordinando-a e ao poder político ao *laissez-faire* econômico, a posição social-democrata, em contrapartida, enfatiza as necessidades normativas e sociais de reprodução do mundo da vida enquanto o fundamento da política e da economia, entendendo-as como enquadrando o âmbito das relações de produção e, como consequência, subordinando-o a essas mesmas necessidades sociais e normativas. Na posição social-democrata, por conseguinte, o Estado de bem-estar social e os direitos sociais de cidadania são o contraponto básico no que diz respeito ao refreamento do processo de acumulação, que somente adquire legitimidade no momento em que promove a igualdade de *status* e a justiça social. Nesse sentido, o Estado de bem-estar social regularia o processo de produção da riqueza com vistas à sua repartição – ainda que mínima – a todos os membros da sociedade, ao mesmo tempo em que a concepção de direitos sociais delimitaria quais necessidades sociais e políticas públicas, bem como a postura estatal de intervenção na esfera econômica, deveriam ser realizadas para que esse ideal de justiça social possa encontrar efetivação na prática.

Penso que muito da dinâmica teórico-política de nossas sociedades em relação à atual crise socioeconômica vai ser delimitada e determinada pela contraposição acima descrita: de um lado, ênfase na autorreferencialidade da economia, que englobaria o social e enquadraria o poder político, com base nos princípios de *laissez-faire*; de outro, ênfase nas necessidades sociais e normativas do mundo da vida, que abrangeriam as relações de produção, orientando-as para a satisfação dos interesses generalizáveis advinentes da sociedade civil e direcionados ao Estado, entendido enquanto instância política diretiva da evolução social. Não é mera casualidade, nesse sentido, que o Estado de bem-estar social seja novamente o cerne dos confrontos teórico-político atuais. É que o modelo de integração social que ele representa, afirmador de uma

sociedade civil politizada e próxima ao poder, e devendo realizar justiça social e democracia política, limita o processo de acumulação, enquadrando-o a partir de interesses normativos e universalizáveis que põem freio ao processo privado de produção e de acumulação da riqueza, vinculando-a socialmente. As medidas de austeridade, levadas a efeitos por governos e por organizações regionais e internacionais neoconservadoras, atacam ao Estado de bem-estar social no sentido de desacoplar a política das reivindicações normativas do mundo da vida e, assim, favorecendo a retirada do Estado tanto da vida social quanto da reprodução econômica, retomando a autorreferencialidade da economia. Com isso, o social fica subordinado ao econômico, ao passo que o político, *purificado* na normatividade adveniente do social, torna-se uma instituição reprodutora e legitimadora das relações de classe vistas enquanto relações econômicas. A vitória das políticas de austeridade, a hegemonia dos grupos políticos neoconservadores e a prevalência de uma programática de índole neoliberal, no meu entender, podem solapar importantes conquistas políticas, sociais, culturais e econômicas de nossas sociedades democráticas, travando um processo efetivo e *visível* de democratização política das estruturas de poder e de realização universalizada da justiça social.

Artigo recebido em 24.08.2013, aprovado em 17.12.2013

### Referências

- ALEXY, Robert. *Teoría de los Derechos Fundamentales*. 2ª Edición. Traducción y Estudio Introductorio de Carlos Bernal Pulido. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008a.
- \_\_\_\_\_. *Constitucionalismo Discursivo*. Tradução de Luís Afonso Heck. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, p. 2008b.
- BENHABIB, Seyla. “Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas”. In: CALHOUN, Craig

(Ed.). *Habermas and the Public Sphere*. 5ª Edition. Cambridge, Massachusetts; London: The MIT Press, 1997.

COLL, Ferran Requejo. *Teoría Crítica y Estado Social: Neokantismo y Socialdemocracia en Habermas*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1991.

DANNER, Leno Francisco. *Habermas e a Ideia de Continuidade Reflexiva do Projeto de Estado Social: da Reformulação do Déficit Democrático da Social-Democracia à Contraposição ao Neoliberalismo*. Tese de Doutorado em Filosofia. Porto Alegre: PUC-RS, 2011.

DOMINGUES, José Maurício. “Cidadania, Direitos e Modernidade”. In: SOUZA, Jessé (Org.). *Democracia Hoje: Desafios para a Teoria Democrática Contemporânea*. Brasília: Editora da UNB, 2001.

DUBIEL, Helmut. *Qué es el Neoconservadurismo?* Introducción y Traducción de Agapio Maestre. Barcelona: Editorial Anthropos, 1993.

FLICKINGER, Hans-Georg. *Em Nome da Liberdade: Elementos para a Crítica do Liberalismo Contemporâneo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública: Investigações quanto a Uma Categoria da Sociedade Burguesa*. Tradução de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

\_\_\_\_\_. *Teoría y Práxis: Estudios de Filosofía Social*. Traducción de Salvador Mas Torres y de Carlos M. Espi. Madrid: Editorial Tecnos, 1987.

\_\_\_\_\_. *Teoría de la Acción Comunicativa (T. 1): Racionalidad de la Acción y Racionalización Social*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 2001a.

\_\_\_\_\_. *Teoría de la Acción Comunicativa (T. 2): Crítica de la Razón Funcionalista*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 2001b.

\_\_\_\_\_. *La Necesidad de Revisión de la Izquierda*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 1991.

\_\_\_\_\_. *Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade* (Vol. 1). Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

\_\_\_\_\_. *Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade* (Vol. 2). Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

\_\_\_\_\_. “Paradigms of Law”. In: ROSENFELD, Michel; ARATO, Andrew (Eds.). *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*. California: University of California Press, 1998.

HAYEK, Friedrich August von. *Direito, Legislação e Liberdade: Uma Nova Formulação dos Princípios Liberais de Justiça e de Economia Política* (Vol. II) – a Miragem da Justiça Social. Tradução de Henry Maksoud. São Paulo: Visão, 1985.

HONNETH, Axel; HARTMANN, Martin. “Paradojas del Capitalismo”. In: HONNETH, Axel. *Crítica del Agravio Moral: Patologías de la Sociedad Contemporánea*. Traducción de Peter Storandt Diller. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

KATZ, Michael B. *The Undeserving Poor: from the War on Poverty to the War on Welfare*. New York: Pantheon Books, 1989.

NOBRE, Marcos. “Novas Polarizações – ainda sobre Esquerda e Direita”, *Economica*, v. 9, n.º. 2, p. 341-351, Dezembro de 2007.

PREUSS, Ulrich K. “Communicative Power and the Concept of Law”. In: ROSENFELD, Michel; ARATO, Andrew (Eds.). *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*. California: University of California Press, 1998.

\_\_\_\_\_. “Political Concepts of Order for Mass Society”. In: HABERMAS, Jürgen. *Observations on “The Spiritual Situation of the Age”*. Translated by Andrew Buchwalter. Cambridge: The MIT Press, 1987.

SCHLINK, Bernhard. “The Dynamics of Constitutional Adjudication”. In: ROSENFELD, Michel; ARATO, Andrew (Eds.). *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*. California: University of California Press, 1998.

**ENTRE A IMAGEM E O SIGNO: NOTAS SOBRE NIETZSCHE, A  
LINGUAGEM E A TRADIÇÃO DIALÉTICA**

**ENTRE LA IMAGEN Y EL SIGNO: NOTAS SOBRE NIETZSCHE, EL  
LENGUAJE Y LA TRADICIÓN DIALÉCTICA**

**BETWEEN THE IMAGE AND THE SIGN: NOTES ON NIETZSCHE,  
LANGUAGE AND DIALECTICAL TRADITION**

**Erick Lima**

Professor da Universidade de Brasília

E-mail: callima\_er@hotmail.com

**Resumo:** Persigo aqui o objetivo de contribuir à recuperação da interlocução entre Nietzsche e a tradição dialética. A despeito da ideia de registros teóricos incompatíveis, procuro sublinhar as preocupações comuns e o possível benefício recíproco nessa interlocução. A diretriz fundamental consiste na visualização da capacidade de a linguagem se tensionar entre a mediação simbólica das formas de vida e a expressividade das vivências singularizadas. Primeiramente, proponho uma interpretação das reflexões de Nietzsche sobre a linguagem no sentido de detectar aí uma instigante polarização entre conceito e intuição (1). Em seguida, mostro como Adorno desenvolve esse tema no sentido de uma concepção dialética de linguagem (2). Finalmente, apoiando-me em Hegel e Gadamer, gostaria de indicar como a tradição dialética logra responder ao desafio nietzschiano do inacabamento do sentido poético (3).

**Palavras-chave:** Hegel, Nietzsche, Adorno, Gadamer, Dialética, Linguagem

**Resumen:** Persigo aquí el objetivo de contribuir a la recuperación de la interlocución entre Nietzsche y la tradición dialéctica. Contra la idea de que se trata de registros teóricos incompatibles, busco destacar las preocupaciones comunes y el posible beneficio recíproco en esa interlocución. La directriz fundamental consiste en la visualización de la capacidad del lenguaje para tensionarse entre la mediación simbólica de las formas de vida y la expresividad de las vivencias singularizadas. Primeramente, propongo una interpretación de las reflexiones de Nietzsche sobre el lenguaje en el sentido de detectar ahí una polarización entre concepto e intuición (1). En seguida, muestro cómo Adorno desarrolla ese tema en el sentido de una concepción dialéctica del lenguaje (2). Finalmente, apoyándome en Hegel y Gadamer, quisiera indicar cómo la tradición dialéctica logra responder al desafío nietzscheano del inacabamiento del sentido poético (3).

**Palabras clave:** Hegel, Nietzsche, Adorno, Gadamer, Dialéctica, Lenguaje

**Abstract:** This paper aims at recasting the debate between Nietzsche and the dialectical tradition. Despite the generally alleged incompatibility between these perspectives, the purpose is to point out some similarities in the way they conceive the relation between critique of reason and philosophy of language. My account focuses on a relevant issue in continental philosophy of language, namely: language's capacity to extend itself beyond the symbolic mediation of life-forms towards the expression of singularized experiences. Firstly, I attempt to interpret some of Nietzsche's reflections upon language, in order to recognize the theoretical relevance of the opposition of concept and intuition for a philosophical account of language (1). Then I argue that Adorno develops this opposition towards a dialectical comprehension of language (2). Finally, after considering Hegel's and Gadamer's views concerning the structure of language, I examine the way dialectical tradition attempts to respond Nietzsche's challenge of "unfinishedness" of poetic meaning (3).

**Key-words:** Hegel, Nietzsche, Adorno, Gadamer, Dialectic, Language

### **Intuição, Conceito e Linguagem: uma interpretação de Nietzsche.**

Gostaria de formular a tese de que no texto “Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral”, publicado postumamente, Nietzsche promove uma série de reflexões sobre a linguagem que, além de estabelecer diretrizes para sua crítica da metafísica, suscitam questões para cuja solução Gadamer e Adorno acionam assimilações críticas da dialética hegeliana. O intelecto<sup>1</sup> forja a linguagem como fixação e sedimentação da ordem correta do ser, do “acordo de paz” (*Friedensschluss*) ontológico que torna possíveis as convenções (*Conventionen*) e a normatividade conceitual<sup>2</sup>. A linguagem não pode ser “expressão adequada de todas as realidades (*adäquate Ausdruck aller Realitäten*)” justamente porque a verdade, sua própria intervenção nas coisas, é tautológica e antropológica (op. cit., p. 884), porque a verdade não é a única instância decisória na gênese da linguagem (*Genesis der Sprache*), porque o ponto de

---

<sup>1</sup> Nietzsche insere suas considerações sobre a linguagem no contexto criado pela mobilização e desdobramento das “principais forças” do intelecto na dissimulação (*Verstellung*), um subterfúgio para a conservação do indivíduo (Nietzsche, KSA, 1, p. 876) diante da possibilidade da “cruel *bellum omnium contra omnes*” (op. cit., p. 877). No “esboço de mundos simbólicos”, na “rede de formas simbólicas à qual nós subordinamos a natureza”, “o intelecto se apoia no “impulso de formar metáforas”, por conseguinte, na força fundamental de produzir sentido simbólico.” (Habermas, 1982, p. 516)

<sup>2</sup> “Agora é fixado propriamente aquilo que doravante deve ser “verdade”, isto é, é inventada uma designação (*Bezeichnung*) uniformemente válida e vinculante (*verbindlich*) das coisas, e a legislação da linguagem fornece também as primeiras leis da verdade, pois surge aqui, pela primeira vez, o contraste entre verdade e mentira.” (Nietzsche, KSA, 1, p. 878)

vista da certeza (*Gesichtspunkt der Gewissheit*) não é o elemento decisivo nas designações (*Bezeichnungen*)<sup>3</sup>. Na medida em que torna possível, com a estabilização da luta, regimes conceituais e normativos pela exclusão da diferença, a sedimentação linguística da ordem ontológica repousa sobre um “esquecimento” (*Vergesslichkeit*) do “estímulo totalmente subjetivo” (*ganz subjektive Reizung*) reproduzido na palavra<sup>4</sup>. A linguagem é, por conseguinte, a sedimentação convencional das “relações das coisas com os homens”, designando-as e expressando-as através de transposições e metáforas que conduzem<sup>5</sup> do estímulo nervoso ao som<sup>6</sup>.

Toda palavra se torna prontamente um conceito na medida em que justamente não deve servir, enquanto recordação, para vivência originária (*Urerlebniss*), de uma única vez, total e completamente individualizada, à qual deve seu surgimento (...). Todo conceito surge pelo pôr-como-igual do não-igual (*Gleichsetzen des Nicht-Gleichen*). (Nietzsche, KSA, 1, p. 878/9)

A linguagem tem sua origem num “esquecer-se do diferenciável” (*Id., op. cit.*, p. 880) que desencadeia, como discurso metafísico, a forte tendência realista do *essencialismo estático*, a ficção gramatical da pré-existência do idêntico em relação ao diferenciável, a não visualização do caráter “antropomórfico” da separação entre universal e singular (*Id., op. cit.*, p. 880). Tais

---

<sup>3</sup> “Com esta crítica do conhecimento vem um ceticismo radical com respeito à linguagem enquanto instrumento de autorreflexão, autoconhecimento e autocrítica.” (Ottmann, 2000, p. 551) “A possibilidade da verdade, enquanto [possibilidade] da objetividade da validade de proposições, é posta *eo ipso* com a linguagem, já que compreensão linguística demanda reconhecimento intersubjetivo de regras.” (Habermas, 1982, p. 516/517)

<sup>4</sup> Cf. Nietzsche, KSA, 1, p. 879.

<sup>5</sup> Cf. *Id.*, *op. cit.*, p. 879.

<sup>6</sup> Há que se salientar os dois níveis. “A camada elementar do significado simbólico consiste em imagens que são produzidas poeticamente por ocasião de estímulos externos (...) Apenas o aparato de conceitos e abstrações fundamenta um mundo intersubjetivo da vida desperta (...) Na gramática da linguagem estão contidas as regras segundo as quais ordenamos categorialmente os conteúdos metafóricos.” (Habermas, 1982, p. 517)

temas, na medida em que associam, por direções diversas, um elemento filosófico-linguístico à crítica da metafísica essencialista, aproximam Nietzsche de Hegel.

Enquanto sustentáculo convencional da verdade, a linguagem nada mais é do que a “soma de relações humanas (*eine Summe Von menschlichen Relationen*) que foram realçadas poética e retoricamente” (Id., op. cit., p. 880); e tais relações, ao serem sedimentadas convencionalmente como formas de vida, mantêm sua origem vivencial envolta em “insconsciência” (*Unbewusstheit*) (Id., op. cit., p. 881). A linguagem, isomórfica ao pensamento identificador, é o mundo das metáforas intuitivas (*die anschaulichen Metaphern*), o mundo intuitivo das primeiras impressões (*Welt der ersten Eindrücke*), depois de tornadas fugidias, opacas, embotadas e desgastadas como esquematismo conceitual, inconsciente de ser resíduo da transposição artística de um estímulo nervoso (Id., op. cit., p. 882), de ter sua proveniência na “postura estética” (*ästhetisches Verhalten*) do sujeito para com o objeto. Trata-se aqui, sobretudo, da abertura que Nietzsche promove na direção de “conceber”, a partir do “mundo metafórico primitivo” (Id., op. cit., p. 883), “uma transposição sugestiva, uma tradução balbuciante para uma língua totalmente estranha (*eine andeutende Uebertragung, eine nachstammelnde Uebersetzung in eine ganz fremde Sprache*).” (Id., op. cit., p. 884)

A questão é pertinente no debate com as tradições hermenêutica e dialética. Se Nietzsche não deseja que o “mundo metafórico primitivo” seja apenas tema de acesso privado e privilegiado – e, de fato, suas considerações pressupõem que ele não queira<sup>7</sup> – surge o problema de como acessá-lo sob a forte pressuposição de que a vida pulsional seja algo em certa medida refratário à linguagem como tal. É interessante que, neste ponto de sua argumentação e depois de curiosamente se referir (Id., op. cit., p. 885-886) a um problema tratado por Hegel na passagem da ciência observacional à nomológica (Hegel, 1970, 8, p. 77), que se processa para este por

---

<sup>7</sup> Ver nota 37

força de uma concepção inferencial da cognição<sup>8</sup>, Nietzsche afirme que:

Aquela formação artística de metáforas (*künstlerische Metapherbildung*), com a qual começa em nós toda sensação, já pressupõe aquelas formas, consumando-se, por conseguinte, nelas. Somente a partir da firme persistência destas formas originárias (*Urformen*) se explica a possibilidade de como, posteriormente, mais uma vez deva ser construído, a partir das metáforas, uma estrutura de conceitos (*Bau der Begriffe*) (Nietzsche, KSA, 1, 886)

Mas como pode vir à linguagem o processo pelo qual os dois mundos, das intuições e dos esquemas conceituais, se relacionam? Nietzsche hesita entre duas posições relativamente claras e que se deixam delinear na relação “linguística”<sup>9</sup> mantida entre arte e ciência, plasmada pela relação entre conceito e intuição. Por um lado, o “impulso à formação de metáforas” (*Trieb zur Metapherbildung*), não inteiramente mortificado pela árida sedimentação convencional dos esquemas conceituais, “busca um novo âmbito para sua ação (...) sendo que encontra no mito e, em linhas gerais, na arte.” (Nietzsche, KSA, 1, p. 887) Nesta emancipação do intelecto pela arte, com o “intelecto tornado livre” (*freigewordenen Intellekt*) (Id., op. cit., p. 888), o impulso para formação de metáforas “confunde as rubricas e compartimentos dos conceitos ao introduzir novas transposições, metáforas, metonímias.” (Id., op. cit., p. 887) Nietzsche somente parece poder tematizar esta liberação do intelecto, que, “com satisfação criativa, baralha as metáforas e desloca as pedras demarcatórias da

---

<sup>8</sup> A tese de uma alegada “socialidade da razão” (PINKARD, 1994) em curso na *Fenomenologia* consiste numa “teoria normativa do agir racional de indivíduos ocupando posições no interior de um “espaço social” compartilhado e governado por regras” (REDDING, 2007, p.14), uma forte vinculação entre Hegel e a “pragmática linguística” de Wittgenstein.

<sup>9</sup> “A ciência se deixa compreender como continuação refletida da abstração, já inserida de maneira imanente à linguagem; da mesma forma que a arte (...) como desdobramento da formação originária de metáforas ao nível da linguagem já formada.” (Habermas, 1982, p. 517)

abstração” (Id., op. cit., p. 888), na medida em que o intelecto mesmo se apoie nas áridas e convencionadas sedimentações operadas pela linguagem, a fim de reacender a liberdade de seu impulso à formação de metáforas.

Em suma, se Nietzsche parece, por um lado, defender a ideia de uma mediação linguística na emancipação artística do intelecto<sup>10</sup>, o que o teria conduzido já neste texto a uma reflexão mais detida acerca das potencialidades plásticas da linguagem poética; por outro lado, a relação final entre conceito e intuição, entre o esquematismo conceitual e o livre impulso formador de metáforas, é concebida de um modo mais radical: “ele o despedaça (*zerschlägt*), embaralha (...) [e] então revela que não necessita daqueles expedientes da indigência e que agora não é conduzido por conceitos, mas por intuições.” (Id., op. cit., p. 888) Nietzsche não parece, portanto, depositar expectativas teóricas numa estrutura especulativa da linguagem, numa capacidade do meio linguístico de se tensionar entre o conceito e a intuição, defendendo, ao fim e ao cabo, que a experiência singularizada que faz jus à liberdade do impulso metafórico repousa numa base pré-linguística ou, ao menos, refratária ao meio linguístico como tal e, neste sentido, em algo que flerta com o inefável<sup>11</sup>. Mas, se a palavra não possui envergadura tal que possa nos conduzir à experiência intuitiva, já que “nós somente pensamos na forma linguística (*sprachlichen Form*)” e “deixamos de pensar quando não o queremos fazer sob coerção linguística (*in dem sprachlichen Zwange*)”; se aproximações poéticas da palavra tem de ser percebidas como correspondência imperfeita aos estímulos subjetivos originais, é a própria intuição presente (*gegenwärtige Anschauung*) que reclama um estatuto pré-linguístico. Fica difícil rechaçar a respeito dela o estatuto de um

---

<sup>10</sup> “[A]quele enorme entablamento e andaime de conceitos (...) é, para o intelecto tornado livre, apenas um cadafalso e um brinquedo para seus mais audaciosos artifícios” (Id., op. cit., p. 888)

<sup>11</sup> “A partir dessas intuições nenhum caminho regular conduz à terra dos esquemas fantasmagóricos, das abstrações: a palavra não é feita para elas, sendo que o homem emudece quando as vê, ou, então, fala por meio de metáforas nitidamente prold., op. citas e combinações conceituais inauditas, para ao menos corresponder (*entsprechen*) criativamente, mediante o desmantelamento e a ridicularização das antigas limitações conceituais, à poderosa intuição presente.” (Id., op. cit., p. 889)

acesso privado e privilegiado, para além da linguagem pública e do escopo teórico como tal. Como é possível, então, uma teoria acerca da diferenciação entre linguagem e intuição presente? Parece-me que Nietzsche procura neste momento – e mesmo que não o queira – uma compreensão de linguagem passível de ser tensionada entre o conceito e a intuição<sup>12</sup>, uma compreensão que, isomórfica ao próprio *logos*, esteja, ao fim e ao cabo, de acordo com a tese de que “o pensar racional é um interpretar segundo um esquema, do qual nós não conseguimos nos desvencilhar.” (Nietzsche, KSA, 12, p. 194)

As primeiras reflexões de Nietzsche sobre a linguagem permanecem diretas para seu pensamento posterior (Nietzsche, KSA, 5, p. 12), por exemplo, a ideia de que na linguagem natural se sedimentam as próprias estruturas da metafísica – e de que, por conseguinte, uma crítica radical da metafísica adquire, por vezes, a feição de um autodesmascaramento da linguagem. Em “Além de Bem e Mal”, Nietzsche pensa que, “para constituir o alicerce das sublimes e absolutas construções filosóficas que os dogmáticos ergueram”, bastava “talvez algum jogo de palavras, alguma sedução por parte da gramática, ou temerária generalização de fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiado humanos.” (Nietzsche, KSA, 5, p. 12) Nietzsche continua se embasando no desmascaramento da “superstição da alma (...) do sujeito e do eu” (Id., op. cit., p. 12) como proveniente de um “hábito gramatical” (Id., op. cit., p. 31) de considerar, por exemplo, a ação como proveniente do agente. Para Habermas, as tendências delineadas no texto de 1873 conduzem a uma ambiguidade que se aguça na obra dos anos 1880, a saber: um desdobramento quase-biológico da possibilidade, perseguida por Humboldt e pela crítica romântica de Kant com a tese da “concepção transcendental de linguagem” e do “caráter formador do mundo inerente à língua”(Habermas, 2004, p.65), de investigar

---

<sup>12</sup> “Nietzsche sugere (...) uma espécie de dialética negativa, a qual, ao nível da visada científica, implode as categorias da própria ciência e se deixa conduzir pela intuição (...) Nietzsche não faz nenhum uso da possibilidade de justificar, sob este ponto de vista do falar indireto (...) sua teoria do conhecimento.” (Habermas, 1982, p. 518)

epistemologicamente a pré-estruturação linguística das categorias<sup>13</sup>. “Para explicitar a ambiguidade da linguagem quase-biológica, na qual ele indica as condições de surgimento do aparato categorial, Nietzsche teria de ter adentrado a dimensão daquela experiência da consciência, a qual Hegel abriu certa vez (...) Esta autorreflexão da crítica do conhecimento, no entanto, ele não assumiu para si próprio.”(Habermas, 1982, p. 521)

De fato, no marcante aforismo 19 da obra de 1886, o exercício de construir uma fisiologia do querer parte da hipótese de que o querer é algo eminentemente complexo, cuja aparente identidade é resultado de um efeito ficcional da linguagem: a palavra somente “constitui a identidade” e “esconde o preconceito popular que subjugou a cautela sempre inadequada dos filósofos.” (NIETZSCHE, KSA, 5, p. 32) Portanto, poder-se-ia dizer que é uma diretriz relacionada à filosofia da linguagem que conduz Nietzsche à sua reivindicação por um acesso experiencial fisiológico, que faz perceber que as relações de dominação, o jogo de forças, a diferença irreconciliável de elementos, está sempre por trás da produção da identidade, da egoidade, da consciência, da vontade. Estes aparecem, assim, como “estrutura social de muitas almas” (Id., op. cit., p. 34), como amálgama conflituoso de muitos impulsos e afetos. As formações da consciência demandam, como sua base explicativa, uma teoria moral como teoria das “relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno “vida”” (Id., op. cit., p. 34).

Em geral, pode-se dizer que, para Nietzsche, a linguagem natural e seus derivados correspondem em sua estruturação mais geral, enquanto horizonte valorativo de uma forma de vida, não a uma experiência espiritual de mundo desde sempre estruturada linguisticamente, a qual somente dessa maneira poderia ser

---

<sup>13</sup> Léxico e sintaxe de uma língua estruturam um conjunto de categorias e modos de pensar no qual se articula uma compreensão prévia dos conteúdos mundanos disponíveis as falantes, uma visão de mundo (Id., op. cit., p. 65). A partir da conexão indissolúvel entre a estrutura interna de uma língua e a imagem do mundo, a linguagem constitui o mundo em sua estrutura de sentido e estrutura a forma de vida da comunidade linguística, perfazendo, de modo transcendental, um mundo partilhado intersubjetivamente, o pano de fundo não problemático para interpretações possíveis do intramundano (Id., op. cit., p. 73).

acessada e tematizada pela própria psicologia como “*morfologia e teoria da evolução da vontade de poder*” (Id., op. cit., p. 39), mas a uma “*semiótica dos afetos*” (*Zeichensprache der Affekte*) (Id., op. cit., p. 32): “o encanto exercido por determinadas funções gramaticais é, em última instância, o encanto de condições raciais e juízos de valor *fisiológico*.” (Id., op. cit., p. 35) É nesta tese de fundo que Nietzsche, sem passar ainda à questão dos próprios pressupostos da postura teórica que está adotando, funda sua diretriz segundo a qual psicologia da moral como que opera nos interstícios da linguagem, reconstruindo a gênese do dito como contrapartida ao que foi silenciado, lendo assim “a escritura das estrelas como uma linguagem de símiles e signos que permite silenciar muitas coisas” (*die gesammte Sternenschrift nur als eine Gleichniss- und Zeichensprache, mit der sich Vieles verschweigen lässt*) (Id., op. cit., p. 117). Pode-se entender esse movimento primeiramente como a “diferenciação entre vida e pensamento”, antes da qual jaz o poder, que a ambos abrange (Stegmaier, 1994, p. 74). “Nietzsche não os separa conscientemente, mas antes inclui, de maneira que corresponde ao seu programa como um todo, o pensamento na vida, interpretando a vida a partir do pensamento e o pensamento a partir da vida.” (Id., op. cit., p. 74) Este passo, especialmente a abrangência dos termos pelo poder<sup>14</sup>, preside o movimento teórico de um embasamento fisiológico da psicologia moral. Mas, na medida em que isto pode ser reputado a Nietzsche

---

<sup>14</sup> “O caráter indomável do devir não deve mais ser encerrado em conceitos, os quais o tornam invisível. Nietzsche pretende reconhecer o caráter indomável do devir e encontrar conceitos para compreendê-lo, para então repensar o conceito de conceito” (Id., op. cit., p. 72) A crítica nietzschiana da linguagem, sob o imperativo de não domínio sobre o devir, desemboca na tese da fluidez do sentido (Id., op. cit., p. 70-88), marcante para a reflexão metodológica sobre a genealogia (Saar, 2007, p. 97-158) e sobre a qual ela se baseia (Nietzsche, KSA, 5, p. 316), motivada pela ideia da linguagem enquanto baseada em hábitos gramaticais excludentes. A genealogia seria a reversão da ficção gramatical da identidade no âmbito da investigação histórica. Visualiza-se a síntese como ainda relativamente dissociável, de maneira a acessar o reordenamento dos elementos da mesma no caso singular e, por conseguinte, na supressão ou subordinação de diversos elementos em favor de um predominante. “Todos os conceitos em que um processo inteiro se condensa semioticamente (*semiotisch*) se subtraem à definição; definível é apenas aquilo que não tem história.” (Id., op. cit., p. 317).

como uma não elucidação do acesso privilegiado ao fluxo vital que sustenta sua postura teórica, uma “ruptura entre linguagem e vida” (Houlgate, 1986, p. 52) seria justamente o fio condutor de uma crítica proveniente da operacionalização, pela hermenêutica filosófica, da concepção hegeliana de “sentença especulativa”<sup>15</sup>. Vejamos como os “leitores dialéticos” de Nietzsche vão preservar sua crítica à metafísica, sua crítica linguística ao *logos identitário*, conferindo ênfase, contudo, à estrutura dialética da linguagem. Em minha opinião, isso se dá por uma assimilação do viés nietzschiano a uma noção de experiência pensada sob a influência da *Fenomenologia do Espírito*.

**“A dialética revela toda imagem como uma forma de escrita”: de Nietzsche a Adorno.** Num contexto voltado à filosofia da história, Adorno fez uma célebre apreciação de Kant<sup>16</sup>. A ideia de que a tensão entre o “reflexionante” e o “determinante”, entre a “imagem” e “signo”, perfaz “uma dialética do esclarecimento que o dialético por excelência, Hegel, não percebe” (Id. op.cit, p. 227), pode servir de base para a visualização da maneira como as correntes dialética e hermenêutica procuram, retomando inspirações hegelianas, desdobrar, do ponto de vista de uma concepção de linguagem, aquela tensão percebida por Nietzsche entre “conceito” e “intuição”, e operacionalizada numa crítica da racionalidade ocidental pela via da filosofia da linguagem. Ainda no prefácio de 1944 da *Dialética do Esclarecimento*, em tocante proximidade a Nietzsche<sup>17</sup> e

---

<sup>15</sup> “O único meio de criticar Nietzsche é, por conseguinte, mostrar que sua subordinação de linguagem e razão à experiência e a vida jaz, ela própria, em pressuposições conceituais questionáveis que são retiradas da linguagem pública que ele repudia.” (Id., op. cit., p. 52)

<sup>16</sup> “A incomparável grandeza de Kant comprovou-se também nisso, de que manteve com firmeza a unidade da natureza mesmo no seu uso contraditório, o dominador da natureza (...) e o da faculdade do juízo, que se achega reconciliadora à natureza.” (Adorno, 1995, p. 227)

<sup>17</sup> Tal como Nietzsche em 1873, os autores associam fortemente a linguagem à (re)produção simbólica da dominação social. Retomando os temas nietzschianos a partir de Marx, tematizam a conexão entre linguagem e sedimentação da dominação como divisão social do trabalho. A história da linguagem corresponde ao processo pelo qual os símbolos assumem a expressão do fetiche, a coagulação

Gadamer<sup>18</sup>, os autores conectam o programa de autocrítica do esclarecimento, a reversão da “infatigável autodestruição do esclarecimento” (Adorno; Horkheimer, 1988, p. 11), à relação entre linguagem<sup>19</sup>, dialética e crítica<sup>20</sup> adensada ao longo do primeiro ensaio.

---

dos processos naturais recorrentes em termos do ritmo de trabalho dos homens submetidos. O fetiche da repetição da natureza acaba por se mostrar como permanência, representada pelos símbolos, da coerção social. Trata-se, portanto, a despeito de sua influência decisivamente nietzschiana, de uma versão materialista da história dos “conceitos universais”. Assim, o processo pelo qual os símbolos assumem a expressão do fetiche produz, por meio de um compartilhamento social das formas de pensamento, a normatização da divisão de trabalho e, por conseguinte, a ativação da razão social como execução do particular (Adorno; Horkheimer, 1988, p. 35).

<sup>18</sup> Ao contrário de Nietzsche – e como sustenta Habermas –, os autores são mais conscientes do déficit em termos de “fundamentos normativos da crítica”: por um lado, “não podiam esperar mais nada da força libertadora do conceito” (Habermas, 2002, P. 154); mas por outro lado, “levados pela noção benjaminiana de esperança dos desesperados (...) não querem abandonar o trabalho do conceito, tornando-o paradoxal.” (Id. op.cit, p. 154) Frente a Nietzsche, os autores anunciam a ideia de que, em meio a uma história materialista que denuncia a sedimentação linguística da divisão de trabalho e da dominação, por um lado, e a construção linguística das formas de pensamento socialmente compartilhadas e instituídas, a crítica e a racionalidade dialética tem de se beneficiar dos potenciais ínsitos à própria linguagem, ao menos como visualização dos potenciais para expressão do impotente (Adorno; Horkheimer, 1988, p. 35). Assim, tal como Gadamer, entendem o projeto de uma crítica da ideologia fortemente atrelado aos potenciais críticos inerentes à própria linguagem. “É evidente que a linguagem conduz a vida de suas tensões no antagonismo entre convenção e insurreição revolucionária.” (Gadamer, 1999b, p. 222/223)

<sup>19</sup> “A tentativa de pôr a nu semelhante depravação tem de recusar lealdade às convenções linguísticas e conceituais em vigor.” (Id. op.cit, p. 12) Eis por que a concretização da autocrítica do pensamento esclarecido tem como condição fundamental a visualização teórica de uma ruptura a ser tematizada no quadro mais geral de uma reflexão sobre a natureza e os potenciais críticos da linguagem. Por conseguinte, parece que os autores pretendem, ao menos em parte, resgatar em termos de uma reflexão instigante e inovadora sobre a linguagem a promissória que compreendem como uma *petitioprincipii* (Id. op.cit, p. 13) – a vinculação interna entre esclarecimento e crítica –, restituindo ao “conceito positivo do esclarecimento” (Id. op.cit, p. 15) seu “caráter superador” (Id. op.cit, p. 13).

<sup>20</sup> Habermas procura visualizar aquela especificidade da *Dialética do Esclarecimento* frente à atualização pós-estruturalista de Nietzsche, a tematização do “trabalho paradoxal do conceito” (Habermas, 2001, 154), sobretudo no âmbito

“Nietzsche, diz Adorno, conhecia como poucos desde Hegel a dialética do esclarecimento.” (Adorno; Horkheimer, 1988, p. 53) O momento nietzschiano da *Dialética do Esclarecimento* é bastante famoso. O esclarecimento se defende da imaginação mítica radicalizando seu “princípio da imanência, a explicação de todo acontecimento como repetição” (Id. op.cit, p. 26). Elimina o incomensurável, dissolve as qualidades específicas pelo pensamento e força os homens à real conformidade. Enquanto “triunfo da igualdade repressiva” (Id. op.cit, p. 27), o esclarecimento se desenvolve em paralelo com a “unidade da coletividade manipulada” (Id. op.cit, p. 27), a qual consiste na “negação de cada indivíduo” (Id. op.cit, p. 27). É em virtude disso que a concepção puramente formal da linguagem, a filosofia da “forma linguística” (Id. op.cit, p. 27) – desenvolvida, paralelamente à lógica formal e, sobretudo, de Leibniz a Russell e Wittgenstein – consoma o desaparecimento das diferenciações ainda presentes no mundo da magia, das relações de múltipla afinidade entre os entes, reprimindo as relações conteudísticas e contextuais em favor da primazia da relação intencional, mentalista e referencialista entre o sujeito doador de sentido e o portador ocasional do significado. Na magia a imagem é ligada à coisa pela semelhança, pelo parentesco, o qual é sedimentado como nome. Por conseguinte, na magia há sempre mais no nome do que simplesmente a “forma da coisa”. O nome traz ainda a viva lembrança da mesma. “Como a ciência, a magia visa fins, mas ela os persegue pela mimese, não pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto.” (Id. op.cit, p. 25) Eis aí, portanto, o ponto de partida de uma concepção de linguagem que, refratária ao caráter identitário de um esclarecimento incapaz de acolher “dentro de si a reflexão sobre seu elemento regressivo” (Id. op.cit, p. 13), define o programa de conectar a mimese com a crítica, em vista do fato de que a desconexão esclarecida entre o signo e a imagem fez com que “os pensamentos se tornassem autônomos em face dos objetos” (Id. op.cit, p. 25).

---

da filosofia da linguagem, isto é, no que concerne ao “*medium* da exposição” (Id. op.cit, p.164), aos recursos para tematização das bases normativas da crítica.

De fato, ao sugerirem, partindo da tese hegeliana<sup>21</sup> acerca de um “entrelaçamento entre racionalidade e realidade social” (Adorno; Horkheimer, 1988, p. 15), que, para que o esclarecimento tenha podido se aguçar, fora necessário que o mito se tornasse uma “totalidade desenvolvida linguisticamente” (Id. op.cit, p. 25), os autores estão defendendo que a linguagem é o meio termo, o nexó intermediário, a mediação entre mito e esclarecimento e que, por conseguinte, permite religar – sem os identificar ou diferenciar cabalmente – crítica e mimese, conceito e intuição, signo e imagem<sup>22</sup>. “A separação do signo e da imagem é inevitável. Contudo, se ela é, uma vez mais, hipostasiada numa atitude ao mesmo tempo inconsciente e autocomplacente, então cada um dos dois princípios isolados tende para a destruição da verdade.” (Adorno; Horkheimer, 1988, p. 30)

A *Dialética do Esclarecimento* compreende o desprendimento em relação aos poderes míticos como “transformação e *diferenciação dos conceitos básicos* (...) nos quais une categorialmente aquilo que a compreensão moderna do mundo não pode mais juntar.” (Habermas, 2001, p. 164) No caso mais específico da formação da linguagem, o processo de desprendimento em relação à “sedução” mítica, cuja imagem permanece embebida na realidade, pode ser considerado como o processo pelo qual a linguagem vai paulatinamente se separando da

---

<sup>21</sup> Acerca da proveniência hegeliana dessa orientação na teoria crítica, Honneth menciona que “[os teóricos críticos] sustentam uma conexão interna entre as relações patológicas e a condição da racionalidade social (...) A tese de que as patologias sociais devem ser entendidas como resultado da racionalidade deficiente é tributária basicamente da filosofia política de Hegel.” (Honneth, 2008, p. 393)

<sup>22</sup> Esta tese me parece compatível com a compreensão apresentada por Habermas sobre a relação entre a crítica da razão instrumental e a experiência da comunicação perturbada (Habermas, 2012, p.672). Nestes termos, revela-se, como própria condição da mimese enquanto sugestão acerca de um contexto vital violado, a ideia normativa de uma “intersubjetividade incólume” (Id. op.cit, p. 672), de uma “intersubjetividade sem violência” (Id. op.cit, p. 672). “As estruturas de uma razão, a que Adorno apenas alude, só estarão acessíveis à análise quando as ideias de conciliação e liberdade puderem ser decifradas como códigos de uma forma utópica de intersubjetividade (seja ela qual for) que possibilite tanto um entendimento entre os indivíduos no trato entre si, sem coerções, quanto a identidade de um indivíduo apto a manter entendimento consigo mesmo, também sem coerções – socialização sem repressão.” (Id. op.cit, p. 674)

realidade, pelo qual o signo convencional vai se apartando do conteúdo semântico<sup>23</sup>: o esclarecimento introduz na linguagem, enquanto meio de reprodução cultural, a diferenciação entre o signo e a imagem<sup>24</sup>.

Os autores chamam de “mana” o fundo desconhecido, indeterminado, indiferenciado e estranho das coisas, aquilo que nos cultos, transcendendo a experiência como unidade imediata de substância espiritual e substância material, animado e inanimado, é sentido, frente ao elemento individual bem delineado, como o emaranhado da natureza. “O grito de terror com que é vivido o insólito se torna seu nome.” (Adorno; Horkheimer, 1988, p. 29) Deste terror diante do “eco da real supremacia da natureza” (Id. op.cit, p. 29) se origina, como forma de aplacar o medo, a duplicação da natureza em uno e múltiplo, a qual torna possível o mito e a ciência em suas pretensões de explicativas. No pré-animismo do mana, do fundo opaco diante do qual o indivíduo se separa com um grito de terror, está sendo preparada a distinção entre sujeito e objeto: no emaranhado da natureza prévio à fixação da transcendência e da sacralidade com o nome, temos a fonte comum da linguagem e do pensamento dialético. É o mana que é acessado pelo pensamento na alegoria, quando a “linguagem exprime a contradição de que uma coisa seria ao mesmo tempo ela mesma e outra coisa diferente dela, idêntica e não-idêntica.” (Id. op.cit, p. 29) É claro que o grito pode ser coagulado no simples nome, em simples tautologia, mas o nome que acessa a coisa no seu fundo opaco e indiferenciado é expressão do mana<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> A “desmitologização rompe o encanto que, *para nós*, aparece como confusão entre natureza e cultura. O processo de esclarecimento conduz à dessocialização da natureza e à desnaturalização do mundo humano” (Habermas, 2001, p. 164)

<sup>24</sup> Eis por que a revisão conceitual é algo que o mundo esclarecido pode suportar e que ele próprio, na verdade, do ponto de vista da objetivação do incremento nas forças produtivas (Habermas, 1999, p. 94/95), reivindica; ao passo que pode comprometer, no mundo mítico, a integridade da própria imagem de mundo.

<sup>25</sup> “Através da divindade, a linguagem passa da tautologia à linguagem. O conceito, que se costuma definir como a unidade característica do que está nele subsumido, já era desde o início o produto do pensamento dialético, no qual cada coisa só é o que ela é tornando-se aquilo que ela não é. Eis aí a forma primitiva da determinação objetivadora na qual se separavam o conceito e a coisa (...). Mas essa

Portanto, para Adorno e Horkheimer, apenas a linguagem em sua envergadura dialética, capaz de se tensionar entre o idêntico e o não-idêntico preservando-lhes a autonomia, é a visualização conceitual do fundo opaco das coisas, bem como do processo de diferenciação de nome e coisa, de uno e múltiplo, de sujeito e objeto. A linguagem em sua significação dialética resgata a sacralidade e a divindade da natureza, mas não ao modo impotente pelo qual o faz a magia mimética, a qual, diante do estranho e ameaçador, profere o grito de terror sedimentado como o nome da coisa, estabelecendo, no limite, as condições do positivismo contemporâneo: o nominalismo e o atomismo. A coagulação do grito de terror num nome, no nome da coisa, tem, assim como o esclarecimento, o ímpeto de afugentar o desconhecido, o emaranhado fundo opaco de onde provém o individuado. No nominalismo, marcado pela cisão entre pensamento e coisa, pelo “esquecimento” da gênese dialética do conceito, encontra-se, por conseguinte, a dialética em seu momento de impotência.

No ritual, ainda embebido na postura mágica, evidencia-se o caráter específico do simbólico, sustentado sobre uma identidade, uma coincidência, uma comensurabilidade de signo e imagem, pelo fato de que a palavra exerce também a função de imagem (Adorno; Horkheimer, 1988, 30). Esse ser-um de palavra/signo e imagem responde pelas principais características do simbólico: inexauribilidade, renovação infinita, permanência do significado, o fato de que a individualização da palavra não esgota o poder universal do qual ele emana. Sendo assim, do ponto de vista de uma teoria da linguagem, o esclarecimento pode ser compreendido como um processo pelo qual a separação entre ciência e poesia/arte<sup>26</sup> vai se reproduzindo dentro do meio linguístico que é a palavra. Por um lado, é como palavra destituída de imagem, como signo, que a palavra é apoderada pela ciência. Por outro lado, a palavra é,

---

dialética permanece impotente na medida em que se desenvolve a partir do grito de terror que é a própria duplicação, a tautologia do terror.” (Id. op.cit, p. 29)

<sup>26</sup> Os autores identificam um irônico desdobramento para esta tensão: a antítese entre arte e ciência se desenvolve num sentido em que a própria radicalização polarizada destas tendências conduz ao aparecimento, em cada um dos lados, da tendência contrária, de forma não mediada e, por conseguinte, arbitrária (Id. op.cit, p. 30).

enquanto imagem, enquanto som, apoderada por diferentes artes, mas, enquanto o que lhe foi deixado pela subtração do signo nada mais é do que a multiplicidade caótica, a palavra jamais pode se reconstituir, pela sinestesia, como arte total<sup>27</sup>. Finalmente, a separação entre arte e ciência, potencializada pela separação entre signo e imagem dentro do meio linguístico, manifesta-se “epistemologicamente” como abismo entre a intuição e conceito, cuja reunificação tem funcionado como motivação mais fundamental da filosofia ocidental, a qual se desenvolve sob o império do conceito e da subordinação da intuição a ele.

A forma pela qual imagem e signo se relacionam na arte autêntica<sup>28</sup> corresponde, entretanto, ao “movimento do próprio pensamento”, na acepção dada por Hegel: qualquer discernimento já contém o discernimento de sua distância à verdade, o que faz de toda apologia imediatamente uma hipocrisia (Id. op.cit, p. 33). Diante da radicalização do esclarecimento como filosofia nominalista da linguagem, que tende a tratar todo nome próprio como nome genérico, rompendo o liame entre o nome e o ser, os autores apelam à inspiração proveniente da mística judaica, a qual mantém incólume, em sua específica proibição de se pronunciar o nome de Deus, o liame entre nome e ser, isto é, a magia pela qual o nome da coisa a evoca, pela qual é linguagem e, ao mesmo tempo, algo outro. Tal proibição traz embutida a ideia de evitar o risco de

---

<sup>27</sup> “Enquanto signo, a linguagem deve resignar-se ao cálculo; para conhecer a natureza, deve renunciar à pretensão de ser semelhante a ela. Enquanto imagem deve resignar-se à cópia; para ser totalmente natureza deve renunciar à pretensão de conhecê-la.” (Id. op.cit, p. 30)

<sup>28</sup> A força assimiladora da intuição ainda é preservada na arte, a qual “ainda tem em comum com a magia o fato de estabelecer um domínio próprio, fechado em si mesmo e arrebatado ao contexto da vida profana.” (Id. op.cit, p. 32) Eis por que a renúncia a agir se converte na contraposição entre a imagem pura e a realidade mesma, cujos elementos, contudo, a arte, devido à sua capacidade de se tensionar dialeticamente, acaba por suspender (*aufheben*). Esta tensão, a qual acaba por livrar a arte da maldição do isolamento imagético em relação à realidade prática, compõe o verdadeiro sentido da obra de arte: “ser aquilo em que se converteu, na magia do primitivo, o novo e terrível: a manifestação do todo no particular. Na obra de arte volta sempre a se realizar a duplicação pela qual a coisa se manifestava como algo de espiritual, como exteriorização do mana. É isto que constitui sua aura. Enquanto expressão da totalidade, a arte reclama a dignidade do absoluto” (Id. op.cit, p. 32).

invocar o falso como verdadeiro, o finito como infinito, preservando assim a esperança pela verdade. Isto faz com que se vincule o conhecimento à denúncia da ilusão, insuflando a transcendência no reconhecimento da insuficiência de toda tentativa palpável<sup>29</sup>. Isto sugere uma forte aproximação com o conceito hegeliano de “negação determinada”, a qual auxilia a entrever como o resplendor da imagem é preservado, em seu direito de autonomia, na execução fiel de sua proibição, isto é, na proibição consciente de acesso conceitual ou nominalista à sua riqueza. Isto nos conduz a uma concepção dialética da linguagem como excedendo o simples sistema de signos<sup>30</sup>.

**Dialética e o Inacabamento do Sentido Poético: de Hegel a Gadamer.** Em sua crítica à posição ingênua da metafísica anterior a Hume (Hegel, 1970, 8, 96), Hegel sugere que ela padece da insuficiência de considerar os predicados numa relação fundamental de exterioridade uns para com os outros, e com o próprio “sujeito”. Sem deixar “o objeto determinar-se livremente a partir de si mesmo, pressupondo-o já pronto” (Id., op. cit., p. 97), esse *essencialismo estático* não alcança a consciência nem mesmo de que “a forma da proposição (*die Form des Satzes*), ou mais precisamente a do juízo

---

<sup>29</sup> Não se trata, portanto, de “negação abstrata”, tal como no budismo e no panteísmo, com sua compartilhada contestação indiferenciada de tudo que é positivo, a qual se converte na fórmula estereotipada da nulidade, da grande recusa (e não proibição) em dar nomes ao absoluto. Servir-se da negação abstrata de toda transcendência é produzir formas autocomplacentes de saber, isto é, transfigurações imediatas da negatividade em redenção que, como tais, tornam-se formas falsas da resistência à impostura (Id. op.cit, p. 36/37).

<sup>30</sup> “Semelhante execução, “negação determinada”, não está imunizada pela soberania do conceito abstrato contra a intuição sedutora, como o está o ceticismo para o qual são nulos tanto o falso quanto o verdadeiro. A negação determinada rejeita as representações imperfeitas do absoluto, os ídolos, mas não como o rigorismo, opondo-lhes a ideia que não podem satisfazer. A dialética revela, ao contrário, toda imagem como uma forma de escrita. Ela ensina a ler em seus traços a confissão de sua falsidade, confissão essa que a priva de seu poder e o transfere para a verdade. Deste modo, a linguagem torna-se mais que um simples sistema de signos. Com o conceito da negação determinada, Hegel destacou um elemento que distingue o esclarecimento da desagregação positivista à qual ele o atribui.” (Id. op.cit, p. 36/37)

(*Urteil*), é imprópria para exprimir (*ausdrücken*) o concreto – e o verdadeiro é concreto – e o especulativo: o juízo (*Urteil*) é, por sua forma, unilateral; e, nessa medida, é falso.” (Id., op. cit., p. 97)

Hegel tangencia aqui a ideia, indicada na *Fenomenologia*, da contraposição entre a noção apofântica da proposição e sua estrutura propriamente especulativa, o “conflito da forma de uma proposição em geral e da unidade do conceito que a destrói” (HEGEL, 1970, 3, p. 58). Tal doutrina é uma crítica à unilateralidade do *λογος αποφαντικός* e, neste sentido, o acesso a uma forma menos unilateral de racionalidade: “apenas aquela exposição filosófica lograria ser plástica [, a saber]: a que exclúisse estritamente a forma da relação costumeira das partes da proposição.”(Id., op. cit., p. 59) Em sua relação com a doutrina da predicação proveniente da lógica tradicional, tal doutrina pode ser interpretada como um ataque à pressuposição ingênua de um *essencialismo estático*, conduzindo à ideia de que a verdadeira natureza do sujeito não pode ser pressuposta como apoio fixo ao qual são acrescentadas determinações extrínsecas, mas se mostra apenas no movimento pelo qual o sujeito se torna o próprio conteúdo da determinação<sup>31</sup>. Este *essencialismo dinâmico* (Houlgate, 1986, p. 148-156) – intimamente vinculado à célebre fórmula segundo a qual “o verdadeiro é o delírio báquico (*bacchantischer Taumel*), onde não há membro que não esteja ébrio” (Hegel, 1970, 3, p. 45) – que abrange tanto a diferença quanto a identidade entre sujeito e predicado<sup>32</sup>, tem severas consequências para uma consideração da linguagem.

“É verdade que (...) a dialética de Hegel se guia de fato pelo espírito especulativo da linguagem.” (Gadamer, 1999a, p. 679) Ao destituir a doutrina tradicional da predicação de sua prerrogativa na exposição do conteúdo, a filosofia especulativa incumbe a linguagem como tal – não apenas seu refinamento lógico-formal, mas o próprio desdobramento linguístico do pensamento

---

<sup>31</sup> “[U]ma vez que o predicado é ele mesmo exprimido como um sujeito, enquanto o ser, enquanto a *essência*, a qual esgota a natureza do sujeito, o pensar encontra o sujeito imediatamente no predicado.” (Id., op. cit., p. 58)

<sup>32</sup> “na proposição filosófica, a identidade do sujeito e do predicado não pode aniquilar a diferença dos mesmos, a qual exprime a forma da proposição. Antes, a identidade deles deve surgir como uma harmonia.” (Id., op. cit., p. 58)

especulativo – da tarefa de constituir o meio em que a “*identidade das determinações diferentes*” (Hegel, 1970, 8, p. 176), o especulativo como tal, pode vir à tona. “Enquanto cada lado desta identidade pode e, de fato, tem de ser determinado em abstração do outro, é apenas pela captação de seu retorno à unidade que nós realmente entendemos a natureza da linguagem. Esta unidade é articulada na análise hegeliana da “sentença especulativa.” (Vernon, 2007, p. 117) Trata-se aqui da mútua implicação entre pensamento especulativo e linguagem<sup>33</sup>, ou seja, a ideia da própria linguagem como meio de expressão de tudo o que, no jargão hegeliano, mereça o nome de pensamento, em sentido amplo ou restrito<sup>34</sup>.

A “dialética da certeza sensível” (Hegel, 1970, 3, p. 87) é um momento paradigmático para se compreender a relação entre experiência consciente e a linguagem<sup>35</sup>. Em sua forma mais radical, a certeza sensível ergue a pretensão “eu sou puro intuir” (Id., op. cit., p. 87). É claro que, no itinerário de figuras da consciência, o resultado imediato dessa experiência<sup>36</sup> é a percepção da coisa pela

---

<sup>33</sup> Esta aproximação suscita a difícil questão de como a linguagem pode abrigar a estrutura pura da “forma infinita” e a própria historicidade. “Forma e conteúdo linguísticos (...) se pressupõem reciprocamente e se fundam um ao outro. Nós podemos, então, definir a linguagem como a identidade-na-diferença da forma gramatical universal e do conteúdo lexical particular.” (Id., op. cit., p. 116)

<sup>34</sup> E, para Hegel, não há aqui nada que deva ser lamentado, pois: “é ridículo considerar o estar-vinculado do pensamento à palavra como uma falha do primeiro ou como uma lástima (...) A palavra fornece aos pensamentos, por conseguinte, seu ser-á mais digno e verdadeiro (...) Assim como o verdadeiro *pensamento* é a *coisa*, da mesma forma também [verdadeira é] a *palavra*, quando ela é utilizada (*gebraucht*) pelo pensamento verdadeiro. Por isso, quando a inteligência se preenche com a palavra, acolhe dentro de si a natureza da coisa (*Sache*).” (HEGEL, 1970, 8, p. 279)

<sup>35</sup> “Linguagem” entendida no bojo de uma teoria geral da “mediação” (*Vermittlung*) enquanto “passagem” (*Übergang*) de “palavras que só exprimem (*ausdrücken*) a intuição como algo imediato, mesmo que seja somente passagem para outra proposição” (Id., op. cit., p. 24).

<sup>36</sup> A certeza sensível é a “história de sua experiência” (Id., op. cit., p. 89), a saber: aqueles que defendem qualquer forma autossuficiente de conhecimento imediato, sobre “coisas efetivas, absolutamente singulares, totalmente pessoais e individuais (...) não dizem aquilo que visam. Se eles efetivamente quisessem dizer este pedaço de papel, o qual visam – e eles queriam dizê-lo – então isso é impossível, pois o isto sensível, que é visado, é inalcançável à linguagem, a qual pertence à

mediação da propriedade (*Eigenschaft*) (Id., op. cit., p. 93). Mas na “experiência da certeza sensível” (Id., op. cit., p. 87) se insinua, sobretudo para o “nós fenomenológico”, “o falar, que tem uma natureza divina” (Id., op. cit., p. 91). Sendo assim, a experiência da pretensão do puro intuir é a mediação linguística, em sua acepção mais geral.

A compreensão da linguagem como *das Werk des Gedankens*<sup>37</sup>, permanente tensão entre universal e singular, é vital para se compreender a reabilitação hermenêutica feita por Gadamer, a partir de ressalvas nietzschianas e heideggerianas<sup>38</sup>, da noção hegeliana de “sentença especulativa”<sup>39</sup>. Se todo processo de

---

consciência, àquilo / [que é] em si universal (...) eles dizem delas somente o universal. Por conseguinte, aquilo que é denominado inexprimível (*das Unausprechliche*) nada mais é do que o não-verdadeiro, não-racional, simplesmente visado.” (Id., op. cit., p. 90/91)

<sup>37</sup> “Na medida em que a *língua* é a obra do pensamento (*das Werk des Gedankens*), também nela nada se pode dizer que não seja universal. O que eu apenas *viso* (*meine*) é *meu* (*mein*), pertence-me enquanto a este indivíduo particular; mas, se a linguagem só expressa o universal, eu não posso dizer o que apenas *viso*.” (Hegel, 1970, 8, p. 70)

<sup>38</sup> Refiro-me aqui, pelo lado nietzschiano dessas ressalvas, à preservação do inacabamento do sentido poético, da imagem, da intuição; pelo lado heideggeriano das ressalvas, refiro-me à percepção da tensão entre identidade e diferença à luz de uma radicalização ontológica da noção hermenêutica de imagem linguística do mundo.

<sup>39</sup> Refiro aqui a uma bela análise da relação entre Hegel e a hermenêutica filosófica através de uma filosofia da linguagem pensada através da “sentença especulativa” (Vernon, 2007, p. 118 e seg), e também a uma percepção da importância da “sentença especulativa” para a filosofia da linguagem em Hegel (Houlgate, 1986, p. 115 e seg.) Tal estrutura especulativa do meio linguístico, uma estrutura ontológica universal que preside a constituição fundamental de tudo aquilo a que a compreensão pode se voltar, conduz à ideia de que “ser que pode ser compreendido é linguagem” (Gadamer, 1999a, p. 612). Há que se considerar aqui a amplitude, significado e importância do *hermeneutic turn*, bem como da virada linguística na própria hermenêutica (Rohden, 2005, p. 64-75) (Lafont, 1999, p. 55 e seg). Esta “virada hermenêutica da ontologia”, embasada no modo especulativo da linguagem em seu significado ontológico universal (Gadamer, 1999a, p. 613) e na tese de que a constituição especulativa do ser que subjaz à hermenêutica tem a mesma amplitude universal que a razão e a linguagem (Gadamer, 1999a, p. 615), faz da linguagem não só “*Medium* da experiência hermenêutica” (Gadamer, 1999a, p. 497), mas também – e por isso mesmo – a própria estruturação da experiência do mundo (Gadamer, 1999a, p. 589). A “sentença especulativa” não é o único

compreensão consiste num acontecimento de linguagem semelhante “àquele diálogo interno da alma consigo mesma”<sup>40</sup>, também fenômenos “privativos” são acontecimentos de linguagem (Gadamer 1999b, p. 217). É constitutiva da vida da linguagem a tensão entre o convencionalismo e a individualização (Id., op. cit, p. 208), entre o universal e o singular, uma tensão que eclode em toda a sua liberdade no uso poético (Id., op. cit, p. 208). Antecipando textos mais recentes (Lawn, 2004, p. 125-131), Gadamer sustenta aqui o uso poético da linguagem como caso paradigmático ao qual a hermenêutica deve, em sua crítica à objetivação semântica da linguagem, voltar-se, às “formas em que o dizer movimenta-se para trás de si mesmo”: “o dizer implica sempre um sentido implícito que só exerce sua função de sentido permanecendo como pano de fundo” (Gadamer, 1999b, p. 210).

Gadamer parece acatar todas as suas observações críticas nietzschianas, isentando, entretanto, a vitalidade inacabada da própria linguagem de tais críticas. Para além de sua significação puramente instrumental, reificada, objetificada, favorecida no

---

tópico do pensamento hegeliano que influencia a hermenêutica filosófica, a qual absorve também o conceito hegeliano de experiência (Rohden, 2005, p. 83-93).

<sup>40</sup> Hegel e Gadamer mantém uma relação íntima com o *Sofista* de Platão, sobretudo com: (1) suas tendências intersubjetivistas. “Pensamento (διανοια) e discurso (λογος) são, pois, a mesma coisa, salvo que é ao diálogo (διαλογος) interior e silencioso da alma consigo mesma que chamamos pensamento.”(Platão, 1995, p. 263e) (Gadamer, 1999b, p. 180); (2) o caráter refratário às tendências esotéricas ocasionadas pela indizibilidade. No *Sofista*, o Estrangeiro tende a considerar o caráter místico e esotérico do discurso sobre o ser como produzindo indizibilidade (incomunicabilidade) e ensejo a experiências iniciáticas (Platão, 1995, p. 243b-c). Também Hegel pretende que sua dialética especulativa disponha racionalmente o místico e o esotérico, rebaixando-o ao simples ponto de vista do entendimento (Hegel, 1970, 7, p. 307) (Hegel, 1970, 8, p. 226 e 279). Neste sentido, a dialética do ser e do nada, que resulta no devir e no ser determinado, seria uma resolução da dialética da indizibilidade. O nada como indizível (*dasUnsbagbare, die bloÙe Meinung*) (Id., op. cit., p. 187) ameaçaria o discurso sobre o que é: a mediação, o nexa inferencial, presidiria, como autonegação do indeterminado, a possibilidade da predicação; e (3) o contextualismo. (Platão, 1995, p. 261e e 267a/b) “É que, desde esse momento, ele nos dá alguma indicação relativa a coisas (...) não se limitando a nomear, mas permitindo-nos ver que algo aconteceu, entrelaçando verbos e nomes. Assim, dissemos que ele discorre, e não somente nomeia, e a este entrelaçamento (εφθεγγαμενα), demos o nome de discurso (λογος).” (Id. op. cit., p. 262d).

ocidente (Id., op. cit, p. 174-176), a linguagem tem, para a hermenêutica, especificidades constitutivas. Primeiramente, o “esquecimento essencial de si mesmo que advém à linguagem”, em virtude do que o “fenômeno da linguagem é tão enigmático, atrativo e fugidio” (Id., op. cit, p. 233), de maneira que sua concretização efetiva “faz com ela desapareça detrás daquilo que nela se diz” (Id., op. cit, p. 178/179). Em segundo lugar – e de maneira fortemente vinculada ao caráter tanto mais inconsciente quanto mais vivo o ato de linguagem –, está a dimensão primordialmente espiritual, supraindividual da linguagem falada, sua realidade dinâmica, dialógica e lúdica, que provoca, frente à aparência de disponibilidade e controle por parte da consciência individual, a “saída extática de si próprio para um nexos dinâmico que desenvolve sua própria dinâmica” (Id., op. cit, p. 180). Sob seu terceiro aspecto específico e que excede o significado puramente instrumental, a linguagem põe em xeque, com sua onibrangência, a inefabilidade. “A *negação* da linguagem testemunha sua *capacidade* de buscar expressão para *tudo*.” (Id., op. cit, p. 217) Por mais inacabado que seja o diálogo, a linguagem sempre denuncia, em seu “mover-se para trás de si mesma”, paradigmaticamente na poética, a tensão entre o dito e o não-dito como forjadora do sentido inacabado<sup>41</sup>.

Uma maneira de perceber como a hermenêutica de Gadamer procura fazer frente à reificação e à instrumentalização da linguagem, é considerar sua diferenciação entre enunciado e enunciação (Id., op. cit, p. 226), entre enunciado proposicional e a “dialética da palavra”, sua envergadura entre uno e múltiplo (Gadamer, 1999a, p. 664). Por meio dessa, Gadamer pretende fazer retroceder a opção decisiva do ocidente pelo *logos apophantikos*, a linguagem considerada na pura imanência do dizer, do “mostrar-se do que foi dito” (Gadamer, 1999b, p. 227). Como resultado, tem-se

---

<sup>41</sup> Para uma boa sinopse: “em todos os nossos pensamentos e conhecimentos sempre já fomos precedidos pela interpretação do mundo feita na linguagem (...) a linguagem representa o verdadeiro vestígio de nossa finitude. A linguagem sempre já nos ultrapassou. O parâmetro para medir seu ser não é a consciência do indivíduo. Não existe consciência individual que pudesse conter sua linguagem. Mas como existe então a linguagem ? Com certeza não sem a consciência individual. Mas também não na mera reunião de muitas consciências individuais.” (Id., op. cit, p. 178)

que a visão holística ou hermenêutica da linguagem não se reduz a um contextualismo da palavra (Id., op. cit, p. 232), não se reduz a conceber “o fenômeno da linguagem a partir do enunciado isolado, mas a partir da totalidade de nosso comportamento no mundo, o qual é por sua vez também uma vida em diálogo.” (Id., op. cit, p. 224) Para Gadamer, a autoproteção da linguagem frente à força corrosiva da reflexão, o auto-esquecimento que impele o falar para além do enunciado isolado em direção ao inconsciente, “a unidade vital da linguagem”, “aparece claramente, sobretudo, no uso poético da linguagem.” (Id., op. cit, p. 233)

Nos últimos capítulos de *Verdade e Método*, Gadamer retoma inspirações fundamentais da dialética especulativa de Hegel para tornar mais explícito o caráter anti-subjetivista da experiência hermenêutica estruturada linguisticamente<sup>42</sup>. “Esta dialética não é, pois, um fazer *externo* de um pensar subjetivo, mas a *alma própria* do conteúdo (...) o pensar enquanto subjetivo apenas olha, sem adicionar ingrediente algum de sua parte (...) a ciência tem somente a tarefa de trazer à consciência esse trabalho próprio da razão da coisa.” (Hegel, 1970, 7, p. 84) Certamente, Gadamer tende a concordar de um modo geral com Hegel na ideia implícita, vista acima, de que “a verdade da tradição é como o presente que está imediatamente aberto aos sentidos (...) [mas] o modo de ser da tradição não é imediatamente sensível. Ele é linguagem.” (Gadamer 1999a, p. 671) Mas, garante Gadamer, se a experiência hermenêutica tem, por um lado, sua própria dialética enquanto “um fazer da própria coisa”, na medida em que “o desenvolvimento do todo do sentido a que está orientada a compreensão nos força à necessidade de interpretar e de novo nos retirar” (Id., op. cit, p. 671); por outro lado, Gadamer vê a insuficiência da dialética clássica na submissão da linguagem a seu enunciado (Id., op. cit, p. 679), no afã de “liberar-se por completo do poder da linguagem” (Id., op. cit, p. 674), pelo que fica aquém da *Sprachlichkeit* da experiência humana do mundo.

---

<sup>42</sup> A hermenêutica se dirige à refutação de qualquer teoria que negue a unidade interna entre palavra e coisa, ou seja, a recíproca constituição entre mundo e linguagem, a linguisticidade originária do mundo que é a contrapartida da mundanidade originária da compreensão linguística (Gadamer 1999a, p. 522).

Para Gadamer, é preciso compatibilizar a ideia nietzschiana do inacabamento linguístico do sentido poético com a tese hegeliana acerca da estrutura especulativa da linguagem. Apenas a hermenêutica é capaz de fazer jus ao elemento especulativo da linguagem. Enquanto tensionamento entre o idêntico e o não-idêntico, a linguagem é “realização de sentido (...). Essa realização é especulativa, na medida em que as possibilidades finitas da palavra estão submetidas ao sentido intencionado como uma orientação rumo ao infinito.” (Id., op. cit, p. 679) Com efeito, o caráter especulativo da linguagem falada, que excede a própria dialética, reside numa “unidade de sentido com a infinitude do não dito” (Id., op. cit, p. 680), através do que vem à fala uma relação com o todo do ser. Mais uma vez a força viva da enunciação poética é o que paradigmaticamente deixa perceber a assimilação crítica da dialética. Por um lado, no poema como enunciado a “emancipação do que foi dito com respeito a toda opinião e vivência subjetiva constitui a realidade da palavra poética.” (Id., op. cit, p. 680) Por outro lado, ao expressar como acontecer linguístico uma relação própria com o ser, a enunciação poética é especulativa por operar a proeza da contração do infinito no finito<sup>43</sup>.

Artigo recebido em 20.10.2013, aprovado em 20.01.2014

### Referências

- ADORNO, T. 1995. *Progresso*. In: ADORNO, T.W. Palavras e sinais. Modelos críticos 2. Petrópolis/RJ: Vozes.
- ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. 1985. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.

---

<sup>43</sup> “O poema, que logrou ser obra e criação, não é ideal, mas é espírito reanimado a partir da vida infinita (...) se abre um mundo divino e humano (...) não copia uma realidade que já é (...) mas representa o novo aspecto de um mundo novo no âmbito imaginário da invenção poética.” (Gadamer, 1999a, 681)

- HABERMAS, J. 1982. *Zur Nietzsches Erkenntnistheorie*. In: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_. *Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola.
- \_\_\_\_\_. 2012. *Teoria do Agir Comunicativo (volume 1: Racionalidade da ação e racionalização social)*. São Paulo, Martins Fontes.
- HEGEL, G.W.F. 1970. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main : Suhrkamp.
- HONNETH, A. 2008. *Uma Patologia Social da Razão: Sobre o legado intelectual da Teoria Crítica*. In: RUSH, F. *Teoria Crítica*. Aparecida: Ideias e Letras.
- GADAMER, H.G. 1999a. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Editora Vozes.
- \_\_\_\_\_. 1999b. *Verdade e Método II: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Editora Vozes.
- HOULGATE, S. 1986. *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*. Cambridge University Press: New York.
- LAFONT, C. 1999. *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*. The MIT Press: Cambridge.
- LAWN, C. 2004. *Wittgenstein and Gadamer: Towards a Post-Analytic Philosophy of Language*. Continuum: New York.
- OTTMANN, H. *Nietzsche Handbuch*. J.B. Metzler Verlag: Stuttgart, 2000.
- NIETZSCHE, F. *Werke: Kritische Gesamtausgabe*. hg. G. Colli u. M. Montinari. Berlin/New York: DTV & Walter de Gruyter, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter/DTV, 1999.
- PINKARD, T. 1996. *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PLATÃO. 1995. *Platonis Opera*. Volume I. Oxford Classical Texts. Oxford University Press: New York.
- REDDING, P. 2007. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge University Press: New York.

ROHDEN, L. 2003. *Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo: Editora da Unisinos.

SAAR, M. *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Campus Verlag: Frankfurt, 2007.

STEGMAIER, W. *Nietzsches Genealogie der Moral*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1994.

VERNON, J. *Hegel's Philosophy of Language*. Continuum: New York, 2007.

O MARAVILHOSO COMO MUNDO (FICCIONAL) POSSÍVEL

LO MARAVILLOSO COMO MUNDO (FICCIONAL) POSIBLE

THE “WONDERFUL” AS (FICTIONAL) POSSIBLE WORLD

**Jairo Dias Carvalho**

Professor da Universidade Federal de Uberlândia

E-mail: jairodc\_8@hotmail.com

Natal (RN), v. 20, n. 34  
Julho/Dezembro de 2013, p. 217-237

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

**Resumo:** O presente artigo pretende mostrar uma interpretação do “maravilhoso” à luz da poética dos mundos possíveis. Compreende o maravilhoso, não como um gênero literário, mas como uma noção primitiva de ordem de mundo possível. O mundo ficcional maravilhoso é um tipo de mundo possível e sua compreensão depende da elucidação de sua macroestrutura modal de ordem como vamos mostrar.

**Palavras-Chave:** Mundos ficcionais maravilhosos, Poética dos mundos possíveis, Leibniz, Mundos possíveis.

**Resumen:** El presente artículo pretende mostrar una interpretación de lo ‘maravilloso’ a la luz de la poética de los mundos posibles. Comprende lo maravilloso, no como un género literario, sino como una noción primitiva de orden de mundo posible. El mundo ficcional maravilloso es un tipo de mundo posible y su comprensión depende de la elucidación de su macro-estructura modal de orden, como mostraremos.

**Palabras clave:** Mundos ficcionales maravillosos, Poética de los mundos posibles, Leibniz, Mundos posibles.

**Abstract:** This paper aims to show an interpretation of "wonderful" from the perspective possible worlds. It will understand "wonderful", not as a literary genre, but as a primitive notion of possible world order. The fictional wonderful world is a type of possible world and depends of the elucidation of its modal order macrostructure, as we will show.

**Keywords:** Wonderful fictional worlds, Poetics of all possible worlds, Leibniz, Possible Worlds.

Pensamos a literatura e a arte a partir do que se chama hoje “Poética dos mundos possíveis”. Este paradigma estético e poético está baseado numa determinada compreensão da filosofia de Leibniz e pode ser anunciado sucintamente da seguinte maneira: quando um escritor constrói uma ficção ou um mundo ficcional este é um tipo de mundo possível. Para esta concepção, na esteira de Baumgarten, que afirma “observamos que o poeta é como um demiurgo ou um criador; logo, o poema deve ser, por assim dizer, um mundo” (Baumgarten, 1993, p.37), o artista é um inventor de cosmos. O escritor inventa um pequeno universo que serve de referência para a existência de uma fábula ou história. Baumgarten dizia sobre as viagens de Ulisses: “Ou estes fatos famosos aconteceram em nosso mundo ou a fábula criou um novo mundo para suas viagens”. (Baumgarten, 1993, p.131). Os mundos ficcionais devem ser compreendidos como possuindo estruturas de mundos possíveis. Tratar o mundo ficcional como um tipo de mundo possível é a principal categoria da filosofia da arte dos mundos possíveis. Como se postula que há infinitos mundos possíveis haverá também infinitos tipos de mundos ficcionais. Nosso objetivo nesse texto é interpretar o maravilhoso como um tipo de ordem de mundo possível e não como um gênero literário. Contemporaneamente uma ordem de mundo possível é chamada de macroestrutura modal de ordem de um mundo ficcional.

A noção de mundos possíveis foi posta em cena através da reflexão acerca da natureza e estatuto da noção de ficção feita pela teoria literária a partir da apropriação do instrumental da chamada teoria semântica dos mundos possíveis da filosofia analítica. Os

elementos deste debate giram em torno de saber qual seria o melhor enfoque para dar conta da realidade e estatuto ontológico da ficção, sobre qual seria o valor de verdade em literatura e sobre quais seriam as relações entre mundo ficcional e mundo atual. O problema da ficção, segundo Dolezel<sup>1</sup>, foi pensado principalmente, a partir da noção de *mimesis*. Dolezel chama esta corrente de semântica mimética. A principal ideia desta corrente é que as entidades ficcionais derivam da realidade, elas são imitações ou representações de entidades que existem realmente, ou seja, a ficção se refere de alguma maneira à realidade e a literatura é uma espécie de duplicação dela. O movimento básico desta interpretação é assinalar a uma entidade ficcional um protótipo real. O particular ficcional representaria um particular real. Esta função proporcionaria uma semântica referencial da ficcionalidade. Ao combinar um elemento ficcional com uma réplica real ela assinalaria referentes aos termos ficcionais. Mas para Dolezel quando não encontrarmos o protótipo ao qual assinalar a correspondência, quando se torna impossível encontrar elementos reais por trás das entidades ficcionais, então, a teoria mimética considera os particulares ficcionais como representações de universais reais, tipos psicológicos, grupos sociais, condições existenciais ou históricas. O particular ficcional representaria, assim, o universal real. O problema, para Dolezel, é que a ficção se converteria em uma linguagem sem particulares. Para ele a semântica ficcional mimética somente explicaria aquelas entidades ficcionais, que pudessem ser colocadas par a par com protótipos reais. Mas se insistirmos em interpretar todas as entidades ficcionais como representantes de entidades reais, seremos forçados a uma interpretação universalista que suprimirá os particulares ficcionais. E se mantivermos os particulares ficcionais, eles só serão explicados como representações de entidades reais se forem considerados como preexistentes. Mas para Dolezel o mundo real não é o domicílio dos

---

<sup>1</sup> In *Heterocosmica: Ficción y mundos posibles*. Trad. Félix Rodríguez. Madrid: Arcos Livros, 1999. A seguir fornecemos uma síntese e um resumo, seguidos de comentários de suas formulações expressas principalmente no prólogo intitulado *De las entidades inexistentes a los mundos ficcionales* (Dolezel, 1999, p. 13-54)

particulares ficcionais e o modelo da semântica da ficcionalidade de mundo único é incapaz de explicá-los.

Dolezel defende que o mundo atual não é o fundamento e o ponto de referência inevitável de qualquer construção artística. Para ele não há somente um universo legítimo do discurso ou um único domínio da referência que seria o mundo real. Dolezel pretende substituir o marco do mundo único da semântica mimética da ficção pelo de mundos múltiplos baseada na semântica dos mundos possíveis. Ele desenvolve uma semântica construtiva literária, no marco de um modelo de múltiplos mundos possíveis negando a versão da existência de um único mundo. Dolezel defende uma literatura antimimética e por isso utiliza o conceito de mundos possíveis. Cada obra literária instaura um mundo possível. Há, para ele, uma identidade entre os mundos textuais, narrativos, ficcionais produzidos pela literatura e o conceito de mundos possíveis. Isto significa uma crítica às teorias da ficcionalidade que afirmam que as ficções são imitações ou representações do mundo verdadeiro ou real, o que faz com que o universo ficcional seja reduzido ao modelo de um mundo único. A noção de mundo possível ou mundo ficcional permite a descrição dos universos textuais como realidades autônomas, não necessariamente vinculadas ao mundo atual. Dolezel pretende oferecer uma alternativa à doutrina da *mimesis* a partir do que chama de semântica da ficcionalidade dos mundos possíveis negando o caráter mimético da criação de ficções.

Dolezel apresenta uma tese sobre uma teoria da ficcionalidade que se inspira na semântica dos mundos possíveis, mas evita a identificação dos mundos ficcionais da literatura com os mundos possíveis desta lógica. Ele matiza o conceito para dar conta dos mundos criados pela literatura fazendo ajustes na concepção dos mundos possíveis da semântica lógica. A principal é que sendo os mundos possíveis, para esta filosofia, maneiras diferentes que nosso mundo poderia ter sido, entidades hipotéticas postuladas para falar sobre as diversas maneiras diferentes que o universo poderia ter sido, eles seriam universos completos que difeririam de uma maneira ou de outra do universo real. Os mundos possíveis da semântica lógica seriam situações totais ou maximamente gerais, somas de possibilidades máximas, coerentes e completamente determinados e ordenados temporalmente. Mas, para Dolezel os

mundos ficcionais da literatura são mundos possíveis incompletos, o que os distingue dos mundos possíveis e do mundo atual. Este caráter de incompletude significa a ausência de carências informativas referentes a todos os aspectos do mundo ficcional.

Mas a semântica literária dos mundos possíveis fez ajustes também na posição de Leibniz. A principal é que os mundos possíveis não possuem existência transcendental na mente divina. Eles não são descobertos por um intelecto ou imaginação excepcionais, mas construídos e estipulados pelas atividades criativas. Os mundos possíveis são frutos da atividade textual. Dolezel se separa da concepção leibniziana dos mundos possíveis como realidades que se descobrem e, que, portanto, são preexistentes, para assinalar que são construídos. Os mundos possíveis narrativos existem graças aos textos, eles não são anteriores ao ato de criação e o autor não se limita a descrevê-los, mas em inventa-los. Os mundos possíveis da ficção literária são artefatos estéticos produzidos, conservados e mantidos em circulação por meio dos textos ficcionais construídos pela composição poética.

Dolezel propõe um conjunto de características sobre a natureza dos mundos possíveis ficcionais produzidos pela literatura. A primeira é a afirmação de que os mundos ficcionais são conjuntos de estados possíveis de coisas. A natureza dos seres, objetos e moradores que povoam os mundos possíveis da ficção são independentes do mundo atual. Dolezel sustenta que os particulares ou indivíduos ficcionais não representam indivíduos ou universos atuais, mas possíveis não atualizados. Os seres de ficção são possíveis não atualizados. O que permite aceitar o conceito de particular ficcional sem dificuldade já que não haveria necessidade de encontrar uma referência no mundo atual para representá-lo. Uma personagem é uma pessoa possível que habita um mundo ficcional. Os particulares ficcionais não são tipos, personagens-tipo, mas possíveis sem existência real já que são dependentes do texto ficcional. Os indivíduos ficcionais não dependem de protótipos reais para sua existência. Eles são versões, réplicas possíveis, que designam as diferentes aparências descritivas de um mesmo indivíduo em mundos possíveis diferentes.

Outra característica é a afirmação de Dolezel de que os mundos possíveis ficcionais são macroestruturas constituídas por um número finito de particulares possíveis derivada da afirmação de que o conjunto dos mundos ficcionais é ilimitado e muito diverso e variado. Se os mundos ficcionais podem ser interpretados como mundos possíveis, a literatura não estaria confinada a imitar um mundo, já que o possível é mais amplo e extenso que o real. Dolezel diz que, embora, Leibniz tenha imposto uma restrição lógica aos mundos possíveis, a de que as coisas possíveis são aquelas que não implicam contradição e, portanto, os mundos que implicassem contradições seriam impossíveis, impensáveis e vazios, sua filosofia deixou aberta a variedade de seus desenhos. Leibniz dizia que haveria diversas leis ou ordens gerais diferentes para diversos mundos possíveis. As leis do mundo real ou leis naturais não seriam senão um exemplo ou caso especial de muitas ordens gerais possíveis, válidas nos mundos fisicamente possíveis. Cada ordem geral controlaria a entrada de componentes no mundo e somente se admitiriam aqueles que a cumprissem e se ajustassem a ela. A ordem geral de um mundo possível o determinaria ao funcionar como uma constrição sobre a admissibilidade do que e quem entra neste mundo. Assim, se estabeleceria uma correlação entre a ordem do mundo e a compossibilidade dos indivíduos. As leis do mundo real ou leis naturais não seriam senão um exemplo ou caso especial de muitas ordens gerais possíveis, válidas nos mundos fisicamente possíveis. Haveria, portanto, muitos universos possíveis, cada um deles com uma coleção de compossíveis.

Dolezel retoma o que Leibniz dizia sobre a existência de uma infinidade de mundos possíveis e de uma infinidade de leis, e que algumas seriam próprias de um, outras de outro e nos quais os indivíduos possíveis destes mundos encerrariam em suas noções as leis do seu mundo. Os mundos poderiam, assim, diferir do mundo real, não somente contrafactualmente, no número e quantidade de seus elementos, mas também qualitativamente. Outros mundos poderiam ter outras leis de movimento. Toda lei causal, não a causalidade em si mesma, poderia ter sido distinta e poderia ser expressa em determinado mundo ficcional.

Portanto, para Dolezel, “mundo ficcional” é um pequeno mundo possível, moldado por limitações globais concretas, que

conteriam um número finito de indivíduos compostíveis. Um mundo ficcional se apresenta como um conjunto de particulares ficcionais compostíveis caracterizados por determinada organização global e macroestrutural. Cada concepção macroestrutural dos mundos fictícios impõe constrangimentos globais sobre estes mundos ficcionais produzindo uma variedade de tipos de mundos. As limitações globais dariam formas a diferentes mundos: seja a forma de um mundo natural, seja a de um mundo fantástico, seja de um mundo maravilhoso. É esta concepção que permite pensar o maravilhoso como um tipo de mundo possível ficcional.

A diversidade dos mundos ficcionais será, então, consequência da multiplicidade de leis ou ordens características dos diferentes mundos possíveis. Cada ordem de um mundo específico funcionará como uma prevenção sobre o que seria admissível neste mundo. Somente entidades que cumprissem a ordem geral seriam admitidas neste mundo. Cada ordem dos mundos ficcionais ou narrativos, enquanto macroestrutura é, então, construída por meio de restrições globais a partir do que Dolezel chama de macro-operação. Trata-se de uma operação formativa que modela os mundos narrativos em ordenamentos determinados. Interpretamos a lei geral de ordem que Leibniz pressupõe para cada mundo como efeito daquela macro-operação formativa. Para Dolezel, as modalidades são os principais fatores formadores de mundos. As modalidades aléticas da possibilidade, impossibilidade e necessidade determinariam, assim, as condições fundamentais dos mundos ficcionais, em especial a causalidade, a temporalidade, o espaço e capacidade de ação das pessoas. Por isso, para criar um mundo ficcional o artista parte do que podemos chamar de “noção de primitiva” de mundo ou de ordem primitiva de mundo ou macroestrutura modal de ordem. A ideia de uma noção primitiva de mundo advém da filosofia de Leibniz e é apropriada por nós para pensarmos a noção de uma macroestrutura de ordem de um mundo ficcional, concebida por Dolezel. Cada mundo ficcional, sendo um tipo de mundo possível, possui uma noção de ordem primitiva que o estrutura como um todo. Para Leibniz os mundos possíveis possuem diferentes ordens primitivas que os configuram. O fato de possuir uma ordem é exatamente o que torna um mundo, possível. Existem diferentes tipos de ordem ou noções ou noções primitivas

constituintes dos mundos ficcionais. Na noção primitiva de mundo devem estar presentes os constrangimentos gerais, lógicos, físicos e históricos que determinam a configuração do mundo. A noção primitiva é a noção geradora do mundo. É o núcleo em torno do qual o mundo nasce e se desenvolve.

Todo mundo ficcional enquanto obra de arte é a construção de um universo que funciona como macroambiente para o que existe e se passa nela. Os elementos de uma obra ficcional existem sempre em um universo projetado e construído na obra. Identificamos mundo ou universo ficcional como um tipo de mundo possível, como possuindo uma macroestrutura de mundo possível. Compreender uma estrutura de mundo possível é compreender o universo ficcional construído para a existência dos indivíduos e acontecimentos ficcionais.

Portanto, nesta perspectiva, numa obra de arte deve-se buscar a noção primitiva de mundo, pois será ela que produzirá a completa inteligibilidade do seu mundo. Ela é aquilo que dita a ordenação das possibilidades em um mundo ou sua distribuição. Cada mundo opera com uma determinada ordenação de possibilidades e por isso cada um é uma ordenação em geral daquilo que nele pode ocorrer ou não. Ordenar os possíveis é definir a possibilidade e impossibilidade em geral das relações em um sistema. Uma noção primitiva de mundo, portanto, é aquilo que permite ordenar um sistema de correlações entre possibilidades. Assim, a filosofia de Leibniz fornece uma determinada matriz de ordem de mundo que utilizamos para pensar o conceito de mundo ficcional. A partir da matriz leibniziana de ordem de mundo é possível conceber diferentes tipos de macroestruturas de mundos possíveis e conseqüentemente de universos ficcionais.

Interpretamos a categoria do maravilhoso como determinada macroestrutura de um mundo possível ficcional. O mundo ficcional maravilhoso é um tipo de mundo possível. O maravilhoso é um tipo de ordem geral de mundo. Chamaremos esta ordem primitiva de macroestrutura, de macroestrutura de mundo possível. O maravilhoso não expressa um gênero, mas um tipo de ordem de mundo possível. Para pensarmos que tipo de mundo possível é o mundo maravilhoso, ou, que tipo de ordem ou macroestrutura ele possui precisamos de mais algumas formulações de Leibniz.

A matriz leibniziana de ordem de mundo possível possui os seguintes componentes: uma noção primitiva de ordem que constitui um universo, a proibição da inviolabilidade desta ordem para os componentes do mundo, e, portanto, a conformidade dos membros deste mundo esta lei de ordem e a existência de dois tipos de eventos em um mesmo mundo, o que determina a existência de ordens modais heterogêneas e requer a existência de uma ordem que as integre (e como consequência a ideia de que há diferentes maneiras de conjugar as ordens heterogêneas). As ideias de integração das ordens heterogêneas em uma ordem superior, de inviolabilidade desta ordem superior e de compossibilidade interna geram uma tipologia de universos ficcionais. Para compreendermos os mundos ficcionais maravilhosos focaremos neste último componente. Leibniz diz que:

Não é tanto porque Deus resolveu criar este Adão que resolve (criar) todo o resto, mas que, tanto a resolução que toma a respeito de Adão quanto aquela que toma a respeito de todas as coisas particulares, é uma consequência da resolução que toma a respeito de todo o universo e dos principais desígnios que determinam a noção primitiva e estabelecem esta ordem geral e inviolável à qual tudo é conforme, sem que precise se excetuar os milagres, que são sem dúvida conforme aos principais desígnios de Deus, mesmo que as máximas particulares, que chamamos de leis natureza não sejam sempre observadas (Leibniz, 1993, p.108).

Havia uma infinidade de maneiras possíveis de criar o mundo segundo os diferentes desígnios que Deus podia formar e cada mundo possível dependeria de alguns desígnios principais ou fins de Deus que lhes são próprios, quer dizer, de alguns decretos livres primitivos concebidos sob a relação da possibilidade, ou leis de ordem daquele dos universos possíveis, ao qual eles convêm e donde eles determinam a noção e as noções de todas as substâncias individuais, que devem entrar no mesmo universo. Tudo estando dentro da ordem, inclusive os milagres, mesmo que sejam contrários a algumas máximas subalternas ou leis da natureza (Leibniz, 1993, p.116-7).

Para Leibniz os milagres são conformes aos principais desígnios de Deus, mesmo que as máximas particulares chamadas de leis da natureza não sejam sempre observadas. Os milagres e as operações extraordinárias de Deus estão dentro da ordem, mesmo

que sejam contrários a algumas máximas subalternas ou leis da natureza. Leibniz diz que:

Os milagres e as operações extraordinárias de Deus estão na ordem geral e se encontram em conformidade aos principais desígnios de Deus, que estão encerrados na noção deste universo. Tudo isso se deve entender da ordem geral, dos desígnios de Deus, da sequência desse universo, da substância individual e os milagres atuais e possíveis. Por que um outro mundo possível teria também isso à sua maneira, mesmo que os desígnios do nosso tenham sido preferidos (Leibniz, 1993, p.107)

No *Discurso de Metafísica* (Leibniz, 1993, p.41-42) é dito que Deus nada faz fora da ordem, que as vontades e ações divinas se dividem em ordinárias e extraordinárias e mesmo assim elas estão submetidas a uma ordem mais geral que as integra em um todo. Leibniz dizia que as vontades e ações de Deus se dividem em ordinárias e extraordinárias, mas elas estão submetidas a uma ordem superior. Aquilo que é tido por extraordinário, o é apenas relativamente a uma ordem particular estabelecida entre as criaturas, pois quanto à ordem universal tudo está em conformidade a ela. Leibniz diz que de qualquer maneira que Deus criasse o mundo, este teria sido sempre regular e dentro de certa ordem geral (Idem). E que, os milagres são conformes à ordem geral, embora contrários às máximas subalternas, e do que Deus quer ou permite por vontade geral ou particular: “Como nada se pode fazer fora da ordem, pode-se dizer que os milagres também estão na ordem como as operações naturais, assim denominadas porque estão em conformidade com certas máximas subalternas, as quais chamamos natureza das coisas; pois pode se dizer que esta natureza é apenas um costume de Deus, do qual pode dispensar-se, por causa de uma razão mais forte do que a moveu a servir-se destas máximas” (Ididem).

Quando Leibniz propõe que o mundo possui duas ordens heterogêneas, a ordinária e a extraordinária, submetidas a uma lei mais primitiva, sua filosofia fornece um critério para compreendermos determinados mundos ficcionais. A possibilidade destes mundos está relacionada à ideia de uma ordem superior que subsume as diferentes ordens heterogêneas presentes em um mundo. Estabelece-se uma ordem natural ou regular e uma ordem

extraordinária em relação a esta ordem natural. Mas ambas devem ser submetidas a uma ordem de tipo superior. Os acontecimentos irregulares que seriam imputados a uma ordem extraordinária devem ser explicados por uma ordem de tipo superior. Podemos conceber muitos tipos de mundos onde existe uma divisão nele de dois tipos de ordem, a ordem ordinária e a ordem extraordinária, mas ambas devem estar submetidas a uma mesma noção primitiva de mundo. A heterogeneidade implica a conformidade de ambas a uma ordem de tipo superior. Por isso, Leibniz dizia que em relação às vontades gerais ou particulares poderia ser afirmado que Deus faria tudo segundo a sua vontade mais geral, conforme à mais perfeita ordem que escolheu, mas pode-se afirmar também que Ele têm vontades particulares, exceções daquelas máximas subalternas, já que em relação à mais geral das leis de Deus, reguladora de toda a série do universo, não há exceção:

Nada acontece no mundo que seja absolutamente irregular, e nem sequer tal se poderia forjar. Se alguém lança pontos ao acaso sobre o papel, seria possível encontrar uma linha geométrica cuja noção seja constante e uniforme segundo certa regra, de maneira a passar esta linha por todos estes pontos e na mesma ordem em que a mão os marca. E se alguém traçar, de uma só vez, uma linha ora reta, ora circular, ora de qualquer outra natureza, é possível encontrar a noção, regra, ou equação comum a todos os pontos desta linha, mercê da qual essas mudanças devem ocorrer. Não existe rosto algum cujo contorno não faça parte de uma linha geométrica e não possa desenharse de um só traço por certo movimento regulado. Mas, quando uma regra é muito complexa, tem-se por irregular o que lhe está conforme. Assim, pode-se dizer que, de qualquer maneira que Deus criasse o mundo, este teria sido sempre regular e dentro de certa ordem geral (Leibniz, 1993, p.41).

É por que qualquer mundo possui sempre uma ordem, que é dito que os milagres são conformes à ordem geral, embora contrários às máximas subalternas e do que Deus quer ou permite por vontade geral ou particular: “Há mais perfeição em toda a série do que se todo o mal não tivesse sucedido, por isto Deus a permite e concorre para ela por causa das leis naturais que estabeleceu e porque sabe tirar daí um bem maior” (Idem). O ordinário e extraordinário são conformes a uma ordem mais geral. Cada mundo possível possui seus próprios decretos primitivos ou leis de ordem

que lhes convém. Cada mundo é conforme a uma lei de ordem geral que determina a noção do mundo e de todas as substâncias individuais que devem fazer parte deste mundo. Cada indivíduo envolve, então, em sua noção as leis do seu mundo. Um mundo possível possui leis naturais e operações extraordinárias. Se não há mundo sem ordem, o que permite compreender a existência de leis naturais (e sua pluralidade, já que pode haver diferentes mundos com diferentes leis físicas, o que também é pressuposto por determinadas cosmologias científicas) então, como compreender a possibilidade da existência daquilo que não é conforme a elas? Diremos que uma operação extraordinária é algo não conforme à ordem e portanto, algo impossível. Se Leibniz afirma a possibilidade do extraordinário, então, este domínio constitui um determinado tipo de ordem. Não há eventos extraordinários, há eventos que são conformes a outro tipo de ordem e que serão chamados extraordinários em relação a um determinado tipo de ordem. O que existe é outro tipo de ordem que torna possível a existência de outros tipos de eventos que são ditos extraordinários em relação a uma determinada ordem tomada como referência. Como tudo deve estar em conformidade a uma ordem, não há ordinário e extraordinário, mas dois tipos de ordem. O que é dito extraordinário deve estar submetido a um tipo de lei de ordem. Tudo é gerado a partir de uma lei de ordem. Se pode haver dois tipos de eventos em um mesmo mundo, o ordinário (que pressupõe uma ordem tomada como referência) e o extraordinário (que foge a esta ordem referente) é porque pode haver duas ordens em um mesmo mundo. Há a divisão de domínios em um mundo: existem as leis da natureza e o domínio do milagroso e do extraordinário. Se tudo deve ser conforme a uma ordem para ser dito possível, então, as duas ordens devem estar em conformidade a outro tipo de ordem que as integre em um todo. Trata-se, então, da divisão do mundo em duas ordens constitutivas. Há diversos tipos de leis naturais e de eventos extraordinário e de relações entre o ordinário e o extraordinário. Esta ideia de que existe uma ordem geral que permite a existência de duas subordens será usada para pensarmos os mundos ficcionais maravilhosos.

O extraordinário se identifica ao milagroso e ao sobrenatural. Mas ele só o é, em relação a uma ordem tomada como

natural, porque em relação à ordem mais geral o que é sobrenatural é conforme a ela. Ambas as ordens tomadas em relação são submetidas a uma ordem mais geral que dá sentido à diferença entre as duas. Portanto, não há mundos sem ordem. Não há apenas diferentes tipos de ordem para diferentes tipos de mundos, mas heterogeneidade de ordens em um mundo e diversas combinações entre elas: “Tudo isso se deve entender da ordem geral, dos desígnios de Deus, da sequência desse universo, da substância individual e os milagres atuais e possíveis. Por que um outro mundo possível teria também isso à sua maneira, mesmo que os desígnios do nosso tenha sido preferidos”. Esta heterogeneidade implica a conformidade de ambas a uma ordem de tipo superior. É esta conformidade, que implica a noção de ordem complexa, que permite dizer que se trata de um mundo possível. Não há apenas diferentes tipos de ordem primitiva, mas diferentes maneiras de conjugar a heterogeneidade de subordens em um mundo. O que nos interessa são as diferentes maneiras de articular as ordens heterogêneas de um mundo.

A presença de ordens heterogêneas em um mundo configura o que podemos chamar de mundos diádicos. Aquilo que é dito sobrenatural só o é em relação a uma ordem tomada como natural, já que em relação à ordem primitiva ele é conforme a ela. A ordem natural e a ordem sobrenatural devem estar submetidas a uma ordem mais geral e primitiva que dá sentido à diferença entre ambas.

Os mundos mitológicos são exemplos de mundos que apresentam estruturas duais de validade modal<sup>2</sup>. Os mundos mitológicos são mundos onde existem ordens heterogêneas ou campos de validade diferentes de possibilidades físicas. O mundo mitológico é um mundo de estrutura binária que consiste em um campo natural e outro sobrenatural. O contraste entre os dois campos se estabelece entre as modalidades físicas. Se as modalidades físicas determinam o que é possível, impossível e necessário em um mundo temos a formação de um mundo ficcional

---

<sup>2</sup> A discussão que segue depende muito do texto de Lubomir Dolezel “El Mundo Ficcional de Kafka” In Estudios de Poética y Teoría de La Ficción (DOLEZEL, 1999b, p. 199-224).

natural. Eles são um caso da vasta coleção de mundos fisicamente possíveis, de mundos possíveis alternativos que podem existir. Estipula-se leis físicas ao se construir o mundo ficcional e são elas que explicam os acontecimentos neste mundo. Assim, o que acontece no mundo ficcional depende do que se chama de explicação natural. Os mundos naturais são gerados por leis do mundo real ou por sua variação ou por consistência. Dentro da matriz leibniziana de ordem, todos os membros do mundo devem estar em conformidade a estas leis e não pode haver exceção nem inviolabilidade. Os mundos que violam as leis naturais, sejam as leis do mundo real e suas variações, sejam as leis físicas consistentes, serão chamados de mundos impossíveis fisicamente ou naturalmente. Eles serão os mundos sobrenaturais, e são gerados por uma redistribuição das modalidades: o que era impossível no mundo natural torna-se possível no mundo sobrenatural. Esta redistribuição implica a presença no mundo ficcional de entes impossíveis em um mundo natural, deuses, monstros, cujas ações são impossíveis para os entes naturais. Pode também aparecer indivíduos divididos que podem atuar em ambos os mundos, os heróis, por exemplo. É a redistribuição das possibilidades físicas constrói o mundo sobrenatural e sua relação com o mundo natural. Aquele é uma transformação modal deste. Já o mundo mitológico é gerado pelo compartilhamento dos domínios natural e sobrenatural. Trata-se da unificação em um único mundo ficcional de dois domínios nos quais reinam condições modais contrárias ou diferentes. Assim, é produzido um mundo diádico modalmente homogêneo. O mundo mitológico possui ordens heterogêneas que são geradas a partir de uma divisão dentro do mundo ficcional provocada pela redistribuição das modalidades, que são válidas para todos os membros do mundo. Elas são restrições impostas à totalidade do mundo, ou valem para alguns ou valem para outros, mas tomadas em conjunto uma ou outra valem para todos do mesmo sistema modal. Trata-se do estabelecimento de possibilidades e impossibilidades e de sua distribuição heterogênea. O que é impossível não é excluído, mas redistribuído. Este é o coração do mundo mitológico. Trata-se de um mundo onde existe uma combinação dos dois domínios, um entrelaçamento e uma comunicação. O mundo ficcional é, assim, palco de eventos

diádicos: que vale em um domínio não é válido em outro e vice versa, isto vale para as proibições e para o que é conhecido ou não. O que é excluído de um domínio é válido em outro. O mundo mitológico é a fonte de toda a ficção fantástica. Os domínios do mundo mitológico são diferentes modalmente e estão nitidamente demarcados. Portanto, a cosmologia mitológica é um sistema hierárquico e esta hierarquia determina a interação entre os homens e os seres sobrenaturais. A interferência no assunto dos deuses será desastroso, já o conflito não terá nenhuma possibilidade de êxito e não haverá garantia que previna a intervenção dos deuses nos assuntos humanos (sobretudo quando seus domínios sobre o mundo natural se acham limitado por algumas regras ou convenções e então as intervenções serão caprichosas, arrogantes e imprevisíveis). No mundo mitológico os homens nunca estão em lugar algum a salvo dos seres sobrenaturais. Os habitantes humanos percebem tais violações do código modal como perturbações radicais da ordem natural e como milagres. A história do mundo mitológico começa com a história da criação do mundo: o mundo natural nasce como filho do mundo sobrenatural primordial. Depois estas duas ordens são separadas e constituem uma divisão modal dentro do mesmo mundo.

O mundo maravilhoso é uma transformação do mundo mitológico. O mundo mitológico é um mundo diádico. Ele apresenta a divisão de uma mesma ordem em subordens. Não há duas ou mais noções do possível e do impossível concorrentes, mas uma mesma noção de possibilidade e impossibilidade que correspondem e se referem a domínios diferentes. Eles são diferentes dos mundos sobrenaturais ou maravilhosos porque o que acontece não pode se explicado apenas por causas sobrenaturais, há causas naturais e sobrenaturais no mundo mitológico. Nele há coabitação de duas lógicas. Mas não há no mundo mitológico uma razão conhecida e suficiente para a existência destas duas ordens e nem uma noção integradora, ou seja, nele não podemos conhecer a noção integradora das duas ordens, que coexistem, embora ela exista. O mundo mitológico é um mundo onde se desconhece qual é a noção primitiva que integra as duas lógicas, a natural e a sobrenatural. Os mundos mitológicos são mundos onde existem ordens heterogêneas ou diferentes campos de validade de possibilidades físicas sem que

possamos saber qual é a noção primitiva de ordem. O mundo mitológico é um mundo de estrutura binária, natural e sobrenatural. Ele é gerado pelo compartilhamento dos domínios natural e sobrenatural, nos quais reinam condições modais diferentes. Trata-se de um mundo diádico modalmente homogêneo cuja razão de ser é desconhecida. O mundo mitológico possui ordens heterogêneas que são geradas a partir de uma divisão dentro do mundo ficcional provocada pela redistribuição das modalidades que são válidas para todos os membros do mundo; elas são restrições impostas à totalidade do mundo disjuntivamente, ou valem para alguns ou valem para outros, mas tomadas em conjunto uma ou outra vale para um dos membros do sistema modal, como vimos. Mas não há uma noção primitiva de ordem conhecida. Trata-se do estabelecimento de possibilidades e impossibilidades e de sua distribuição heterogênea sem que se apresente a lei desta distribuição. Aquilo que é tido como impossível não excluído, mas redistribuído e convive com o outro domínio sem que possamos compreender a razão dessa convivência. Ela é inexplicável, embora seja em princípio explicável, já que não existem mundos sem ordens primitivas e gerais. O mundo maravilhoso também apresenta validades heterogêneas, mas nele, elas podem ser explicadas. Caso haja uma hesitação entre uma explicação natural e outra, sobrenatural teremos um mundo fantástico. Mas, se a ordem geral deve ser buscada na regularidade natural ou no sobrenatural, que a partir de agora, na esteira do leibnizianismo, em uma regularidade sobrenatural, teremos ou um mundo natural ou um mundo maravilhoso. O mundo fantástico é um mundo onde a macroestrutura é construída de modo a problematizar cognitivamente e modalmente a existência ou não de eventos sobrenaturais ou extraordinários. Mas se optarmos por uma explicação sobrenatural tratar-se-á de um mundo maravilhoso. O que seria um mundo ficcional enquanto macroestrutura de mundo maravilhoso, enquanto conceito de ordem geral interna de um mundo?

Há muitos tipos de mundos maravilhosos: o maravilhoso absurdo ou irracional, o exótico, o instrumental, o científico, o hiperbólico, o maravilhoso puro, o maravilhoso verossímil, o mágico, o cristão... (Todorov, 1975, p.47-63). O que constitui um

mundo maravilhoso em geral é a existência de um domínio sobrenatural como referência de sentido ou referência explicativa para os eventos que não podem ser explicados naturalmente e que provocam uma ruptura com aquilo que é tomado como ordem natural. Segundo Todorov (Idem) dado um evento ou ele será chamado de estranho, ou promoverá a suspensão do juízo, que é a hesitação própria do fantástico, de problematização do possível e do impossível em relação ao fato e a dúvida cognitiva (se se trata de algo real, imaginário ou ilusório) e a saída ou será dada pela explicação natural ou pelo sobrenatural. Quando ocorrem eventos que não podem ser explicados pela existência de leis naturais, mas podem ser explicados por outros tipos de leis não naturais, estamos em presença de mundos maravilhosos verossímeis. De uma maneira geral o mundo maravilhoso é aquele cuja ordem mais primitiva é chamada de sobrenatural. O que integra e dá sentido às duas ordens é a lógica do sobrenatural. Ela se torna a macroordem explicativa do mundo ficcional. O sobrenatural é a macroestrutura de ordem do mundo ficcional que explica a existência da estrutura de ordem natural e a presença da ordem sobrenatural. Se na heterogeneidade de mundo de cunho leibniziana temos duas subordens integradas em uma ordem mais primitiva, e se em um mundo natural é a ordem natural que explica o sobrenatural, no mundo sobrenatural de tipo maravilhoso é a ordem sobrenatural que explica o natural. Mas o que é o sobrenatural?

O sobrenatural será o domínio do desvio como regra. No mundo sobrenatural não há regularidade aparentemente. A regularidade é não haver regularidade. É aonde tudo pode acontecer. Chamaremos este mundo onde não existe impossibilidade alguma, de mundo maravilhoso puro. Mas este tipo de mundo gera um domínio natural porque a irregularidade se constitui como regra. Se tudo é possível, então, também é possível que em algum momento haja uma “natureza”, e também porque se a cada vez é cada vez, então, há pelo menos uma regra, a cada vez é cada vez. No mundo natural a regra gera a exceção, no mundo sobrenatural, a exceção gera a regra. Mas o comportamento regrado do mundo natural só pode ser reconhecido como tal porque há coisas que aparentemente não seguem as regras. A regra do mundo maravilhoso é a cada vez outra coisa. Mas só pode haver esta

percepção porque os entes repetem tal comportamento. A razão de ser do mundo natural é a regularidade, a razão de ser do mundo maravilhoso é a irregularidade, mas ambos têm como fundo de si mesmos o outro. Ambos geram regularidades e irregularidades como constitutivos de si mesmas. Mas um deles parte da regularidade e outro, da irregularidade. Assim, opomos o natural e o maravilhoso puros como noções de ordem mais primitivas de mundos. O mundo maravilhoso puro gera e dá sentido ao domínio natural. Nele podem existir também eventos naturais como no mundo mitológico, mas o que integra e dá sentido às duas ordens é a lógica do sobrenatural, como macroestrutura explicativa do possível e do impossível: a cada vez outra coisa.

Enquanto macroestrutura primitiva de mundo, o maravilhoso, considera a natureza como uma das manifestações do sobrenatural. Há uma causa sobrenatural que explica a presença de uma causa natural. No caso do maravilhoso puro tudo gira em torno do sobrenatural e neste caso o extraordinário adquire uma naturalidade no contexto da narração, o que torna o sobrenatural “naturalizado”. Os eventos sobrenaturais relatados se justificam em consonância com a própria estrutura interna das narrativas, fazendo com que, dentro da trama e da lógica internas, esse mesmo sobrenatural pareça “ordinário”. Os eventos maravilhosos produzem uma espécie de naturalidade com a realização do impossível. As forças sobrenaturais que habitam o mundo adquirem um aspecto natural. O mundo maravilhoso é a atmosfera onde tudo é possível. Tudo pode acontecer perfeitamente integrado ao cotidiano e sem provocar nenhum estranhamento, porque acompanhados de uma lógica interna. O maravilhoso lida com o impossível tornando-o plausível. Trata-se de uma realidade que abre caminho para todas as possibilidades. Isto será chamado de maravilhoso puro. No caso, o sobrenatural se desenrola no interior da narrativa, conforme uma lógica natural, isto é, ele se integra à cena sem causar estranhamento, enquanto que no fantástico este mesmo sobrenatural cria um clima de mistério. O mundo maravilhoso é aquele que admite novas leis não físicas que regem os fenômenos. De um modo geral uma lei física é algo que diz acerca da interação de uma força por meio de uma fórmula matemática. Já o sobrenatural verossímil é aquele aonde ocorre a “naturalização” do

sobrenatural, naturalização esta que será construída e não dada de saída. Será necessária a construção de uma lógica do sobrenatural. O mundo maravilhoso verossímil é aquele que constrói um clima do possível já que no maravilhoso puro este possível ‘impossível’ está dado “naturalmente”. No maravilhoso verossímil é preciso que o sobrenatural se torne natureza. Ele não está dado de saída pela lógica narrativa, mas deverá ser construído pela lógica narrativa. É preciso que haja uma coerência e a construção na narrativa de uma consistência interna para os eventos. A plausibilidade do impossível ou a explicação sobrenatural verossímil será construída narrativamente a partir de uma consistência interna que fornecerá coerência aos eventos. Já no maravilhoso puro tudo pode acontecer perfeitamente integrado ao cotidiano e sem provocar nenhum estranhamento, porque acompanhado de uma lógica interna na própria narrativa que o transforma em um mundo “natural”. No maravilhoso verossímil os acontecimentos não podem ser explicados pelas leis da natureza tais como são conhecidas. Então, trata-se de uma realidade regida por outra lógica que subverte as leis físicas abrindo caminho para outras possibilidades não físicas. Se no maravilhoso puro, o sobrenatural é inserido com naturalidade no contexto narrativo sem causar nenhum estranhamento, no fantástico maravilhoso há a presença de um evento que não pode ser explicado pelas leis da natureza tais como são conhecidas, por isso se pressupõe outras leis que não são físicas (ou será que existem leis que simplesmente não conhecemos e por isso são consideradas sobrenaturais?). O mundo maravilhoso puro é uma determinada concepção do impossível, uma determinada lei de ordem de mundo que preconiza que o impossível é a regra e que ele gera os possíveis físicos. No maravilhoso verossímil deve aparecer uma regra que dá sentido aos eventos não físicos. Não há, portanto, mundo maravilhoso puro. De qualquer maneira, mostramos que o maravilhoso não é um gênero literário, mas uma macroestrutura modal ou noção primitiva de mundo que configura um determinado tipo de mundo ficcional possível: aquele que parte de leis não físicas para gerar o que costumeiramente é chamado de natureza.

Artigo recebido em 24.07.2013, aprovado em 23.01.2014

### Referências

- BAUMGARTEN, A. G. *Estética – A lógica da Arte e do Poema*. Tradução de Miriam Sutter Medeiros. Petrópolis:Vozes, 1993.
- DOLEZEL, Lubomir. *Heterocosmica: Ficción y mundos posibles*. Trad. Félix Rodríguez. Madrid: Arcos Livros, 1999 (a).
- \_\_\_\_\_. *Estudios de Poética y Teoría de La Ficción*. Proólogo de T. Pavel. Tradu. Joaquin Martinez Lorente. Murcia: Universidad de Murcia, 1999(b).
- LEIBNIZ, G. *Discours de Metaphysique et correspondance avec Arnauld*. Introduction, textes et commentaire par G. Le Roy. Paris: Vrin, 1993.
- TODOROV. T. *Introdução à Literatura Fantástica*. Trad. Maria Clara Correa Castello. Ed. Perspectiva: Rio de Janeiro, 1975.



**RICHARD WAGNER E O ROMANTISMO ALEMÃO**

**RICHARD WAGNER Y EL ROMANTICISMO ALEMÁN**

**RICHARD WAGNER AND THE GERMAN ROMANTICISM**

**Rainer Câmara Patriota**

Pós-doutorando da Universidade Federal de Ouro Preto/ Capes

E-mail: rainerpatriota@gmail.com

Natal (RN), v. 20, n. 34  
Julho/Dezembro de 2013, p. 239-252

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

**Resumo:** A cultura musical romântica encontra em Richard Wagner – em sua obra musical e teórica – um de seus maiores protagonistas. A rejeição da *Aufklärung* e a exaltação da supremacia germânica – elementos constituidores da *Weltanschauung* romântica alemã – caracterizam fortemente o pensamento e a atitude de Wagner frente à vida, assumindo conotações ainda mais radicais através de seu contumaz antissemitismo. De modo que pensar Wagner por ocasião de seu bicentenário também significa retomar uma discussão crucial sobre o romantismo alemão e suas implicações políticas e ideológicas.

**Palavras-chaves:** Alemanha, música, nazismo, romantismo, Wagner.

**Resumen:** La cultura musical romántica encuentra en Richard Wagner – en su obra musical y teórica – uno de sus mayores protagonistas. El rechazo de la *Aufklärung* y la exaltación de la supremacía germánica – elementos constitutivos de la *Weltanschauung* romántica alemana – caracterizan fuertemente el pensamiento y la actitud de Wagner frente a la vida, asumiendo connotaciones todavía más radicales a través de su contumaz antisemitismo. Por todo eso, pensar Wagner en ocasión de su bicentenario significa retomar una discusión crucial sobre el romanticismo alemán y sus implicaciones políticas e ideológicas.

**Palabras clave:** Alemania, música, nazismo, romanticismo, Wagner.

**Abstract:** Richard Wagner – with his music and his intellectual work – is an iconic figure of the Romantic music and the Romantic era. The rejection of *Aufklärung* and the glorification of German supremacy – which have developed a crucial role in German romantic *Weltanschauung* – are two topics of his mentality and his attitude toward life, emerging especially strong in his anti-Semitism. Thus think about Wagner on the occasion of his bicentenary means to resume a discussion about German Romanticism and his political and ideological implications.

**Keywords:** Germany, music, Nazism, Romanticism, Wagner.

No ano de 2013 festejou-se o bicentenário de nascimento de Richard Wagner (1813-1883). Apesar das calorosas homenagens rendidas ao compositor, pautadas em festivais e edições comemorativas, um vento frio de oposição também marcou o recordativo, emprestando-lhe um tom agreste de polêmica e protesto. É que a obra de Wagner guarda relações muito estreitas com a evolução daquelas correntes do pensamento alemão que abriram caminho para a ascensão do nacional-socialismo<sup>1</sup>. Evolução que, segundo certa linha interpretativa, é indissociável do fenômeno romântico na Alemanha, no qual desponta a figura de Wagner. No que se segue, aproveitando o ensejo do jubileu, formulam-se algumas considerações a respeito desse complexo nexos entre Wagner, o romantismo e a trajetória política da Alemanha.

O movimento romântico, situado entre o final do século XVIII e início do XX, representa um período na história das artes e da cultura que, tal como o Renascimento, funda uma época. Com o Renascimento, sobretudo a partir do século XV, a individualidade se abre de modo inaudito, afirmando-se em todos os setores da vida e

---

<sup>1</sup>Pelo menos dois espetáculos europeus discutiram a vida e a obra de Wagner à luz dessa problemática: *Richard Wagner – wie Ich die Welt wurde*, de Hans Neunfels, estreado em Zurique em 14/06/2013 e, principalmente, a montagem – adaptada para o contexto da Alemanha nazista – de Burkhard C. Kosminski do *Tanhäuser*, estreada em maio desse mesmo ano em Düsseldorf e que, após uma onda de protestos e indignações, acabou sendo submetida a uma censura. Estas e outras polêmicas foram noticiadas e discutidas pelos principais jornais alemães, como *Der Spiegel* e *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.

redefinindo o conceito do humano (Heller, 1977). Porém, enquanto o Renascimento, remontando à tradição Greco-romana da *urbe*, repousava sobre o princípio aglutinador de uma mediação dinâmica entre indivíduo e sociedade, razão e natureza, ciência e arte, lógica e sensibilidade, a postura romântica se caracterizou pelo predomínio de princípios não racionais calcados numa hipervalorização da interioridade –o sonho, o mistério, a mística, a fantasia, a intuição etc. (Safranski, 2007; 2010).

Talvez não seja impropriedade dizer que o Romantismo surge no rescaldo da crise dos ideais renascentistas, ideais a que o racionalismo do século XVIII, obedecendo aos imperativos políticos e econômicos de ascensão da nova ordem burguesa, corresponderá de um modo cada vez mais pálido e distorcido. Em sua feitura geral, o romantismo seria, assim, a tentativa de refundar a modernidade, apresentando-se como alternativa ao padrão humano fragmentário e positivista da sociedade burguesa.

Talvez Jean Jacques Rousseau, com sua vida e suas ideias, tenha sido a fonte primeira de inspiração dos românticos, talvez os ingleses – Wordsworth, Blake, Coleridge, Shelley, Byron e Keats – tenham lapidado os versos mais elevados da poesia romântica, no entanto, parece bastante claro que o romantismo, enquanto projeto histórico, foi um movimento especificamente alemão.

É sabido que o romantismo alemão, após um ímpeto inicial de entusiasmo libertário<sup>2</sup>, definiu sua identidade no contexto emocional e intelectual da reação nacional aos desdobramentos do projeto iluminista por meio das Guerras Napoleônicas, introjetando, desde então, o *pathos* de uma sensibilidade nacional e nacionalista, de devoção nostálgica aos valores da tradição germânica. E é justamente em virtude do anacronismo da Alemanha em face dos desenvolvimentos alcançados por França e Inglaterra nos séculos anteriores que o romantismo logra se constituir como uma dissidência da modernidade. A cultura divorciada da vida, a comunidade nostálgica dos indivíduos solitários, a idealização do

---

<sup>2</sup>Admitindo que o romantismo se torna um problema quando adentra o campo político e pretende suplantar os métodos racionais de discussão e decisão, Safranski (2010, 326-333; 354-356 *passim*) propõe separar certo espírito romântico “sadio” e “libertador” do romantismo enquanto projeto político.

folclore e a mitificação do passado, a autonomização da vida interior e a religiosidade vivida por meio da arte: somente os alemães, desprovidos de indústria, confinados em cidades semifeudais, carentes de vida pública, de urbanidade e de movimentos populares politicamente ativos, transformariam o romantismo num grande projeto ideológico. Projeto que, para um poeta e pensador de raízes ilustradas, como Heinrich Heine, representava a maior ameaça ao desenvolvimento de uma Alemanha cosmopolita e democrática. Em seu livro redigido durante os anos 1830 intitulado *A escola romântica* (Die Romantische Schule), as ideias de Heine tomam corpo como uma denúncia veemente da mundividência romântica. Comparando o patriotismo francês com o alemão, ele escreve:

O patriotismo francês enche de calor o coração dos franceses, dilatando-o e expandindo-o, a ponto de fazê-lo envolver com seu amor não só aqueles que lhe são mais próximos, mas toda a França, este país da civilização. Já o patriotismo alemão apequena o coração dos alemães, deixando-o igual a um fígado exposto ao frio, insuflando-lhe o ódio contra os estrangeiros, de modo que, através dele, o alemão perde a vontade de ser um cidadão do mundo, um europeu, para querer ser somente um parco alemão.

E na conclusão de seu livro, o poeta exhibe sua revolta contra o medievalismo da escola romântica:

Os escritores que na Alemanha desenterraram a Idade Média... colocaram em risco a liberdade e a felicidade da minha pátria... a Idade Média alemã não jaz em seu túmulo, pois, na verdade, tem sido ressuscitada por um mal espírito e saído à plena luz do dia para roubar o sangue vital de nossos corações...O que falei sobre a Idade Média em geral se aplica de modo particular à sua religião... São [os católicos] o partido da mentira, os algozes do despotismo e os restauradores de toda miséria, de toda crueldade e estupidez do passado (Heine, 2002, p.354-355)<sup>3</sup>.

Como poeta e cronista de seu tempo, Heine assistiu de perto à expansão do romantismo numa época em que as forças políticas do país se articulavam para debelar as aspirações democráticas e socialistas, instrumentalizando os estratos reacionários em função

---

<sup>3</sup>Cf. também o interessante prólogo de Heine (2011, p. 25-27) para *Alemanha: um conto de inverno*.

de uma aliança de poder que culminaria na unificação alemã sob hegemonia da Prússia<sup>4</sup> e na pavimentação da estrada para o antisemitismo e o obscurantismo hitlerista. Ecoando o temor de Heine, mas agora como reconhecimento ficcional de um fato historicamente consumado pelo nazismo, Thomas Mann, em seu *Doutor Faustus*, se referiu à guerra que “submeteu a nós o continente inteiro, substituindo o sonho intelectual de uma Alemanha europeia pela realidade de uma Europa alemã” (Mann, 1984, p. 231).

Mencionar o *Faustus* de Thomas Mann é invocar uma obra que, ao recapitular a trajetória da Alemanha, ata inextricavelmente seu destino político ao irracionalismo do compositor Adrian Leverkühn. Irracionalismo que foi a forma específica pela qual a ideologia romântica se desenvolveu, pois, uma vez que os alemães não admitiam se medir pelos valores “superficiais” da civilização francesa, nem pela razão liberal – ou “racionalismo judaico” (Potter, 1999, p. 182)<sup>5</sup>, os princípios que norteariam os caminhos do povo alemão tinham de ser buscados em camadas mais fundas do ser: a intuição, a vontade, a tradição, a força, o sangue etc. Leverkühn é o músico que vende sua alma em troca de poderes artísticos, que transgride as fronteiras do bom senso para adentrar num reino diabólico de culto à forma pura e perfeita de sonoridades imperscrutáveis.

Bem entendido: Leverkühn é o herdeiro vanguardista-dodecafônico da tradição romântica. Tradição na qual a música figura como a mais elevada das artes – propiciadora de uma comunicação intuitiva, transcendente ao verbo e à lógica<sup>6</sup>. Foram os

---

<sup>4</sup> Sobre a gênese dessa aliança, cf. Marx (2010).

<sup>5</sup> Este livro, traduzido por Rainer Patriota e Ibaney Chasin, encontra-se no prelo da editora Perspectiva.

<sup>6</sup> Em seu importante – e aqui já citado – livro sobre o romantismo, Safranski (2010, p. 335-340) parece não perceber que a música e a personalidade de Adrian, ainda que não emanem uma força passional “dionisíaca”, são corporificações típicas do irracionalismo romântico, embora em sua culminância “vanguardista”, em cujo âmago encontra-se a exaltação da forma como expressão mística de verdades além da mera racionalidade. Se Thomas Mann escolheu um compositor dodecafônico abstrato e propenso ao ascetismo e não um poeta dionisíaco, sua escolha partiu da compreensão, presente já em *A montanha mágica* (Mann, 1952, p. 138), de que a

românticos que ergueram a música aos píncaros do sistema das artes e fizeram dela um portal metafísico ao “profundo”<sup>7</sup>. Neste sentido, os desdobramentos da sonoridade instrumental no interior da tradição vienense (Haydn, Mozart e Beethoven) foi um antecedente de fundamental importância. Ao ampliar com a forma-sonata as possibilidades técnicas de desenvolvimento do material sonoro (motivos e temas), os vienenses serviram de trampolim para o salto romântico ao “infinito”. De agora em diante, o discurso musical não se confunde com a velha noção de retórica, que remonta aos gregos e segundo a qual a música é imitação dos afetos manifestos pelas inflexões e acentos da fala (Haynes, 2007, p.8). Para os românticos, a linguagem musical não apenas se diferencia da linguagem verbal, como também a ultrapassa, sendo o gênio musical o veículo de uma mensagem que não se decodifica, mas que se impõe arcanamente. Wackenroder, um dos fundadores da estética romântica, escreveu:

A música começa onde a palavra termina... A música traça sentimentos de forma sobre-humana... porque fala uma linguagem que nós não conhecemos na vida corrente, que não sabemos nem como, nem onde aprendemos, que se pode conhecer como linguagem dos anjos (Wackenroder *apud* Fubinni, 1987, p. 117).

Seja como expressão da “interioridade infinita” (Hoffmann), do “em si do mundo”, portanto, da “vontade” (Schopenhauer), seja como expressão do “dionisíaco” (Nietzsche), a linguagem musical irrompe, necessariamente, fora dos limites da racionalidade, atingindo esferas mais altas de significado (Fubinni, 1987, p. 109-161). A música além das palavras, além da razão. Foi sob essa

---

história da música romântica alemã – de Beethoven a Schoenberg – é a que melhor representa a ambiguidade do processo civilizatório alemão.

<sup>7</sup>Como mostra Potter (1999, p. 200-234), ideias como “profundidade” e outras virtudes associadas à “germanidade” permeiam fortemente o ideário alemão, constituindo um dos principais argumentos *pro domo* da musicologia alemã e podendo ser rastreada já no século XVIII, embora tenha se consolidado somente no século XIX, quando os alemães, pela primeira vez na história, assumem a hegemonia no terreno da música. Cf. também o artigo de Geiger (2003) sobre as noções de “Innigkeit” (interioridade) e “Tief” (profundidade) na tradição musical e musicológica alemã.

premissa que os românticos se harmonizaram com a autocelebração patriótica da reação alemã, compartilhando sua glorificação do irracional e criando as condições ideológicas para que a *intelligentsia* alemã acolhesse os mitos do pensamento nazista (Lukács, 1953; 1964). Neste sentido, entende-se porque os musicólogos alemães – muitos deles formados durante os anos da República de Weimar – desempenharam um papel tão relevante nos projetos educacionais e ideológicos do Terceiro Reich: as agendas e pontos de vista convergiam em pontos decisivos <sup>8</sup>.

A centralidade de Wagner no interior da estética romântica é a centralidade de um artista que tipifica o ideário da concepção romântica em sua fase adulta.

Sua trajetória é *per se* emblemática. Quando jovem, Wagner demonstrou simpatia pela causa republicana e foi ativo na Revolução de 1848. Já obsecado pela ideia de reformar a ópera alemã, sua visão de mundo à época era mediada por pensadores progressistas como Feuerbach, Proudhon e Bakunin. Porém, o fracasso da revolução, ao debilitar suas inclinações revolucionárias, selaria seu destino como artista e ideólogo romântico (Lukács, 1953, p. 78; Adorno, 2003, GS14, p. 308). Em 1950, Wagner publica seu ressentido *O judaísmo na Música (Der Judentum in der Musik)* e, em 1954, ao descobrir *O mundo como vontade e representação*, remodela pela base sua concepção de mundo. Sua carreira deslança e, em 1971, sob as bençãos do Reich recém-criado, tem início os preparativos para a realização do projeto de Bayreuth. Wagner termina seus dias como porta-voz do Império germânico, reunindo em volta de si os apóstolos da causa patriótica e antisemita (Millington, 1992, p. 458-459).

A história de Wagner confunde-se, pois, com a própria gênese da Alemanha imperialista, não apenas na forma abstrata da cronologia, mas sim nos termos de uma confluência ideológica entre

---

<sup>8</sup> Um desses projetos, dentre muitos, foi desenvolvido sob a guarida da “Anhenerbe”-SS, de Heinrich Himmler, focada principalmente em pesquisas sobre a raça germânica e a pré-história nórdica, encarada como uma época de “grandes conquistas” no campo da música. Cf. Potter, 1999, p. 131-142.

o homem e seu tempo, confluência asseverada em seus escritos teóricos e, sobretudo, em sua obra artística.

Como músico, Wagner foi essencialmente um compositor de óperas, e sua dramaturgia consistiu largamente na reelaboração de velhas histórias e mitos germânicos, através dos quais o artista divulgaria seu orgulho nacional e seu culto nostálgico ao passado medieval. Nos moldes da boa tradição romântica, Wagner sonhava com uma Idade Média fabulária, povoada por anões, gigantes, heróis, deuses etc. No entanto, como filho de seu século e discípulo de Schopenhauer, convinha-lhe atribuir à música, não ao texto, o privilégio da expressão artística, ocupando-se do fator musical como um mágico hipnótico. Com seu tratamento inovador da sonoridade orquestral, a música wagneriana ergue-se como uma densa teia sonora destinada a capturar o público, não apenas despertando-lhe afetos, mas envolvendo-o numa atmosfera onírica e de reverência sacrossanta (Wagner, 2010, p. 31; Caznók-Neto, 2000, p. 25-26). Toda a disposição visual e acústica do teatro de Bayreuth fora concebida para potencializar os efeitos magnéticos de sua alquimia sinfônica (Caznók-Neto, 2000, p. 54-57). Em Wagner, o texto apenas potencializa o mistério das forças irracionais encarnadas e transmitidas pela música. De fato, a seu ver, o êxtase metafísico além da racionalidade era o que caracterizava o efeito da obra de arte musical. É o que se pode aferir, por exemplo, de seu comentário sobre a *Missa Solemnis*, de Beethoven:

Na grande *Missa Solemnis* temos, diante de nós, uma pura obra sinfônica do mais genuíno espírito beethoveniano. As vozes do cântico são tratadas, inteiramente, como instrumentos humanos, no sentido em que Schopenhauer, muito acertadamente, pretendeu ter-lhes atribuído; nessas grandes composições sacras, o texto que subjaz ao canto não é compreendido por nós segundo seu significado conceitual, mas serve, no sentido da obra de arte musical, unicamente como material para o coro de vozes, e só não se comporta de modo perturbador para nossa sensação determinada musicalmente porque não suscita em nós, de forma alguma, representações racionais, mas nos comove, por seu caráter religioso, com fórmulas de fé bem conhecidas e simbólicas (Wagner, 2010, p.69).

Wagner não foi apenas um baluarte da causa nacionalista, mas também um fervoroso antissemita, na verdade, um dos fundadores do antissemitismo moderno, que substitui as motivações

religiosas por premissas ráticas e ressentimentos políticos (Cf. Fischer, 2013; Safranski, 2010, p. 244-245). A deslealdade do compositor para com um de seus maiores benfeitores, o operista Meyerbeer (Millington, 1992, p.193), é bastante relatada pelos seus biógrafos e constitui um exemplo típico de sua relação doentia com os judeus.

Muitos estudiosos entendem que Wagner cifrou uma interpretação antissemita em suas obras, caracterizando alguns de seus vilões segundo seus preconceitos germanocêntricos. Personagens como o anão Mime de *O Anel dos Nibelungos* e, sobretudo, o pedante crítico Beckmesser – cujo modelo fora o importante crítico musical judeu Eduard Hanslick – de *Os Mestres Cantores de Nuremberg*, seriam facilmente reconhecíveis dentro da tipologia antissemita partilhada e difundida por Wagner (Millington, 1992, p. 141; 184).

Wagner talvez represente o elo mais emblemático entre a herança anti-iluminista dos românticos e o desfecho brutal da Alemanha hitlerista. Nele, as linhas do passado e do futuro se encontram numa intrincada e contraditória aliança de forças espirituais, capaz de unir a racionalidade altamente tecnológica de seu procedimento no campo musical a um desprezo altivo pelos desenvolvimentos tecnológicos de seu tempo, como as instalações portuárias (Safranski, 2010, p. 242), as estradas de ferro, a eletricidade e o fonógrafo (Millington, p. 200-203).

Portanto, não é mera casualidade que, no século XX, a Bayreuth de Wagner – inclusive por seu naturalismo antimodernista, precursor do que viria a ser o Movimento da Juventude (*Jugendbewegung*), posteriormente dissolvido e renascido como Juventude Hitlerista – tenha se transformado num santuário do Terceiro Reich. Os textos propagandísticos de Wagner contra os judeus e pela purificação da música alemã – a exemplo de *O Judaísmo na Música* (*Das Judentum in der Musik*) e *O que é alemão?* (*Was ist deutsche?*) – anteciparam os esforços da musicologia nazista para detectar aspectos musicais típicos da raça ariana e separá-los daqueles elementos judeus indesejados e

rotulados como “degenerados”<sup>9</sup>. Também a monumentalidade wagneriana – traço característico do romantismo tardio – guarda afinidades nada supérfluas com a estética nazista, a qual, em sua glorificação da força e triunfalismo propagandístico, obrigatoriamente finda por apelar ao exagero, ao excesso, ao espetaculoso<sup>10</sup>. Nietzsche, em sua crítica a Wagner, veio a apontar com muita mordacidade esse aspecto da estética wagneriana: “O belo tem seus espinhos: nós o sabemos. Logo, para que beleza? Por que não o grandioso, o elevado, o gigantesco, o que move as *massas*? – Repito: é mais fácil ser gigantesco do que belo, nós o sabemos” (Nietzsche, 1999, p. 20).

Ao diagnosticar o caso Wagner como sintoma de uma doença moderna, Nietzsche denunciava, com sua contundência habitual, o esteticismo romântico, ou seja, a transformação da arte em mero veículo de prazeres sensuais, estimulantes ou narcotizantes, e sob cujo refinado véu não se acharia nada além de um virtuosismo sedutor, populista e decadente. A óperas de Wagner, a seu ver, escondia, sob vestes solenes, banalidades dignas de um enredo de Flaubert (Nietzsche, 1999, p. 28). Nesse sentido, o romance *À rebours* (1884), de Huysmans, parece subsidiar a concepção nietzschiana, na medida em que seu personagem Jean Des Esseintes, protótipo do esteticismo decadentista, encontra na música de Wagner um de seus ópios prediletos (Millington, 1992, p. 452; Safranski, 2010, p. 248).

Também Adorno (2003, GS13, p.7-148), apesar de sua posição ambivalente, formulou uma das críticas mais severas a

---

<sup>9</sup> A bibliografia sobre a musicologia durante o período nazista é vasta. Para uma visão geral e abrangente do tema, cf. Potter (1999)

<sup>10</sup> A música desempenhou um papel chave na política cultura nazista e Wagner foi um dos compositores mais celebrados na época. Sobre o papel da música na Alemanha nazista – e sobre a Filarmônica de Berlim em particular – veja-se o livro *Orquestra do Reich*, publicado recentemente no Brasil pela editora Perspectiva, em que o canadense Misha Aster relata, com as mais vivas cores e ampla documentação, a bizarra parceria entre o Ministério da Propaganda, de Joseph Goebbels, e a prestigiosa Orquestra Filarmônica de Berlim, trazendo à tona um dos exemplos mais eloquentes do papel nada irrelevante da música e dos músicos no processo de nazificação da sociedade alemã. Cf. Aster (2012).

Wagner<sup>11</sup>. Para o filósofo, a personalidade de Wagner é claramente fascista (Adorno, GS13, p. 28) e sua obra – quando submetida a uma análise “micrológica” – revela, afora elementos musicalmente progressistas, tendências que antecipam não só a estética nacional-socialista (Adorno, GS 14, p.364) como também os apelos da moderna cultura de massa (Adorno, GS13, p. 28).

No entanto, que seja dito a título de conclusão: se é vasta a lista dos críticos de Wagner, igualmente vasta é a de seus admiradores e missionários, incluindo nomes ilustres, como o de Thomas Mann, o qual, embora tenha mantido uma relação interiormente conflituosa com a obra do compatriota, definindo-a, certa feita, como uma típica “mistura alemã de barbarismo e refinamento” (Mann *apud* Mader, 2008, p. 37), nutriu por ela enquanto viveu um sentimento de irresistível irmandade espiritual, a mesma que o ligara a Nietzsche e Schopenhauer (Cf. Mader, p. 3). As inovações musicais de Wagner e as ambições de seu projeto estético-musical têm resistido ao tempo, a despeito das debilidades e máculas que se possam apontar no homem e no artista, as quais, obviamente, não anulam o peso de suas virtudes em ambos os planos. Ouvir Wagner desmistificando Wagner, talvez esta seja uma divisa razoável para se comemorar o bicentenário do controverso gênio alemão.

Artigo recebido em 14.11.2013, aprovado em 28.01.2014

## Referências

ADORNO, T. *Einleitung in die Musiksoziologie*. Gesammelte Schrift. Band 14. Digitale Bibliothek Band 97, 2003

\_\_\_\_\_. *Versuch über Wagner*. Gesammelte Schrift. Band 13. Digitale Bibliothek Band 97, 2003.

---

<sup>11</sup> Sobre o Wagner de Adorno, remeto o leitor interessado ao meu artigo *Entre a estética nazista e a nova música – a ambivalência de Wagner segundo Adorno*, a sair em breve no livro das comunicações do congresso da ABRE *Gosto, interpretação e crítica*.

ASTER, M. *A Orquestra do Reich*. A Filarmônica de Berlim e o Nacional-Socialismo. Tradução de Rainer Patriota e Nelson Patriota. São Paulo: Perspectiva, 2012.

CAZNÓK, Y. B; NETO, A.N. *Ouvir Wagner. Ecos Nietzscheanos*. São Paulo: Musa, 2000.

FISCHER, J.M. *Richard Wagner und seine Wirkung*. Wien: Zsolnay, 2013.

FUBINNI, E. *L'estetica musicale dal settecento a oggi*. Torino: Einaudi, 1987.

GEIGER, F. "Innigkeit" und "Tief" als komplementäre Kriterien der Bewertung von Musik. In: *Archiv für Musikwissenschaft*. 60 Jahrg H.4. Franz Steiner Verlag, 2003. Disponível em <http://www.jstor.org/discover/10.2307/4145425?uid=3737664&uid=2134&uid=2474915413&uid=2&uid=70&uid=3&uid=2474915403&uid=60&sid=21103280983427>

HAYNES, B. *The End of Early Music: a period performer's history of music*. New York: Oxford University Press, 2007.

HEINE, H. *Die Romantische Schule*. Kritische Ausgabe. Hg. von Helga Weidmann. Stuttgart: Reclam 2002.

\_\_\_\_\_. *Alemanha: um conto de inverno*. Tradução, introdução e notas de Romero Freitas e Georg Wink. Belo Horizonte: Crisálida, 2011.

HELLER, Agnes. *L'uomo del rinascimento*. Firenze: La Nuova Italia, 1977.

LUKÁCS, G. *Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur*. Berlin: Aufbau, 1953.

\_\_\_\_\_. *Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten*. Neuwied und Berlin: Luchterhand, 1964.

MADER, M. *"Bekanntnisse über Wagner"* – Thomas Mann essayística Beschäftigung mit Richard Wagner. München: Grin Verlag, 2008. E-book.

MANN, T. Doutor Fausto. A vida do compositor Adrian Leverkühn narrada por um amigo. Tradução de Herbert Caro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

\_\_\_\_\_. *A Montanha Mágica*. Tradução de Herbert Caro. São Paulo: Círculo do Livro, 1952.

MARX, K. Nova Gazeta Renana. Apresentação e tradução de Livia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010.

MILLINGTON, B. (org.) *Wagner: um compêndio*. Guia completo da vida e da música de Richard Wagner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992

NIETZSCHE, F. *O caso Wagner: um problema para músicos/Nietzsche contra Wagner* – Dossiê de um psicólogo. Notas e Pós-facio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

POTTER, P. *Most german of the arts: Musicology and Society from the Weimar Republic to the End of Hitler's Era*. New Haven and London: Yale University Press, 1999.

SAFRANSKI, R. *Romantik. Eine deutsche Affäre*. München: Carl Hanser, 2007.

\_\_\_\_\_. *Romantismo: uma questão alemã*. Tradução de Rita Rios. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

WAGNER, R. *Beethoven*. Tradução de Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

**DELEUZE: TRÊS PERSPECTIVAS SOBRE O NILISMO**

DELEUZE: TRES PERSPECTIVAS SOBRE EL NIHILISMO

DELEUZE: THREE PERSPECTIVES ON NIHILISM

**Marcelo Antonelli**

Professor da UNIPE (Buenos Aires) / Bolsista Conicet

E-mail: antonelli.ms@gmail.com

Natal (RN), v. 20, n. 34  
Julho/Dezembro de 2013, p. 253-270

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

**Resumo:** O presente trabalho aborda a questão do niilismo no pensamento de Gilles Deleuze. A nossa hipótese é que a abordagem do problema na sua leitura de Nietzsche deve ser articulada com outros dois momentos da sua obra: a elaboração de uma moral do acontecimento e a proposta de uma ética da crença. Nos três casos, Deleuze conecta uma determinada caracterização do niilismo com a invenção de um novo modo de existência, o qual revela tanto uma continuidade nos seus enfoques como certas variações terminológicas. Assim, no interior da ontologia nietzschiana das forças, define o niilismo pela depreciação da vida e o triunfo do ressentimento, e introduz a afirmação da vida e do super-homem. Logo, no marco da ontologia do acontecimento, propõe o *amor fati* como atitude do homem livre que elude o ressentimento perante o acontecimento. Por último, no horizonte da ética da confiança, de cara à ruptura do laço com o mundo, demanda uma forma de ser capaz de sustentar uma crença neste mundo. Propomo-nos analisar essas três perspectivas com o fim de oferecer uma visão integral da temática do niilismo na filosofia deleuziana.

**Palavras chave:** Acontecimento, crença neste mundo, imanência, niilismo, ressentimento.

**Resumen:** En este trabajo abordamos la cuestión del nihilismo en el pensamiento de Gilles Deleuze. Nuestra hipótesis es que el planteo del problema en su lectura de Nietzsche debe ser articulado con otros dos momentos de su obra: la elaboración de una moral acontecimiental y la propuesta de una ética de la creencia. En los tres casos, Deleuze conecta una determinada caracterización del nihilismo con la invención de un nuevo modo de existencia, lo cual revela tanto una continuidad en sus enfoques como ciertas variaciones terminológicas. Así, en el interior de la ontología nietzscheana de las fuerzas, define el nihilismo por la deprecación de la vida y el triunfo del resentimiento y plantea la afirmación de la vida y el superhombre. Luego, en el marco de la ontología acontecimiental, propone el *amor fati* como actitud del hombre libre que elude el resentimiento frente al acontecimiento. Por último, en el horizonte de la ética de la confianza, de cara a la ruptura del lazo con el mundo, demanda una manera de ser capaz de sostener una

creencia en este mundo. Nos proponemos analizar estas tres perspectivas a fin de ofrecer una visión integral de la temática del nihilismo en la filosofía deleuziana.

**Palabras clave:** Acontecimiento, creencia en este mundo, immanencia, nihilismo, resentimiento.

**Abstract:** In this work we deal with the problem of Nihilism in Gilles Deleuze's thought. Our hypothesis is that the central place it has in his interpretation of Nietzsche must be articulated with two other moments in his work: the elaboration of a moral of worthiness towards events and the proposal of an ethics of belief. In the three cases, Deleuze connects a determined characterization of nihilism to the invention of a new way of existence, which reveals continuation in his view as well as certain terminological variations. Thus, within the inside of Nietzsche's ontology of forces, nihilism is defined by the devaluation of life and the triumph of resentment and it states the assertion of life linked to overman. Later on, within the realm of the ontology of events, he proposes *amor fati* as a free man's attitude, one who dodges resentment when facing the event. Eventually, within the horizon of ethics of trust, facing the rupture of the world, he demands a way of being capable of sustaining a belief in this world. We intend to analyze these three perspectives in order to offer a comprehensive point of view on nihilism in Deleuze's philosophy.

**Key words:** Belief in this world, event, immanence, nihilism, resentment.

**Introdução.** A primeira vista, o niilismo não parece ocupar um lugar relevante no pensamento de Gilles Deleuze, ao contrário do desejo, a imagem do pensamento ou outros tópicos que indagou largamente. Todavia, temos a impressão de que a temática não excede o marco da sua leitura de Nietzsche, a quem inclusive atribui a invenção do conceito (Deleuze, 2003, p. 191). Certamente, o niilismo é uma chave na sua interpretação do pensador alemão: perante a dialética hegeliana, que é a expressão das forças reativas e do niilismo, a filosofia nietzschiana constitui uma “anti-dialética absoluta” que procura “libertar o pensamento do niilismo e de suas formas” (Deleuze, 1983, pp. 40, 223 y ss.). É compreensível, portanto, que os comentários sobre o niilismo na obra de Deleuze se concentraram na sua abordagem de Nietzsche<sup>1</sup>.

Contudo, nos parece que o niilismo é um problema importante e recorrente no filósofo francês que não se limita à sua reelaboração de Nietzsche. Ainda que desenvolvido por ele nesse marco, o niilismo é tratado em outros dois momentos significativos da sua produção: a elaboração de uma *moral do acontecimento* a partir do estoicismo e a proposta de uma *ética da crença* que reúne elementos de Hume, Pascal, Kierkegaard e Nietzsche. Assim, o niilismo aparece em três horizontes teóricos diferentes, ligado a autores e conceitos heterogêneos, mas é possível notar uma continuidade fundamental: Deleuze descreve o niilismo segundo a especificidade conceitual de cada marco filosófico, propõe uma determinada via de saída e convoca à invenção de um novo modo de existência. Em seguida, propomos analisar esses três momentos

---

<sup>1</sup> Ver, por exemplo, Antonioli (1999, pp. 37 e ss.); Bouaniche (2007, pp. 65 e ss.); Hardt (1993, p. 26 e ss.); Mengue (1994, pp. 42-43; 2006, pp. 171-174; 2009, pp. 23-43); Perry (1993, pp. 174-191); Scavino (1992).

do percurso deleuziano, destacando a permanência de certas noções assim como a variação de outras, com o fim de oferecer uma visão integral do niilismo na sua obra<sup>2</sup>.

**Transcendência, ressentimento e super-homem.** No marco da sua interpretação de Nietzsche em termos de “forças” (Deleuze, 1983, p. 3; 2003, p. 188; 1994, pp. 182-183), Deleuze compreende o niilismo como a empresa de depreciar a vida neste mundo. Isso supõe uma ficção (alguma classe de “outro mundo”, moral, metafísico ou religioso) mediante a qual se erige uma instância oposta à vida. O niilismo faz que a vida, o mundo e a existência percam todo o seu valor, porque a ideia de um mundo suprassensível em qualquer das suas variantes (Deus, a essência, o bem, o verdadeiro), assim como os valores superiores à vida, são inseparáveis dos seus efeitos de depreciação e negação. Dessa forma, o niilismo se revela indissociável da invenção de uma transcendência, isto é, uma instância exterior e superior à vida, dotada da capacidade de julgá-la. Perante isso, Deleuze aposta na imanência, que implica uma transformação medular no valorativo, dado que quer afirmar a vida e não depreciá-la (Deleuze, 1983, pp. 167-169, 201; Mengue, 2009, p. 40).

Se a ficção da transcendência é o meio empregado pelo niilismo para diminuir o valor do mundo do devir, a motivação niilista obedece ao *ressentimento*. Do ponto de vista topológico, este se define pelo domínio das forças reativas<sup>3</sup>. Do ponto de vista tipológico, se traduz no triunfo do tipo escravo em detrimento do tipo ativo (senhor ou amo), que possui uma vontade de poder

---

<sup>2</sup> Os três marcos filosóficos em jogo (a interpretação deleuziana de Nietzsche, a sua concepção do acontecimento e a ética da crença) requerem um desenvolvimento maior e mais atento que o deste escrito. O nosso objetivo, contudo, não é reconstruir esses temas enquanto tais, mas só analisar os modos em que Deleuze coloca o problema do niilismo em cada caso. Mesmo quando isso demandará restituir certas noções fundamentais de cada temática, nos limitaremos a exposições breves e pontuais.

<sup>3</sup> O rasgo ativo das forças mostra-se na sua tendência à potência (impor formas, apoderar-se, subjugar, dominar) e, fundamentalmente, no seu poder de transformação ou na sua capacidade de metamorfose. Pela sua parte, as forças reativas caracterizam-se por obedecer e por ocupar-se dos mecanismos e as finalidades, as tarefas de conservação, de adaptação e de utilidade. Cf. Deleuze (1983, pp. 45-48)

afirmativa. A sua diferencia com o escravo radica em que “atua” as suas reações [*agit ses réactions*], enquanto que o homem do ressentimento é passivo porque não reage; em lugar de ser atuada, a reação torna-se sentida (Deleuze, 1983, p. 127 y ss.). Todavia, o ressentido imputa erros a todo o mundo, faz da sua infelicidade a culpa de alguém, distribui responsabilidades e acusações; a sua expressão mais própria diz “é a sua culpa”, transformando-se – quando se torna má consciência – “é a minha culpa”.

Por outra parte, da perspectiva das suas condições de emergência, as posições de transcendência características do niilismo remetem ao ressentimento,. Deleuze expõe a gênese dos valores transcendentos na sua análise da dialética do amo e do escravo, que gira em torno de duas fórmulas: “Você é malvado, logo eu sou bom” e “Eu sou bom, logo você é malvado”. A primeira é própria do escravo e traduz o seu ressentimento na necessidade de estabelecer, em primeiro lugar, que o outro é malvado; a segunda é a expressão do amo e designa uma qualidade da alma que começa por se autoafirmar. A avaliação do escravo necessita de um mundo oposto e exterior para atuar, um âmbito de valores transcendentos em nome do qual julgar o mundo (*Ibid.*, pp. 136-139).

Porém, a crítica nietzschiana ao tipo escravo implica uma recusa do homem, dado que o ressentimento e a má consciência constituem a sua natureza. A história humana, com efeito, foi movida pela vontade de vingança contra a vida, a causa das injustiças, as decepções, as dores, o sofrimento (Mengue, 2009, p. 32). Em virtude disso, o programa de “vencer o niilismo” implica “superar o homem, destruir o homem, inclusive o melhor” (Deleuze, 1983, p. 192).

Nesse contexto, a aposta que Deleuze elabora a partir de Nietzsche radica na *afirmação* da vida, que não deve ser compreendida como um ato de suportar o real como o burro de Zarathustra. Pelo contrário, a ideia de afirmar supõe tornar mais leve, libertar ou descarregar o que vive, “*criar* valores novos que sejam da vida” em lugar de “carregar a vida sob o peso dos valores superiores” (*Ibid.*, p. 212). Essa tarefa requer uma nova forma de vida, batizada “super-homem”, que não se define por elevar os atributos humanos a uma potência superlativa – como se se tratasse do melhor exemplar da espécie – mas de realizar a transmutação ou transvaloração, coisa que não significa uma simples mudança de

valores mas, mais profundamente, um deslocamento “no elemento do qual deriva o valor dos valores. A apreciação em lugar da depreciação, a afirmação como vontade de poder, a vontade como vontade afirmativa” (*Ibid.*, p. 197). A transmutação é também denominada “conversão”, termo que designa o ponto supremo ou focal no qual as forças negativas se convertem numa potência afirmativa, dando lugar ao fim do niilismo (*Ibid.*, p. 201).

Em resumo, Deleuze define o niilismo como o triunfo das forças reativas e do ressentimento através das ficções de transcendência e o seu efeito depreciador sobre a vida. Perante esse diagnóstico, esboça como via de saída a *afirmação* deste mundo e apela à produção de um modo de existência de natureza diferente da humana (o *super-homem*), com o fim de realizar a transmutação de todos os valores, a criação de novos valores imanente à vida.

**Acontecimento, contra-efetuação e homem livre.** Em *Logique du sens* reaparecem alguns dos conceitos aqui apresentados, mas inscritos na teoria do acontecimento elaborada a partir do estoicismo. Essa mudança de horizontes faz com que a análise do niilismo já não se desenvolva em termos de forças (ativas/reativas) e tipos (amo/escravo), mas que envolva a posição assumida em relação ao que acontece enquanto tal. Antes de desenvolver a formulação concreta do niilismo, reparemos brevemente no conceito deleuziano de “acontecimento”.

Deleuze explica que a moral estoica consiste em “querer o acontecimento como tal”, em “querer o que acontece em tanto que acontece”. Mais precisamente, trata-se de compreender “o acontecimento puro na sua verdade eterna”, independentemente da sua efetuação espaço-temporal, e querer a sua encarnação, isto é, a sua efetuação num estado de coisas ou no próprio corpo (Deleuze, 1969, pp. 168-172). O nosso autor distingue entre o acontecimento (o acontecimento puro), ideal por natureza, e a sua encarnação ou atualização histórica num estado de coisas.

A dicotomia fundamental passa entre o corporal e o incorporeal. A noção de “corpo” deve entender-se num sentido amplo: “tudo é mistura de corpos” que mantém entre si relações de ação e paixão. Mas os corpos são causas de efeitos que não são outros corpos, mas “incorporais” (*Ibid.*, pp. 13, 16, 44; Deleuze &

Parnet, 1996, pp. 77-78). Do ponto de vista linguístico, encontram a sua expressão mais adequada em verbos em infinitivo: passear, cortar, verdejar ou morrer. A sua temporalidade é paradoxal: o tempo dos corpos e dos estados de coisas é o presente vivente (*Cronos*), enquanto que o infinitivo assinala o tempo que evade sempre o presente (*Aión*), dado que o acontecimento é “eternamente o que acaba de passar e o que vai passar, nunca o que passa” (Deleuze, 1969, p. 13)<sup>4</sup>.

A partir dessa concepção do acontecimento, Deleuze apresenta o niilismo em termos de “ressentimento contra o acontecimento”. Adotar essa posição perante o que nos acontece consiste em apreendê-lo “como injusto e não merecido (é sempre a culpa de alguém)”, e isso constitui o gesto essencial do “ressentimento em pessoa” (Deleuze, 1969, p. 175). É possível observar nessa formulação o hábito do escravo de distribuir acusações e responsabilidades (a ideia de que “é a sua culpa”) – cf. *supra* §II.

Perante essa caracterização do problema, a via de saída radica na *dignidade*: “Ou a moral não tem nenhum sentido, ou é isto o que quer dizer, não tem outra coisa que dizer: não ser indignos do que nos acontece” (Deleuze, 1969, p. 174). Segundo Deleuze, “não ser indignos” radica em evitar o ressentimento e designa o fim da moral, a sua única justificação possível. Cabe assinalar que a dignidade é também nomeada com a expressão nietzschiana *amor fati* (*Ibid.*, pp. 175, 177).

A dignidade comporta duas operações: compreender e querer o que nos acontece. *Compreender* equivale a separar o acontecimento puro da sua efetuação empírica, nomeá-lo em infinitivo, extrair o verbo-efeito que resulta das misturas corporais. Compreender é conceituar, “abstrair [o acontecimento] dos estados de coisas para desprender o conceito” (Deleuze & Guattari, 2005,

---

<sup>4</sup> Deleuze adota, com variações, o sentido que Marco Aurelio outorgou a Aion; este inverteu a visão platônica que liga Aion à eternidade. Platão, pela sua parte, tinha invertido pela sua vez a tradição prévia: em lugar de ser a duração da vida num tempo limitado, Aion passou a significar a eternidade fora do tempo e cujo modelo constitui (tal como ocorre no *Timeu*, onde Aion é o modelo divino no qual se inspira o demiurgo para criar o mundo). Nos estoicos, Aion passou a designar o tempo infinito, abstrato, ilimitado, que corresponde ao vazio – que é um incorporal próximo do não-ser –; enquanto que Cronos significa o tempo limitado do presente, determinado pelo ato que fixa a sua extensão. Ver Alliez (2004, pp. 44-45).

pp. 150-151). A compreensão do acontecimento puro requer *contra-efetua-lo*, isto é, remontar-se da sua atualização histórica até a sua verdade eterna, percorrer a distância que vai das proposições que descrevem os estados de coisas aos verbos em infinitivo que expressam o seu sentido.

Por outro lado, essa compreensão deve acompanhar-se por uma torsão da vontade, que assinala outra linha de continuidade com a primeira abordagem do niilismo. Com efeito, *querer* o acontecimento não é aceitar as coisas como são, porque essa é uma “ideia de burro”, diz Deleuze seguindo a Nietzsche, e a resignação só é uma variante do ressentimento. Pelo contrário, querer o acontecimento consiste em uma “intuição volitiva ou transmutação” que substitui a vontade orgânica por uma vontade “espiritual” (Deleuze, 1969, p. 175). A *transmutação* significa neste marco dirigir-se para a “quase-causa” do que acontece em nós. Com efeito, não podemos dirigir-nos para a sua causa, *strictu sensu*, dado que os acontecimentos são sempre efeitos de causas corporais. Porém, podemos manter uma relação “quase” causal em virtude da qual reverter o vínculo entre os corpos-causa e os acontecimentos-efeitos, e conseguir que o acontecimento se torne também produtor (*Ibid.*, p. 115 e ss.). É assim como os acontecimentos adquirem uma potência genética sobre o individuo no qual se corporizam, coisa que permite que o mesmo se torne “o filho” dos seus próprios acontecimentos e portanto “renascer, refazer-se um nascimento, romper com o nascimento de carne” (*Ibid.*, pp. 175-176). Enquanto “ator”, o sujeito contra-efetua o acontecimento que tem lugar nele; não só o compreende e quer, mas também o representa (de aí que se trate de “devir comediante dos meus próprios acontecimentos”, *Ibid.*, p. 176).

O modo de existência correspondente à dignidade é o do *homem livre*, compreendido como aquele que “denuncia e destitui tanto a potência do ressentimento no individuo como a da opressão na sociedade” (Deleuze, 1969, p. 179). Mediante a propagação do ressentimento, “o tirano faz aliados, isto é, escravos e servos”, enquanto que “o revolucionário” logrou libertar-se do ressentimento (*Ibidem*).

Em resumo, reencontramos neste marco o esquema do niilismo que propusemos como hipótese da nossa indagação. Deleuze o compreende em termos de *ressentimento*, da mesma

forma que na sua interpretação de Nietzsche, mas aqui especifica que se trata de ressentimento *perante o acontecimento*. Para tratar disso, propõe igualmente a *transmutação* da vontade, destinada nesse contexto a atingir o *amor fati* redefinido como *dignidade* em relação ao que nos acontece. Assim, a modificação do elemento genético dos valores (a afirmação em lugar da negação) deixa lugar à *contra-efetuação* do acontecimento (conceitua-lo, querê-lo, representá-lo). Finalmente, a nova forma de vida não é apresentada pela sua heterogeneidade com a humana (o super-homem), mas remete ao *homem livre* ou “revolucionário”, que é quem combate o ressentimento no indivíduo e na sociedade.

**Perda do mundo e crença imanente.** A terceira aproximação ao niilismo situa-se no horizonte da ética da crença apresentada em *L’image-temps* e em *Qu’est-ce que la philosophie?* No primeiro texto, Deleuze sustenta que se quebrou o vínculo que unia o homem com o mundo, coisa que explica as transformações no regime das imagens cinematográficas, isto é, a passagem da Imagem-Movimento, característica do cinema clássico ou de pré-guerra, à Imagem-Tempo, própria do cinema contemporâneo ou de pós-guerra. A primeira faz parte de um cinema dominado por situações sensório-motoras, nas quais a personagem reage perante o mundo, implementa uma ação para modificar a sua situação (Deleuze, 1991, pp. 214, 279).

Pelo contrário, a Imagem-Tempo caracteriza-se pelas situações óticas e sonoras nas quais a personagem é um vidente, um espetador do que acontece. O deslocamento nos tipos de imagens produziu-se em razão da ruptura donexo sensório-motor que ligava a ação à reação, a excitação à resposta e, mais profundamente, o homem ao mundo. Emerge assim uma nova classe de personagens que já não podem reagir perante as situações que os desbordam, de forma tal que a ação desaparece em benefício da atitude (Deleuze, 1994, pp. 220, 360).

O sujeito (a personagem do filme, mas também o homem dessa época) descobre-se sem poder de ação nem de pensamento: “já não acreditamos que uma situação global possa dar lugar a uma ação capaz de modificá-la” (Deleuze, 1991, p. 278). Nessa nova situação histórica, o vidente substitui o atuante, a visão a ação transformadora. Deleuze sustenta que o intolerável não designa

uma injustiça suprema (um povo escravizado, uma nação oprimida), mas a banalidade quotidiana na qual não subsiste nada notável ou singular, nenhuma diferença entre situações-limite e situações-triviais (Deleuze, 1994, pp. 10, 24-25). Contudo, a ruptura do laço com o mundo remete ao fenômeno da descrença: “O fato moderno é que já não acreditamos nesse mundo. Nem sequer acreditamos nos acontecimento que nos acontecem, o amor, a morte, como se só nos concerniram em parte” (Deleuze, 1991, pp. 279-280).

Perante essa caracterização do niilismo, Deleuze assevera que a saída consiste em “acreditar, não noutra mundo, mas no laço do homem com o mundo, no amor e na vida” (Deleuze, 1994, p. 221). O nosso autor convoca a invenção de “uma ética ou uma fé” neste mundo, que não se confunde com o saber nem com a fé religiosa. Trata-se de uma pura crença que não se dirige a um mundo transformado ou a um mundo suprassensível, mas a esta vida neste mundo, isto é, uma “crença sem esperança” (Mengue, 2013, p. 70).

No marco de *Qu'est-ce que la philosophie?*, a crença recebe o nome de “conversão empirista” e designa a fé nas possibilidades que oferece o mundo de fazer nascer modos de existência novos (Deleuze & Guattari, 2005, pp. 72-73). Assim se opera um deslocamento da crença em si mesma ao modo de existência daquele que acredita. Deleuze apela ao célebre argumento de Pascal para ilustrar essa perspectiva: mesmo se versa sobre a existência transcendente de Deus, “o que está em jogo na aposta, aquilo *sobre* o que se aposta, é a existência imanente daquele que acredita que Deus existe” (*Ibid.*, p. 71; Deleuze, 1991, pp. 160-161). Daí que o cavaleiro da fé de Kierkegaard e o apostador pascaliano “já não se preocupem da existência transcendente de Deus, mas só das possibilidades imanentes infinitas que aporta a existência daquele que acredita que Deus existe” (Deleuze & Guattari, 2005, p. 72; Deleuze, 1994, pp. 230-231).

O argumento de Pascal é reinterpretado à luz da nossa novidade histórica. O plano de imanência contemporâneo distingue-se do anterior enquanto “nosso problema” já não gira em torno de Deus:

É possível que acreditar nesse mundo, nessa vida, tenha-se convertido na nossa tarefa mais difícil, a tarefa de um modo de existência por descobrir sobre o nosso plano de imanência hoje. É a conversão empirista (temos

tantas razões para não acreditar no mundo dos homens, perdemos o mundo, pior que uma namorada, um filho ou um deus...). Sim, o problema mudou (Deleuze & Guattari, 2005, pp. 72-73).

Retomemos agora a hipótese que orienta este trabalho. Em primeiro lugar, Deleuze formula uma descrição do niilismo em termos de perda do mundo ou ruptura do laço que unia o homem e o mundo. Logo, propõe como via de saída a “conversão empirista”, que designa a crença ou a confiança neste mundo, e declara a necessidade de inventar um modo de existência capaz de acreditar, escolher ou apostar por este mundo.

Do ponto de vista terminológico, essa abordagem parece oferecer dificuldades na hora de assinalar a sua continuidade com as restantes. Todavia, é necessário explicar porque Pascal e Kierkegaard, recusados em *Nietzsche et la philosophie* são reapropriados neste novo contexto.

Em relação à primeira dificuldade, acreditamos que existem convergências conceituais entre a primeira e a terceira formulação do niilismo. Primeiro, no que diz respeito à compreensão do fenômeno, vimos que o ressentimento se define pela impossibilidade do escravo de atuar as suas reações ou ativar as suas forças reativas – cf. *supra* §2. Agora, as situações óticas e sonoras do cinema de pós-guerra remetem para um tipo de subjetividade carente de capacidade de reação. A ruptura do nexo sensório-motor significa justamente que a percepção não se prolonga numa ação, mas apenas numa atitude. Nesse sentido, do ponto de vista de *Nietzsche et la philosophie*, o mundo de pós-guerra equivale à generalização do tipo do homem escravo<sup>5</sup>. Por outro lado, essa nova condição caracteriza-se pela desapareição da diferença entre situações-limite e situações-triviais. Aqui é possível encontrar um sentido amplo do niilismo, também presente em Deleuze, que o compreende como a perspectiva de que “tudo vale por igual” (Deleuze, 2003, p. 321).

Em segundo lugar, em relação à via sugerida para sair do niilismo, nos conceitos de “crença neste mundo” e “conversão empirista” confluem elementos de Nietzsche e de Hume, assim

---

<sup>5</sup> Pelo contrário, a crença constitui uma disposição à ação, isto é, provoca uma determinada atitude no sujeito, que tende a religá-lo ao mundo. Ver Lazzarato (2008).

como do pragmatismo norte-americano<sup>6</sup>. Por um lado, assinalamos que o termo “conversão” está presente em *Nietzsche et la philosophie* para designar o ponto da transmutação em que o reativo é vencido e a negação se torna afirmação (Deleuze, 1983, p. 201). No novo contexto de análise, a conversão alude à recuperação do vínculo com o mundo num sentido marcadamente corporal – daí a sua significação “empirista”.

Por outro lado, Deleuze emprega a ideia de conversão no sentido oposto ao de aderir a uma religião, dado que trata-se de uma “conversão atéia”, uma crença “que está pronta para passar do lado do ateu”. Com efeito, a crença que aponta para este mundo surge de uma mutação da crença na transcendência, que devém uma crença laica, mundana, imanente (Deleuze, 1994, p. 230)<sup>7</sup>. O nosso autor encontra essa perspectiva no empirismo humiano, definido como uma empresa que naturalizou ou “laicizou” a crença. A viragem operada por Hume em filosofia consiste em estabelecer a crença como base do conhecimento (“tudo é crença”) (Deleuze, 2004, p. 232 e ss.; 2003, p. 326)<sup>8</sup>. Nesse sentido, a crença neste mundo é uma radicalização do movimento do pensamento moderno, enquanto ela “só substitui o saber quando se torna crença neste mundo, tal como é” (Deleuze, 1994, p. 224; Deleuze & Guattari, 2005, pp. 54-55).

Por último, é necessário destacar a convergência de ambos momentos em torno à *imanência*. No contexto nietzschiano, Deleuze adjudica às ficções de transcendência o efeito depreciador sobre a vida neste mundo e sugere a afirmação irrestrita da vida em todos os seus aspectos. No contexto da perda do mundo, a crença

---

<sup>6</sup> Deleuze recorre ao pragmatismo norte-americano e ao lema *truth and trust* para esboçar a ideia de “comunidade de irmãos” ou “sociedade sem padres” que substituam o conhecimento pela confiança: “é necessária uma nova comunidade, cujos membros sejam capazes de ‘confiança’, isto é, de crença em si próprios, no mundo, no devir” (Deleuze, 2002, pp. 111-112).

<sup>7</sup> A proposta deleuziana é alheia ao âmbito da religião, porque a fé que solicita é sinônimo de crédito ou de confiança. Não há lugar para reintroduzir uma posição de transcendência; antes, assistimos a uma conversão “imanentista” da fé cujo único objeto reside nos modos de existência. Cf. Zabunyan (2006, p. 194); também Marrati (2003) e Montebello (2008, pp. 77-91).

<sup>8</sup> Deleuze afirma que a essência do empirismo radica no problema do sujeito, definido como aquele que inventa e *acredita*. O próprio da crença é superar a experiência, transcender o dado, afirmar mais do que se sabe: “acreditar é esperar”. Cf. Deleuze (1993, p. 90 y ss.; 2003, p. 341).

não se dirige a nenhum “outro mundo”, nem sequer a um mundo transformado, mas a este mundo e a esta vida. A conversão empirista prolonga assim o caráter essencialmente *afirmativo* da transmutação<sup>9</sup>.

Em relação à mudança de valoração de Pascal e Kierkegaard, os motivos pelos quais Deleuze os recusa num caso não são os mesmos que aqueles pelos quais os reivindica posteriormente. Em *Nietzsche et la philosophie* argumenta que estão dominados pelo ressentimento e o ideal ascético, o qual faz que careçam de afirmação, exterioridade, inocência. Dá-se um contraponto preciso entre Pascal e Kierkegaard de um lado, e Nietzsche do outro: os primeiros propõem “apostar” e “saltar”, enquanto o segundo procura “brincar” e “dançar” (Deleuze, 1983, pp. 41-43). A ideia da aposta é recusada porque, ao contrário do lançamento de dados nietzschiano que afirma todo o acaso, ela o fragmenta em probabilidades de ganância ou perda. O nosso autor alega que ela não constitui um dilema autêntico sobre a existência de Deus, dado que essa é a perspectiva – nunca colocada em tela de juízo – que permite assignar as ganâncias e as perdas. A aposta, em suma, é o modelo do “mau jogo” humano em razão dos seus pressupostos morais (Deleuze, 1969, p. 76; 2008, pp. 361-362).

No marco da crença neste mundo, Deleuze suspende o seu juízo sobre o compromisso desses pensadores com o ressentimento e os resgata na medida em que contribuíram a colocar a questão em termos de modos de existência. Dessa forma, desloca o essencial da aposta, da escolha ou da crença para o modo de existência implicado nelas, o qual reconduz esses pensadores à imanência, aquém da saída para a transcendência que propunham. Por outro lado, ao contrário da aposta de Pascal, a crença neste mundo não tem supostos morais – isto é, fundados em valores universais –, mas éticos – no sentido spinozista de uma etologia dos afetos.

Numa palavra, Deleuze apropria-se de ambos os autores sob a condição de “imanentizá-los”. Essa posição já se insinua em *Mille Plateaux*, onde sustenta que em Kierkegaard “a palavra fé serve para designar um plano que aponta à imanência” (Deleuze &

---

<sup>9</sup> Por essa razão, não partilhamos a impressão de Gualandi (2003, pp. 139-140) sobre a “amargura” das formulações de *L’image-temps*.

Guattari, 2006, p. 345)<sup>10</sup>. Agora, como vimos, a crítica da transcendência e a reivindicação da imanência estão já presentes na interpretação de Nietzsche. Em resumo, a recusa inicial de Pascal e de Kierkegaard a partir de Nietzsche abre passo a um marco mais amplo que permite a confluência dos três autores, reunidos agora em torno ao princípio de imanência.

**Conclusões.** A hipótese de leitura que orientou o nosso trabalho sustenta que o niilismo é um problema crucial na filosofia de Deleuze, que se apropriou do programa anti-niilista que atribui a Nietzsche. Concentramo-nos em três momentos que constituem enfoques diversos, apesar de que argumentamos em favor de uma unidade temática fundada em continuidades conceptuais (ressentimento, transmutação, imanência, afirmação). As divergências terminológicas obedecem à heterogeneidade dos marcos teóricos nos quais se desenvolve o problema, que adota aspetos particulares, mas não incompatíveis. Cada formulação possui certa autonomia em virtude do mapa de conceitos nos quais se inscreve. Da mesma forma, sugerimos uma matriz comum na triple caracterização do niilismo, dado que em cada caso se oferece um diagnóstico, se esboça uma proposta de saída e se invoca um novo modo de existência.

Consideradas as três abordagens de uma perspectiva diacrónica, Deleuze se desloca do primeiro momento nietzschiano, caracterizado por uma ontologia das forças, para um horizonte de filiação estoica que reinscreve, sob a égide da moral do acontecimento, certas noções elaboradas no momento anterior. Logo, conquista um enfoque integrador que reúne a imanência adotada de Nietzsche, a aposta por um modo de existência reformulada a partir de Pascal e Kierkegaard, e a crença profana de Hume. O segundo e o terceiro momento podem ser considerados devedores do primeiro, enquanto os conceitos elaborados na interpretação de Nietzsche adquirem novas ressonâncias nos contextos de análise posteriores.

---

<sup>10</sup> Inclusive nos pensadores crentes ou “piedosos”, a crença “já não aponta para outro mundo, mas se dirige a este: a fé segundo Kierkegaard, ou inclusive segundo Pascal, nos devolve o homem e o mundo”. Deleuze (1994, p. 230, nota 30).

No terceiro momento, assistimos a uma abordagem de niilismo marcado por uma maior atenção para o nosso tempo histórico. Deleuze assinala que a perda do mundo constitui “o nosso problema”; destaca que “o nosso plano de imanência” já não é o mesmo que aquele no qual pensavam Pascal ou Kierkegaard e que “o problema mudou”. Talvez possamos encontrar, nesta nova forma de enunciar o problema, uma zona de proximidade com a proposta foucaultiana de uma “ontologia do presente”. Com ela partilha, com efeito, o propósito de definir a nossa atualidade a partir do acontecimento em razão do qual pensamos, dado que a pergunta chave é “que diferença introduz o hoje em relação ao ontem?” (Foucault, 1994, p. 564). O niilismo separa a nossa atualidade da já passada e nos instala num horizonte de descrença do qual é possível sair, segundo Deleuze, só através da invenção de uma inédita fé na vida neste mundo.

Traduzido do espanhol por  
André Vinícius Nascimento Araújo e Eduardo Pellejero

Artigo recebido em 08.10.2013, aprovado em 27.01.2014

### **Referências**

- ALLIEZ, Eric. “Aión”, en CASSIN, Barbara (dir.). *Vocabulaire européen des Philosophies*. Seuil Le Robert, 2004, pp. 44-51.
- ANTONIOLI, Manola. *Deleuze et l'histoire de la philosophie*. Paris : Kimé, 1999.
- BOUANICHE, Arnaud. *Gilles Deleuze. Une introduction*. Paris : Pocket, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris : PUF, 2008.
- DELEUZE, Gilles. *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*. Paris : Minuit, 2004.

- DELEUZE, Gilles. *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Paris : Minuit, 2003.
- DELEUZE, Gilles. *Critique et clinique*. Paris : Minuit, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Cinéma 2. L'Image-temps*. Paris : Minuit, 1994.
- DELEUZE, Gilles. *Empirisme et subjectivité*. Paris : PUF, 1993.
- DELEUZE, Gilles. *Cinéma 1. L'image-mouvement*. Paris : Minuit, 1991.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris : P.U.F., 1983.
- DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Paris : Minuit, 1969.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*. Paris : Minuit, 2006.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris : Minuit, 2005.
- DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. *Dialogues*. Paris : Flammarion, 1996.
- FOUCAULT, Michel. « Qu'est-ce que les Lumières? » en *Dits et écrits IV*. Paris : Gallimard, 1994, pp. 562-578.
- GUALANDI, Alberto. *Deleuze*. Paris : Les Belles Lettres, 2003.
- HARDT, Michael. *Gilles Deleuze. An apprenticeship in philosophy*. UCL Press., 1993.
- LAZZARATO, Maurizio. "Del conocimiento a la creencia, de la crítica a la producción de subjetividad". Traducción de Marcelo Expósito, 2008. Disponible en <http://eipcp.net/transversal/0808/lazzarato/es/print>
- MARRATI, Paola. *Gilles Deleuze. Cinéma et philosophie*. Paris : PUF., 2003.
- MENGUE, Philippe. *Faire l'idiot. La politique de Deleuze*. Germina, 2013.
- MENGUE, Philippe. *Utopies et devenir deleuziens*. Paris : L'Harmattan, 2009.
- MENGUE, Philippe. *Deleuze et la question de la démocratie*. Paris : L'Harmattan, 2006.
- MENGUE, Philippe. *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris : Kimé, 2004.
- MONTEBELLO, Pierre. *Deleuze, philosophie et cinéma*. Paris : Vrin, 2008.
- PERRY, Petra. Deleuze's Nietzsche. *Boundary 2*, vol. 20, n° 1, 1993.
- RAJCHMAN, John. *The Deleuze Connections*. Massachusetts Institute of Technology, 2000.

SCAVINO, Dardo. Nietzsche con Deleuze. *Perspectivas Nietzscheanas*, Bs. As., año 1, n° 1, 1992.

ZABUNYAN, Dork. *Gilles Deleuze. Voir, parler, penser au risque du cinéma*. Paris : PU Sorbonne Nouvelle, 2006.

**A TENTAÇÃO DE EVASÃO: IDEALISMO E ESTÉTICA NOS  
PRIMEIROS ESCRITOS DE ALBERT CAMUS**

LA TENTACIÓN DE EVASIÓN: IDEALISMO Y ESTÉTICA EN LOS  
PRIMEROS ESCRITOS DE ALBERT CAMUS

TEMPTATION OF EVASION: IDEALISM AND AESTHETICS IN THE  
EARLY WRITINGS OF ALBERT CAMUS

**José Luis Pérez**

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

E-mail: [jlspez@gmail.com](mailto:jlspez@gmail.com)

Natal (RN), v. 20, n. 34  
Julho/Dezembro de 2013, p. 271-302

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

**Resumo:** O presente artigo propõe analisar os primeiros escritos de Albert Camus com vista a compreender a importância que a Estética teve na sua iniciação filosófica, procurando avaliar a influência nela exercida pelo pensamento de Arthur Schopenhauer e entender o perfil marcadamente idealista dessa reflexão estética de juventude do autor franco-argelino, discernindo, concomitantemente, os aspectos que serão objecto de superação por parte do desenvolvimento posterior do pensamento filosófico camusiano.

**Palavras-chave:** Camus, Arte, Vida, Estética, Schopenhauer.

**Resumen:** El presente artículo propone analizar los primeros escritos de Albert Camus, en vista a comprender la importancia que la Estética tuvo en su iniciación filosófica, buscando evaluar la influencia en ella ejercida por el pensamiento de Arthur Schopenhauer y el perfil marcadamente idealista de esa reflexión estética de juventud del autor franco-argelino, discerniendo, concomitantemente, los aspectos que serán objeto de superación por parte del desarrollo posterior del pensamiento filosófico camusiano.

**Palabras clave:** Camus, Arte, Vida, Estética, Schopenhauer

**Résumé:** Cet article se propose d'analyser les premiers écrits d'Albert Camus afin de saisir l'importance de l'Esthétique dans son initiation philosophique, en cherchant à clarifier l'influence y exercée par la pensée de Arthur Schopenhauer, et comprendre le profile remarquablement idéaliste de cette réflexion esthétique de jeunesse de l'auteur franco-algérien, en discernant de cette façon les aspects qui seront dépassés avec le postérieur développement de la pensée philosophique camusienne.

**Mots-clés:** Camus, Art, Vie, Esthétique, Schopenhauer

**A Estética como iniciação filosófica.** As primeiras incursões de Albert Camus nos domínios da criação literária e filosófica datam do início da década de 1930. Os estudos de comentário centrados nesta fase inicial, previsivelmente escassos quando comparados com os atinentes aos escritos posteriores, identificam certos aspectos relevantes para a compreensão da totalidade da obra de Camus<sup>1</sup>. Mas se é certo que a literatura crítica os contempla, é igualmente verificável que esta atenção se mostra no geral redutora, na medida em que se posiciona predominantemente do ponto de vista da análise literária, com base em excessivos reparos biográficos, e descuida a dimensão e orientação inegavelmente filosóficas da criação camusiana na referida época.

Norteadada pelo reconhecimento do que me parece ser uma relevante lacuna na bibliografia secundária sobre o nosso autor, a posição que aqui defendo implica uma proporcional delimitação do campo de análise. Se também reivindico, pela minha parte, uma tal perspectiva genética e não meramente informativa, centrarei contudo a minha análise nos textos de juventude com um corte filosófico mais notório. Antes de mais, farei uma aproximação ao primeiro deles, «Sobre a música», analisando num momento ulterior «A Arte na comunhão», manuscrito póstumo que lhe dá continuidade e introduz um questionamento da solidez das teses aí defendidas, assim anunciando o gradual desenvolvimento do que se poderia dizer ser o pensamento filosófico de maturidade de Camus.

Contra a ideia mais ou menos prevalecente de que os primeiros escritos filosóficos camusianos se mostram como uma

---

<sup>1</sup> Ver, a título de exemplo, Viallaneix, 1973.

espécie de criação inautêntica, julgo que, sendo indiscutível uma clara desconfiança deste último para com a Filosofia (cf. Camus, 2006-2008, II, p. 659 e III, p. 402)<sup>2</sup>, ela não se verte, porém, numa qualquer cabal negação do valor intrínseco deste mesmo campo do saber no quadro da existência humana. O olhar cauteloso de Camus sobre os filósofos não é explicável pelo motivo imediatamente mais evidente que seria, em termos estritamente biográficos, o do seu próprio destino de estudante de Filosofia, a quem o acesso à carreira académica foi subitamente impedido por infelizes circunstâncias, designadamente a tuberculose, que desde muito cedo o limitaram profissionalmente. O que a meu ver se impõe para a questão em apreço não é uma hipotética e simplista recusa da Filosofia *tout court*, com cuja história e figuras o nosso autor entra recorrentemente em diálogo, mas antes uma certa forma de filosofar, em particular a que desatende ao facto de a exigência de Absoluto que se encontra na origem da sua interrogação, segundo Camus, não poder ser saciada de forma terminante, precisamente em virtude de o instrumento de que dispõe o homem nessa inquisição, a Razão, se enredar inexoravelmente, como Kant liminarmente reclamara, em limites e paredes concretas que teimam em adiar uma sua acalmia definitiva.

Anuindo com a necessidade de sondar esta que é uma das exigências humanas mais originárias<sup>3</sup>, Camus mostra-se de facto bastante providente quanto à consideração da sistematização enquanto forma apropriada de pensar a realidade e, em última instância, de a explicar satisfatoriamente à luz de um qualquer princípio último perante o qual não só se desvaneceria a multiplicidade, como do mesmo modo se perderia o carácter tão

---

<sup>2</sup> Todas as citações das obras de Camus referem-se à edição crítica organizada em quatro volumes por Jacqueline Lévi-Valensi e Raymond Gay-Crosier, e serão identificadas pelo número do volume, seguido do número da página.

<sup>3</sup> Uma exigência de Absoluto, impulso ou desejo inato ao homem, descrito por Camus com uma extensa gama de expressões que ilustram sempre uma dimensão essencial de falta ou carência ontológica no mesmo, na medida em que não se refere ao plano, dito empírico, dos desejos concretos, mas sendo o almejado por essa exigência uma unidade que reúna e preste sentido não só a uma tal pluralidade de desejos, como também à multiplicidade de acontecimentos nos quais se alinha temporalmente uma existência concreta.

humanamente essencial quanto perturbante das contradições e paradoxos a que ela dá lugar. De resto, não se trata de uma atitude completamente inovadora, pois é possível reconhecê-la sem dificuldades em diversos autores e pensamentos que acabarão por chamar a atenção de Camus ao longo da sua obra. Diversos quanto às feições particulares, estes mesmos exemplos revelam, com efeito, uma idêntica afirmação da irreduzibilidade do existir concreto aos moldes de um pensar totalizante, pela qual o indivíduo, considerado na sua indecomponível singularidade, se afigura como o verdadeiro remanescente cujo valor intrínseco é preciso ter sempre em conta. Podemos considerar, de acordo com isto, Max Stirner, afirmando que só é filósofo “[...] aquele que no mundo vê o céu [...] no terreno o sobrenatural, no mundano... o *divino*” (Stirner, 2004, p. 73), assim visando todo o tipo de pensamento ancorado no campo dos princípios abstractos colocados acima do Único; ou Søren Kierkegaard, discorrendo sobre esse tipo de pensador que

[...] constrói um enorme edifício, um Sistema que abraça toda a realidade, toda a história, etc.; [mas que] se atentarmos na sua vida privada, ficamos pasmados com a terrível e ridícula constatação de que ele próprio não habita esse colossal palácio de elevadas abóbadas, mas um pequeno anexo (Kierkegaard, 1971, p. 201);

e, evidentemente, Pascal, influência determinante na reflexão filosófica de Camus, quando se refere a esses dois erros identicamente inadmissíveis, porquanto excessivos, que consistem em “excluir a razão [e em] não admitir senão a razão” (Pascal, 2005, fr. 214), atitudes estas que, apesar da aparente contrariedade que as separa, se interligam ao reconhecerem a radical impossibilidade de satisfazer, como diz Camus, essa

nostalgia da unidade profunda do universo, a nostalgia da palavra que resumiria tudo (algo como ‘Aum’, a sílaba sagrada dos hindus), do verbo enfim que ilumina (Camus, 2006-2008, I, p. 886).

Ora, estes artigos de juventude, cuja importância pretendo relevar, dão efectivamente conta da presença de uma marcada apetência filosófica que já por essa altura anima Camus paralelamente ao inegável e crescente interesse que nele desperta a

escrita ficcional. Segundo creio, e pese embora as diferenças substanciais que entre eles se interpõem, «Sobre a Música» e «A Arte na comunhão» constituem uma só e mesma prova em abono do peso crucial da atitude filosófica nos primeiros passos da criação do nosso autor. O que precisamente se nos impõe, e com manifestas conseqüências para o entendimento de um reconhecível pensamento filosófico camusiano, é que o objecto de análise então assumido por esses dois breves textos – a saber, a Arte e em particular a sua natureza e finalidade existenciais – deixa entender que a iniciação de Camus no universo da Filosofia sobrevém pela mão da Estética<sup>4</sup>. Com a ideia de uma tal decisão por esta área da reflexão enquanto iniciação filosófica não se deve entender somente o facto de as primeiras deambulações do nosso autor por este universo do saber humano terem sido consagradas a uma reflexão sobre a Arte. Além deste facto evidente, encontramos outro, sem dúvida mais determinante, que é o de o privilégio então outorgado à Arte denotar uma clara adesão, e mesmo que por simpatia não confessada, a uma forma muito particular de abordagem filosófica, com rostos facilmente identificáveis, gravitando todos eles em torno de uma mesma denúncia da insuficiência do espírito racionalista no exercício de compreensão da existência em toda a sua plenitude e complexidade.

Os mencionados escritos de juventude convergem efectivamente numa só e mesma preocupação fundamental, que é a de pensar a relação que liga a Arte à Vida. A um leitor minimamente atento à história da Filosofia, a proposta desta reflexão bastaria, por si só, para diagnosticar a referida linhagem do jovem Camus. Uma tal proposta remete para uma família de pensadores alinhados num comum combate contra a confiança absoluta nos poderes da razão e na progressiva inteligibilidade do real que, iniciada com o Iluminismo, conhece o seu zénite no idealismo absoluto de Hegel. E se especificarmos que o estudo dessa

---

<sup>4</sup> Julgo não ser necessário um aprofundamento do sentido do vocábulo «Estética», na medida em que, apesar dos interessantes debates suscitados entre os especialistas desta área da Filosofia, Camus utiliza-o em particular para se referir à análise em torno da experiência criadora na Arte, em detrimento de um uso mais vasto que não só incluiria os artefactos criados pelos homens, como também a própria Natureza.

relação entre Arte e Vida leva Camus a “[...] mostrar que a música é a mais completa e a mais perfeita das artes” (Camus, 2006-2008, I, 540), talvez não se afigure indispensável pedir ao texto a enunciação de nomes próprios. Com efeito, exceptuando os casos dos pitagóricos e de Leibniz, convergentes numa similar apreciação desta arte como relevando da ordem da aritmética, a história da Filosofia alberga dois pensadores que não só aclamam o valor intrínseco da Arte em geral, como reconhecem à Música um estatuto ímpar no conjunto de todas as formas daquela: falo de Schopenhauer e de Nietzsche.

Ainda que estes nomes não apareçam explicitamente em «A Arte na comunhão», surpreendemos neste artigo a mesma consagração da irredutibilidade da Música que marca presença nesse «Sobre a música» em que Camus, ensaiando uma tese que pretende original, deixa no entanto transparecer a inspiração de outros pensamentos cuja importância se reflecte na própria estrutura do escrito, atribuindo-se-lhes aí uma secção própria onde se escrutinam as respectivas ideias sobre o tema em apreço. Importa destacar, uma vez mais, que a opção camusiana pela reflexão estética na companhia dos autores mencionados implica concomitantemente a adesão a um determinado tipo de posição filosófica que, do ponto de vista historiográfico, pode ser genericamente definida como irracionalista. Com este vocábulo, que não deixa de ser polémico, podemos entender a perspectiva filosófica que recusa a aposta optimista do racionalismo no estabelecimento de uma total inteligibilidade do real<sup>5</sup>. O privilégio atribuído à Arte nos mencionados pensamentos filosóficos encontra a sua razão de ser no próprio processo, desencadeado ao longo do século XIX mormente como resposta ao sistema hegeliano, de um confronto crítico com o espírito racionalista que atravessa toda a Modernidade<sup>6</sup>. Ora, é no quadro exacto de uma inquirição filosófica

---

<sup>5</sup> Ver Lukács, 1959, pp. 158-201 e pp. 249-323, respectivamente sobre Schopenhauer e Nietzsche. Para uma análise concreta da destruição da Razão em Nietzsche, cf. Jaspers, 1950, pp. 185-91.

<sup>6</sup> Neste sentido, como assinala Leonel Ribeiro dos Santos, relativamente à Nietzsche – ainda que também se pudesse incluir nisto o nome de Schopenhauer – a proposta de *Die Geburt der Tragödie* “[...] deve ser apreciada no contexto de um movimento filosófico cultural mais amplo, que, em termos gerais, se pode descrever como um

em torno da Vida, desancorada daquela visão otimista e progressista, que a reflexão estética camusiana se inscreve, pelo reconhecimento da Arte enquanto modalidade excepcional de relação com a existência e, em particular, da Música, a qual, nas palavras de um dos autores convocados, Schopenhauer, parafraseando a célebre definição leibniziana, chega a encarnar o singular estatuto de “[...] um exercício oculto da metafísica por parte de um espírito que não sabe que está a filosofar” (Schopenhauer, 2009, p. 515).

Retomando a ideia inicialmente avançada sobre a escassa atenção prestada aos primeiros ensaios filosóficos camusianos, podemos dizer que se o peso da reflexão estética então iniciada se distribui equitativamente ao longo da obra do nosso autor – todos os seus ensaios de ideias reservam de facto um espaço relevante para a meditação estética –, já o dos autores em que a mesma se inspira neste momento prematuro, Schopenhauer e Nietzsche, é notoriamente desigual. A meu ver, uma das tarefas às quais se deve entregar uma investigação que procure suprir as assinaladas lacunas no comentário filosófico da obra de Camus é justamente a de avaliar a razão de ser da discrepância existente entre a consideração da presença de Nietzsche e a da influência da metafísica schopenhaueriana na mesma. A ascendência nietzscheana sobre o nosso autor, não só nas obras ditas mais filosóficas como também nas ficcionais, é notória e encontra-se além do mais bem documentada em diversos trabalhos de comentário<sup>7</sup>. Porém, no que diz respeito a Schopenhauer, o caso é bem diferente. Na verdade, se excluirmos o artigo de 1932 sobre a Música, onde a análise camusiana, ainda que sucinta, revela um conhecimento geral das teses schopenhauerianas, o nome do filósofo alemão surge uma única vez nos restantes escritos, nomeadamente em *O Mito de Sísifo*, assinalando Camus jocosamente, na passagem em causa, o

---

movimento de retorno da razão ao mito, de reencontro da filosofia com a mitologia e o mundo dos símbolos, pela mediação da arte e, em especial, da música, o substituto, para o homem moderno, dos mitos simbólicos do homem antigo” (Ribeiro dos Santos, 1993, p. 100).

<sup>7</sup> Quanto à constância da ascendência de Nietzsche sobre Camus, cf., entre outros, St. Aubyn, 1968, *passim*, Weyembergh, 1980, pp. 221-29, bem como, mais recentemente, Onfray, 2012, pp. 67 e ss.

facto de se troçar de um Schopenhauer que, diante de uma mesa bem guarnecida, fazia o elogio do suicídio (cf. Camus, 2006-2008, I, 224).

É provavelmente esta efémera comparência do nome próprio do filósofo da Vontade o que justifica a inexistência de qualquer estudo de fundo sobre a relação entre o mesmo e Camus<sup>8</sup>. Mas nada impede questionar a legitimidade de aferir da ascendência de um dado autor sobre outro pelo número de ocorrências nos textos daquele que é influenciado. Se podemos duvidar com alguma garantia desta tese de ordem meramente quantitativa, não é só por causa de uma qualquer meditação de ordem psicanalítica, que veria nesta fase da vida de Camus uma maior disposição ou susceptibilidade para a assimilação encoberta das ideias de outrem. Um motivo mais plausível, porquanto facilmente constatável nos próprios escritos camusianos, é a mundividência de fundo em que se enquadra a escolha das questões filosóficas das quais Camus não se desprenderá ao longo de todo o seu percurso intelectual e artístico.

Clément Rosset, estudioso do filósofo alemão, considera que se o pessimismo de Schopenhauer

[...] não teve posteridade filosófica, o mesmo não acontece com a doutrina do absurdo, ainda que a maior parte dos escritores e dos filósofos que dela se reclamam, negligenciem de bom grado mencionar uma filiação que persiste em parecer inflamada para muitos espíritos advertidos (Rosset, 2010, p. 64).

Seja ou não Camus a figura visada directamente nesta acusação – havendo no entanto boas razões para assim o crer, por ter sido ele um dos nomes mais associados no século XX à temática da absurdidade da existência –, é indiscutível que, à luz de uma análise mais demorada, o seu pensamento acaba por se destacar em diversos pontos, precoces e amadurecidos, por uma efectiva vizinhança filosófica com Schopenhauer<sup>9</sup>. Os exemplos são vários, e

---

<sup>8</sup> Cf. o recente *Dictionnaire Albert Camus*, no qual não é reservada qualquer entrada para o pensador alemão.

<sup>9</sup> Ainda que Rosset não o refira claramente no ensaio em causa, parece-me que uma temática importante para entender a absurdidade da existência na óptica de Schopenhauer é a ideia segundo a qual o querer humano, podendo ser explicado pelo agente à luz de objectos e circunstâncias concretas, não se presta,

ainda que não se trate aqui de levar a cabo essa inexistente investigação comparativa, julgo ser conveniente assinalar alguns deles, com vista a justificar o valor que atribuirei a esta iniciação filosófica Camus de juventude, à luz do conjunto da sua obra.

Se atentarmos no tema predilecto do suicídio, considerado por Camus no seu ensaio sobre o absurdo como a única questão filosófica verdadeiramente séria (cf. Camus, 2006-2008, I, 221), a afinidade com a reflexão schopenhaueriana neste ponto é mais que evidente. O parentesco de que falo não se prende somente com o reconhecimento do suicídio enquanto interrogação filosófica fundamental, mas, do mesmo modo, com a similitude apresentada pelas estruturas da reflexão que sobre este tema são respectivamente apresentadas. Quando Schopenhauer aborda o acto suicida, num momento já avançado de *O Mundo como Vontade e Representação*, com o intuito de testá-lo como possível forma de negação do querer-viver que a Vontade é – à luz do não reconhecimento da principialidade desta última enquanto fonte de todo o sofrimento e frustração do indivíduo –, e declara que o suicídio não é tanto a negação da Vontade como uma sua vigorosa afirmação na medida em que o suicida está insatisfeito, não com a vida em geral, mas com as condições da sua (cf. Schopenhauer, 2009, §69, pp. 731-732), é inevitável lembrarmo-nos do próprio exame que Camus faz da viabilidade da morte voluntária para a resolução da absurdidade da existência. Com efeito, apesar da especificidade do contexto da discussão, para o nosso autor – e de um modo semelhante ao suicida que, segundo Schopenhauer, querendo negar a Vontade, não faz senão reforçar e sublinhar a incontornável ascendência da mesma sobre a existência individual –,

o suicídio, tal como o salto, é a aceitação no seu limite [pois] tudo está consumado, o homem entra na sua história essencial [e] o seu futuro, o seu único e terrível futuro, ele discerne-o e precipita-se nele (Camus, 2006-2008, I, p. 256)<sup>10</sup>.

---

inversamente, a uma compreensão por si mesmo, ou seja, independentemente dessas condições particulares em que o mesmo se efectiva e ganha corpo (cf. Schopenhauer, 2009, §29).

<sup>10</sup> A proximidade explicita-se, além do mais, na ideia paralela, tão schopenhaueriana quanto camusiana, de que a supressão da vida própria implica o

Deve-se sublinhar que esta analogia entre as abordagens filosóficas de Camus e Schopenhauer ao problema do suicídio é no entanto subsidiária de um elemento mais primevo cuja relevância, surgindo já nestes primeiros artigos de juventude, acaba por estender-se à totalidade da obra do primeiro. Refiro-me àquilo que coloca em cima da mesa a seriedade e pertinência da reflexão sobre o suicídio enquanto problema autenticamente filosófico. Essa instância originária é precisamente o discernimento do sofrimento como dado fundamental, dir-se-ia mesmo originário, da existência em geral e, por maioria de razão, da humana, ou, de acordo com as palavras taxativas do filósofo alemão, o incontornável facto de que toda a vida é sofrimento (cf. Schopenhauer, 2009, §56, p. 589). Sobre a afirmação de Rosset relativamente à não-posteridade do pessimismo schopenhaueriano, pode-se dizer que, no que a Camus diz respeito, só parcialmente se mostra ela válida. Com efeito, a tensão entre optimismo e pessimismo na obra deste último é constante, e a presença da metafísica sem esperança de Schopenhauer – autor frequentado, lembremos, num momento porventura incipiente do ponto de vista intelectual, mas vivencialmente marcante – pode facilmente explicar o motivo pelo qual, apesar da afirmação de um irrefreável amor pela vida e pela felicidade terrena (cf. Camus, 2006-2008, I, p. 97), lado direito da visão do mundo camusiana, o sofrimento subsiste sempre como o seu necessário avesso. Esta dualidade vê-se confirmada além do mais por outra afirmação de Camus, datada de cerca de quinze anos após a iniciação filosófica que aqui temos em vista, segundo a qual a dor é efectivamente “[...] a constante justificação dos homens” (Camus, 2006-2008, II, p. 494), e que pode ser complementada – introduzindo uma pequena nuance que, ainda assim, abre uma enorme distância relativamente ao filósofo da Vontade – por aquela outra de que “não há amor de viver sem desespero de viver” (Camus, 2006-2008, I, p. 67).

Uma tal mundividência em torno do sofrimento enquanto dado ontológico fundamental estabelece, de facto, uma clara

---

apagamento da mesma consciência que coloca a exigência de respostas em face de um mundo opaco que resiste à compreensão (cf. Schopenhauer, 1974, §158).

comunidade de pensamento entre Camus e Schopenhauer, mesmo que, com a evolução da obra do primeiro, ela se afigure como simples ponto de partida. O comum recurso a imagens sugestivas da mitologia clássica – a imparável roda em chamas de Ixião e a sociedade infinitamente adiada de Tântalo, bem como o suplício inútil de Sísifo –, apontando no sentido de uma só e mesma visão sobre a trágica esterilidade da existência humana, não deixa porém de implicar a promessa de conclusões substancialmente contrastantes. Mas o momento de separação só o é, na verdade, à luz das núpcias que necessariamente o precederam. Ora, é justamente em referência ao que tem vindo a ser dito que me parece ser necessária uma análise circunstanciada da forma pela qual Camus esposou, nesta fase inicial da sua criação filosófica, uma visão elementar da existência fortemente marcada por Schopenhauer, e que de resto ecoará nos textos subsequentes com uma proposta concreta da Arte entendida como panaceia para o infortúnio em que a realidade humana se encontra originária e fatidicamente arraigada.

**Arte e individualidade.** No primeiro dos estudos de juventude mencionados, o propósito de Camus consiste em mostrar, sempre na esteira da reflexão schopenhaueriana, que a Arte, e em particular a Música, enforma uma modalidade metafísica singular, um modo humano de relacionamento *sui generis* pelo qual se torna possível aceder à essência da realidade, ao seu fundo último, e de outra forma que pela razão, aí onde o intelecto parece esbarrar contra muros insuperáveis.

Foi referido mais acima que o artigo em causa não analisa somente o pensamento de Schopenhauer, debruçando-se também sobre Nietzsche. Como também se assinalou, a convocatória de ambos os autores no mesmo é de resto facilmente justificável, posto que, entendida ora como contemplação e comunicação das Ideias eternas, ora como actividade humana autenticamente metafísica (cf. Nietzsche, 2007, p. 14), os dois filósofos alemães procuraram mostrar que a Arte configura um caminho alternativo ao discurso racional de acesso ao fundo último do ser. Ora, não se tratando aqui de uma exposição da própria exposição camusiana destes autores,

parece-me necessário atentar preliminarmente na presença de Nietzsche no artigo em causa, pois a mesma levanta algumas dificuldades pelas próprias afirmações de Camus, e assim justificar a restrição da minha análise à influência schopenhaueriana sobre o mesmo.

Logo nas primeiras páginas do artigo, Camus sugere que, após a exposição do filósofo da Vontade, será atribuído

[...] um lugar de destaque a este último [Nietzsche], desde logo por ter concedido à Arte uma grande parte da sua obra e, em seguida, porque a personalidade estranha deste poeta-filósofo é muito atractiva para a não colocar em primeiro plano (Camus, 2006-2008, I, p. 524).

Todavia, com o desenvolvimento do texto, o nosso autor acabará por desmentir esta posição. Pese embora os motivos alegados à partida, Camus decretará sem mais o seu repúdio relativamente à crítica nietzscheana de Schopenhauer, subscrevendo inteiramente a perspectiva deste último, e por isso mesmo aceitando única e exclusivamente as teses nietzscheanas subordinadas ao pensamento do filósofo da Vontade (cf. Camus, 2006-2008, I, p. 539)<sup>11</sup>. Isto pode levar-nos a arriscar como hipótese que a admiração que com Nietzsche se estabelece neste momento preciso do pensamento de Camus parece estar determinada, não tanto por motivos de ordem estritamente filosófica, como pela admiração dessa personalidade estranha, dessa atitude de um filósofo de veia poética, sendo isto complementado pela própria afirmação camusiana da atitude insubmissa de Nietzsche para com o pensamento schopenhaueriano (cf. Camus, 2006-2008, I, p. 528). Porventura seja este espírito de ruptura, apanágio inalterável da própria postura do filósofo do eterno retorno, o que simplesmente se manterá no jovem Camus aquando da sua primeira frequência da obra do mesmo, espírito esse que se verterá concretamente, como já se indicou, no questionamento que por essa mesma altura se prepara silenciosamente e que anuncia a sua emancipação

---

<sup>11</sup> No que se refere à forte inspiração schopenhaueriana da primeira abordagem estética de Nietzsche, designadamente através da ideia de a Música ser a réplica exacta da vontade, Philippe Lacoue-Labarthe vai no mesmo sentido de Camus. Cf. Lacoue-Labarthe, 1979, p. 58.

intelectual. Na verdade, quando comparadas, as atitudes de ambos os autores em relação à filosofia de Schopenhauer – e em particular no que se refere à subsequente superação do perfil niilista da metafísica da Vontade, pela exaltação da Vida – parecem ser tão convergentes quanto uma compartilhada iniciação filosófica através da Estética<sup>12</sup>. Porém, e pese embora as afinidades que aproximarão Camus de Nietzsche ao longo do tempo, tudo nos leva a julgar, com a própria chancela desse seu texto, que o objectivo de sondar a influência de Schopenhauer em detrimento da nietzscheana contribui de uma forma mais producente para uma exposição do pensamento filosófico do nosso autor.

Como ficou dito anteriormente, mais do que duplicar uma exposição, é meu propósito apresentar neste capítulo as ideias mais destacadas desta primeira meditação estética de Camus, apontando, quando assim se proporcione, para a proximidade com as posições filosóficas de Schopenhauer, sobretudo à luz da relação que essa meditação vai desenvolvendo com a ideia de libertação. Procurando mostrar, como se disse, a irredutibilidade da Música às demais artes, Camus parte de um pressuposto cujo esclarecimento é importante na medida em que é do seu ângulo que toda a tentativa de definição dessa mesma irredutibilidade ganha o seu sentido. O pressuposto em causa é uma concepção genérica da Arte com a qual se torna possível determinar a relação específica que esta última mantém com a Vida.

De acordo com o nosso autor, a natureza da Arte só pode ser compreendida de duas formas, por ele denominadas com as categorias genéricas de “Realismo” e “Idealismo”. Ainda que Camus não ofereça uma indicação precisa nesse sentido, podemos afirmar, confiando na bibliografia por ele consultada para a feitura do seu

---

<sup>12</sup> Sobre a relação entre Schopenhauer e Nietzsche em torno da temática da Arte, cf., por exemplo, Young, 1992, pp. 25-30 e Nussbaum, 1999, pp. 344-374. Não se tratando de um tema fundamental para a presente investigação, deixo de parte a questão de saber se o Nietzsche de *Die Geburt der Tragödie* subscreve ou não o radical pessimismo schopenhaueriano, assinalando porém que, segundo Camus, é possível oferecer um tal retrato, pouco habitual, do filósofo do eterno retorno (cf. Camus, 2006-2008, I, p. 529).

trabalho<sup>13</sup>, que esta proposta de uma dualidade de concepções se inspira numa passagem do Livro III do tratado de Schopenhauer, *O Mundo como Vontade e Representação*. Digo parcialmente, pois se essas duas concepções não são estabelecidas como tais na sua diferença, e nem sequer surgem os respectivos vocábulos ou derivados, a argumentação de Schopenhauer evoca-as, por um lado, com a crítica do que Camus chama de teoria realista, e, por outro, com a adopção em primeira mão de uma perspectiva inequivocamente idealista.

No seu estudo sobre a Música, Camus procede em jeito de preâmbulo a uma definição do Realismo como a posição que entende a Arte simplesmente como processo de imitação ou reprodução da Natureza ou da Realidade (cf. Camus, 2006-2008, I, p. 523). Este ponto de vista estético afirma-se no essencial, segundo o nosso autor, como o reconhecimento de que o visado pela Arte, o Belo, se encontra dado à partida no Real, cabendo assim ao criador unicamente a tarefa de o reproduzir com os meios à sua disposição – meios estes que, aliás, definem complementarmente a diferença entre as várias formas de Arte, uma ideia que também Schopenhauer refere, ainda que de modo matizado, na obra assinalada (cf. Schopenhauer, 2009, §36, p. 385). A atitude de Camus para com esta posição realista é abertamente crítica, apresentando neste sentido uma primeira objecção, pertinente ainda que rudimentar, que consiste no facto de esse procedimento de pretensa imitação só ser acessível a algumas modalidades da Arte, como por exemplo a Escultura ou a Pintura, ficando excluída, em particular, a Música. Segundo o nosso autor, imitação e inspiração são coisas distintas, e o único que pode haver da Realidade numa composição musical é precisamente uma inspiração desta última pelos sons e harmonias que se encontram naquela.

Desta primeira objecção, Camus passa de forma algo apressada para a afirmação de que, mais do que encontrá-la no

---

<sup>13</sup> A versão manuscrita do artigo, como é indicado nas notas da edição crítica das obras completas de Camus, inclui um plano detalhado do estudo que contém uma bibliografia onde se dá conhecimento da consulta do Livro III de *O Mundo como Vontade e Representação I*, justamente aquele onde Schopenhauer desenvolve as ideias para a elaboração da sua concepção de Arte. Cf. em particular o §45 desta obra.

Real, a Beleza é criada ou usufruída por quem a põe nele, enquanto tal. Deste ponto de vista, quando por exemplo qualificamos uma paisagem como bela, o que nela visamos não aparece, para Camus, como uma sua propriedade objectiva, acessível por conseguinte a qualquer um e em qualquer momento. No caso em apreço, quer isto dizer que não é essa paisagem o que em si é belo, mas que a beleza da mesma é-lhe prestada pelo sujeito que a contempla. Nas palavras de Camus, a emoção estética – categoria que, apesar de não ser aprofundada, parece coincidir simplesmente com o que diríamos ser a contemplação de algo belo –, equivale assim a um acto subjectivo de posição, significando isto, à luz da perspectiva do nosso autor, que o objecto em questão estaria em conformidade com uma certa exigência da parte de quem o contempla. Em suma, o Belo de que fala Camus neste caso concreto, por norma dito “belo natural”, acaba por exprimir simplesmente a resposta satisfatória a um apelo inteiramente subjectivo, isto é,

[...] o facto de este aspecto das coisas estar em perfeita concordância com os nossos instintos, com as nossas tendências, com tudo o que constitui a nossa personalidade inconsciente (Camus, 2006-2008, I, p. 523).

No contexto da sua reflexão estética, também Schopenhauer fornece elementos que confirmam um semelhante repúdio da posição segundo a qual a Arte consiste numa mera imitação da Natureza (cf. Schopenhauer, 2009, §45, pp. 445-447), ainda que os argumentos sejam sensivelmente mais elaborados do que os apresentados por Camus, sobretudo em virtude do rigor da teoria metafísica formulada pelo autor alemão. As objecções levantadas pelo filósofo da Vontade são essencialmente duas, ainda que uma delas constitua, em rigor, o prolongamento da mais originária. Para Schopenhauer, quem pretende que a Arte reproduz simplesmente a realidade depara-se de imediato com a questão de saber como pode o artista determinar os objectos a imitar, enquanto belos, na ausência de um critério a partir do qual se possa afirmar esses mesmos objectos como sendo dignos de consideração. A segunda objecção encaminha-se no mesmo sentido: mesmo no caso em que se chegue a afirmar, de forma matizada, que o artista procede à escolha, não de uma só coisa tomada em si como bela, mas de

diversas componentes da realidade cujas belezas parciais seriam posteriormente reunidas de forma artística enquanto uma só e única coisa bela, a mesma questão teima na verdade em reaparecer. A objecção consistiria agora em dizer que o reconhecimento dessas mesmas diversas componentes enquanto belezas parciais pede ainda um tal critério anterior à experiência. Com estas objecções torna-se já palpável o perfil marcadamente idealista da estética schopenhaueriana, concebendo-se nela as diferentes artes como actividades fundadas na contemplação e votadas à comunicação das Ideias eternas, das quais participam, em jeito platónico, as coisas particulares.

Se parece ser possível discernir um consenso inicial entre Camus e Schopenhauer quanto ao facto de o Belo não ser uma qualidade objectiva, coincidindo ambos na crítica à tese realista que assim o pretenderia, uma análise mais atenta das respectivas posições estéticas mostra uma profunda discrepância em relação às propostas, sobretudo no que se poderia dizer ser a tonalidade do Idealismo presente nelas. Sintetizando de algum modo a posição estética idealista de Schopenhauer, podemos dizer que, no contexto da sua inquirição estética, o Belo aparece ora como antecipação, no caso do *connaisseur*, ora como reconhecimento, no caso do criador, de uma só e mesma instância: as Ideias. Na teoria metafísica do filósofo alemão, onde a Vontade é encarada como princípio último e transversal a todos os fenómenos particulares, as Ideias estão posicionadas num plano intermédio, enquanto objectivações imediatas da primeira, afigurando-se os objectos particulares, ao participarem destas últimas, como objectivações mediatas dessa mesma Vontade (cf. Schopenhauer, 2009, §25, pp. 294-296). No contexto da sua teoria metafísica, a Arte afigura-se como uma forma de conhecimento das Ideias entendidas como aquilo que escapa tanto ao Espaço e ao Tempo, estruturas conformadoras do fenoménico – que o filósofo alemão subsumirá, recorrendo à terminologia escolástica, no conceito de *principium individuationis* –, como à relação de causalidade, em suma, um conhecimento sobre o que de essencial e estável há na pluralidade devenida do mundo

sensível<sup>14</sup>. Por conseguinte, partindo do conhecimento dessas Ideias, e visando a comunicação das mesmas, a criação artística, diz Schopenhauer,

[...] arranca o objecto da sua contemplação para fora do curso mundano, e isola-o diante dos seus olhos [e] este objecto particular, que nessa corrente não era senão uma parte minúscula e evanescente, torna-se o representante do todo, um equivalente do que é infinitamente múltiplo no espaço e no tempo [...] (Schopenhauer, 2009, §36, p. 385).

Visando a explanação do tipo específico de idealismo que Camus adopta no artigo em causa, importa assinalar que, recusando categoricamente a ideia de Arte como mera reprodução do Real – ao atribuir a genuína origem do Belo às Ideias, entendidas como substrato permanente do mundo fenoménico –, o idealismo reivindicado pelo filósofo alemão exclui cabalmente qualquer privilégio da irredutibilidade do indivíduo. De acordo com Schopenhauer, o próprio da Arte é tornar o objecto por ela visado em representante de um Todo – esse objecto que, como dirá Camus a propósito deste último autor, é, antes do seu tratamento artístico, uma molécula invisível no rio monótono dos fenómenos (cf. Camus, 2006-2008, I, p. 526). Mas a Arte não procede unicamente a essa transmutação no plano do objecto, ou seja, à conversão da coisa particular em elemento representativo de uma forma ideal: fá-lo também ao nível do sujeito. Como assinala o filósofo alemão, no que se refere ao criador e ao *connaisseur* no campo da Arte, assistimos a uma radical perda de individualidade, de particularidade, à semelhança do que sucede com o objecto concreto que, como ficou dito, se vê elevado a essa totalidade ideal com a qual, em última instância, se confunde. De acordo com Schopenhauer, na Arte

---

<sup>14</sup> A natureza gnosiológica da Arte em Schopenhauer é bem clara, ainda que se trate de um tipo de conhecimento distinto daquele do entendimento – conhecimento das coisas particulares, que funciona com base na causalidade –, e se inscreva no quadro de uma reflexão mais alargada sobre a libertação do sofrimento. Para a Arte enquanto tipo de conhecimento excepcional, cf. Schopenhauer, 2009, §§34, 36 e 37.

[...] *perdemo-nos* completamente neste objecto, [...] isto é, esquecemos a nossa individualidade e a nossa vontade, e continuamos a subsistir somente como puro sujeito, claro espelho do objecto [...] [não sendo possível] separar aquele que intui daquilo que é intuído, sendo ambos um, estando toda a consciência preenchida e fascinada por uma só imagem intuitiva; [...] é por isso mesmo que aquele que se encontra tomado nesta intuição já não é indivíduo, uma vez que o indivíduo se perdeu justamente nessa intuição: aquele é o *puro sujeito do conhecimento*, sem vontade, sem dor, intemporal (Schopenhauer, 2009, §34, p. 375)<sup>15</sup>.

Para Schopenhauer, esta afirmação de uma subjectividade pura, liberta da sua individualidade, da sua empiricidade, implica o apagamento dos interesses e fins particulares da sua vontade particular, subordinada à Vontade em geral, enquanto ser iludido por aquilo a que, recorrendo à tradição da sabedoria hindu, o filósofo alemão considera ser o “véu de Maya”, a falsidade de uma radical diferença e separação entre si e um Ser que é realmente uno, não obstante a multiplicidade fictícia em que ele se espraia, razão de ser precisamente da frustração e do sofrimento que constitui a questão orientadora da teoria metafísica schopenhaueriana. A Arte aparece, deste modo, como o plano de uma actividade literalmente desinteressada, se entendermos o interesse que assalta todas as formas de individualidade, no seu sentido etimológico fundamental, como um estar entre as coisas e um ser como as coisas. Este desinteressar-se, este desprendimento, é precisamente aquilo que de excepcional surge na e pela Arte relativamente ao plano fenoménico, onde a individualidade se afirma de modo solipsista – e, de um ponto de vista ético, egoísta –, em contraposição a todos os outros seres. Um tal apagamento dos interesses e fins particulares é a virtude que Schopenhauer reconhece à Arte, uma virtude de carácter essencialmente paliativo, porquanto se assume como um calmante da Vontade cuja unicidade não reconhecida dá origem à dor, apesar de, como acabará por admitir, mais do que nos libertar

---

<sup>15</sup> Para Schopenhauer, o não reconhecimento dos desejos particulares dos seres individuais enquanto manifestações de uma só e mesma Vontade que age em toda a realidade é origem da frustração e do sofrimento da existência dos mesmos, posto que a satisfação de cada desejo não alcança a satisfação definitiva de um querer que, na verdade, é indefinida e inexoravelmente renovado.

definitivamente, esteja à nossa disposição somente como uma consolação provisória (cf. Schopenhauer, 2009, §52, p. 519)<sup>16</sup>.

Segundo no essencial a crítica schopenhaueriana da concepção da Arte como reprodução da realidade, Camus atenta por sua vez, e mesmo que de uma forma menos circunstanciada, no outro pólo da controvérsia, identificado como a concepção de Arte alternativa à primeira. Este ponto da sua argumentação levanta notórias dificuldades de compreensão quando cotejamos algumas passagens do texto. Relativamente ao Idealismo em Arte, encontramos no estudo de Camus aquilo que também parece ser uma rejeição idêntica em vigor à anterior. Mas esta recusa tem como objecto específico uma certa variante da concepção estética idealista, nomeadamente o que poderíamos designar como um “idealismo edificante”. Segundo o nosso autor, uma posição estética dita idealista será a única admissível, mas unicamente caso se afigure como oposição ao Realismo, ou seja, caso afirme a existência de uma insanável distância entre a Arte e o Real, orientando-se para algo que transcende este último. Este parecia ser de facto o caso da estética schopenhaueriana, onde, como vimos, tanto a criação como a contemplação artísticas se encontram voltadas para as Ideias enquanto instâncias supra-fenoménicas. Mas, como alerta Camus, a perspectiva idealista em Arte deixa de ser válida a partir do momento em que degenera numa teoria moral, “[...] à custa de querer dar exemplos salutares, respeitáveis e destinados a serem imitados” (Camus, 2006-2008, I, p. 523). Apesar de ao longo do texto não haver indicações nesse sentido, poderíamos seguramente assinalar como exemplo de uma tal atitude a afirmação platónica, presente em *A República*, segundo a qual a poesia admitida na cidade dos filósofos não deve oferecer imagens desapropriadas dos deuses, sob pena de exercer uma influência nefasta sobre os seus guardiões (Platão, 1996, 377e4-6)<sup>17</sup>.

Contudo, esta posição de Camus, aparentemente segura no seu propósito, acaba por se manifestar como dúbia à medida que

---

<sup>16</sup> Schopenhauer acabará por encontrar no modelo da ascese a verdadeira e eficaz forma de supressão desse querer-viver originário.

<sup>17</sup> De resto, podemos antecipar já aqui a crítica que Camus fará, cerca de vinte anos depois, ao realismo socialista, e nomeadamente à submissão da Arte a ditames a ela extrínsecos.

avancamos no texto. No momento em que procura definir a especificidade da Música, Camus parece com efeito cair em contradição ao afirmar que, “[...] tendo a possibilidade de viver num mundo mais puro, isento de pequenez, feito para ele, criado por ele, o homem esquecerá os seus *desejos grosseiros* e os seus *apetites ignóbeis*” (Camus, 2006-2008, I, p. 536). Poderá haver outra denominação para esta finalidade da Arte que não a de moral ou edificante? Seja como for, independentemente do que parece ser uma queda no próprio idealismo criticado, mais do que manter-se num ponto intermédio entre Realismo e Idealismo, atitude típica dos escritos posteriores, a visão de Camus adopta um perfil originariamente idealista – na medida em que afirma a Arte como radicalmente oposta ao Real –, mas, em contraposição a Schopenhauer, uma espécie de idealismo romântico, entendendo esta expressão na acepção mais popular e corrente dos termos utilizados. Como assinala o nosso autor sem deixar margem dúvidas quanto à razão de ser desta qualificação, a Arte é a expressão do Ideal considerado enquanto algo contraposto ao Real, mas esse Ideal que a Arte se presta a fixar deve ser entendido como “a objectivação das coisas tal como elas deveriam ser *para nós*”, aparecendo ela assim como algo de “essencialmente *pessoal* e *original*” (Camus, 2006-2008, I, pp. 523-524, os sublinhados são meus). O que está em causa para Camus nesta definição não é tanto a negação de uma dimensão essencialmente normativa, na verdade inerente à Arte – porquanto introduz um dever ser mais elevado, em sentido espiritual, do que aquilo que é –, mas a rejeição de algo como uma despersonalização dessa mesma dimensão com a qual o indivíduo, entendido integralmente nas suas aspirações e desejos mais próprios, se vê subsumido num padrão imposto exteriormente, ao qual se procura moldá-lo. Mas a haver algo que se comprove cabalmente é que, se a Arte leva segundo Schopenhauer à conversão da individualidade em pura subjectividade cognitiva, o Idealismo de tonalidade romântica que Camus parece advogar no texto desemboca, inversamente, e apesar das ambiguidades assinaladas, numa taxativa exaltação do indivíduo e da sua unicidade entendida, como já se disse, de uma forma íntegra pela consideração das suas tendências mais íntimas e secretas. O que nos leva a dizer, com o próprio autor, que a Arte se define como essa

chave “[...] que abre as portas de um mundo, inacessível por outros meios, onde tudo seria belo e perfeito, definidas a beleza e a perfeição *em relação a cada um de nós*” (Camus, 2006-2008, I, p. 527, o sublinhado é meu).

Com este perfil idealista matizado num sentido quase adolescente, sob cuja luz se confunde o ideal com os desejos e caprichos individuais, uma tal aspiração a essa esfera afortunadamente distanciada do mundo encarado como sofrimento é o que Camus dá também a entender sob forma ficcional, pela mesma época, num breve conto cuja personagem principal mostra algumas afinidades com o Zaratustra nietzscheano. Nele, a palavra cabe a um profeta louco que afirma terem os homens criado a Arte enquanto faculdade de esquecimento (cf. Camus, 2006-2008, I, pp. 941-947). Como podemos confirmar pelo que precede, se o esquecimento constitui a finalidade última da Arte, o objecto deste último não é, no entanto, a individualidade própria de quem com ela se relaciona, mas antes o mundo miserável em que vagueia. Se Schopenhauer considera a Arte como uma modalidade de libertação da dor e frustração inerentes ao querer-viver, afirmando que tanto o artista como o *connaisseur* acedem nela ao que de imutável e universal há no devir perpétuo do mundo fenoménico, a posição camusiana, ao reiterar também o carácter paliativo da Arte, fá-lo de uma forma diametralmente oposta. Com efeito, contrariamente a Schopenhauer, Camus dirá que, sendo “[...] criação de um mundo de Sonho, suficientemente sedutor para nos ocultar o mundo em que vivemos e todos os seus horrores” (Camus, 2006-2008, I, p. 524)<sup>18</sup>, a Arte tem em vista a satisfação do que fora definido como a personalidade inconsciente de cada um. Deste modo, a salvação pela Arte, como efectiva libertação de uma existência enraizada no sofrimento, mais do que diluir as aspirações individuais como método para essa libertação, acabaria por traduzir, em última instância, a irredutível individualidade de cada um.

---

<sup>18</sup> A convocação da instância do sonho, na Arte, inspira-se claramente nas análises de Nietzsche logo no começo de *Die Geburt der Tragödie*, onde o filósofo alemão considera o instinto apolíneo, associado às artes plásticas, como estando orientado para o sonho e para a medida, em contraposição ao domínio da embriaguez e da desmesura veiculadas pelo instinto dionísíaco.

**Da evasão musical à melodia do mundo.** À luz desta concepção de Arte onde a particularidade do indivíduo reveste uma importância determinante, impõe-se agora saber de que modo Camus estabelece o carácter específico da Música, nomeadamente a sua maior completude relativamente às restantes. Uma vez mais, trata-se de uma tese também advogada por Schopenhauer.

Como bem reconhece o nosso autor no decurso do seu artigo, para este filósofo alemão, a Música nem sequer chega a ser superior às restantes artes, estando ela à margem da hierarquia das mesmas, constituindo o seu domínio um mundo à parte (cf. Camus. 2006-2008, I, p. 527). No Livro III de *O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer argumenta, no quadro da sua teoria metafísica da Vontade, que se as diversas artes partilham uma comum origem e uma comum finalidade, procedendo sempre através da reprodução de objectos particulares, o estatuto ímpar da Música decorre do facto de ela ser “completamente independente do mundo fenoménico”, ou seja, de o ignorar “absolutamente e [de que] poderia, por assim dizer, subsistir mesmo que o mundo não existisse: o que não se pode dizer das outras artes” (Schopenhauer, 2009, §52, p. 503). Com efeito, de acordo com o filósofo alemão, a Música configura uma réplica ou cópia imediata, sem interposição de objectos particulares, desse princípio último da realidade que é a Vontade, o que a coloca ao nível das próprias Ideias, também elas entendidas como objectivações, desta feita imediatas, desse mesmo fundamento.

Ora, o principal argumento camusiano a favor da especificidade da Música encontra-se muito próximo do apresentado por Schopenhauer, apesar de Camus não reivindicar os elementos constitutivos da teoria metafísica da Vontade do filósofo alemão. De facto, é também para Camus o afastamento do plano fenoménico o que faculta à Música a sua extrema singularidade, já que, contrariamente à Pintura e à Escultura, nela não existe qualquer tipo forma tangível, da ordem da fenomenalidade. De acordo com o nosso autor, a hierarquização passível de ser estabelecida entre as diferentes artes deve ter como base diferenças de grau e de meio relativas a esse plano material, algo que não obsta a que todas partilhem de uma mesma finalidade: a “[...] aspiração do espírito

humano rumo a um mundo melhor de esquecimento e de sonho” (Camus, 2006-2008, I, p. 539). Para Camus, com esta finalidade propriamente metafísica – porquanto relacionada com uma forma de compreensão do sentido da Vida –, todas as artes tendem para uma outra, que se poderia dizer de ordem técnica: a consecução de harmonia. As referidas diferenças de grau e de meio teriam justamente que ver com a forma pela qual cada arte acede a esse mesmo fim técnico. Se, como diz Camus, a Pintura está orientada para alcançar a harmonia das cores, e a Escultura procura fazer o mesmo quanto às formas, só na Música chega a harmonia realmente a um maior grau de perfeição e de completude, em virtude dessa sua autonomia relativamente ao plano da materialidade – ao estar baseada num plano aritmético –, obstáculo na verdade insuperável, segundo as palavras do nosso autor, para a procura de harmonia através de meios integralmente materiais (cf. Camus, 2006-2008, I, p. 538). Aquilo que leva Camus a reconhecer à Música o mérito de exprimir a perfeição, como ele próprio diz, de uma forma ligeira e sem qualquer necessidade de esforço (cf. Camus, 2006-2008, I, p. 534), é assim este distanciamento do plano da materialidade, ou seja, a sua pura idealidade. Este facto coloca-a, portanto, na posição mais adequada para realizar aquela que é – apesar de todas as diferenças que entre elas medeiam – o comum impulso original das diversas artes: uma só e mesma a aspiração a um mundo de sonho ou de esquecimento.

Ora, o que esta primeira reflexão de Camus em torno da Arte e da Música acaba por deslindar é um aspecto verdadeiramente decisivo, que não mais deixará de se repercutir ao longo da sua obra: a identificação de uma espécie de necessidade ou exigência propriamente metafísicas que se confundem, neste momento exacto da sua reflexão, com o que ele pensa ser um plano espiritual, e cuja satisfação será oferecida pela Arte entendida precisamente como forma de evasão desse mundo real cuja miséria está fundada, segundo as palavras do autor, numa excessiva materialidade (cf. Camus, 2006-2008, I, p. 537)<sup>19</sup>. Como já se indicou no começo do

---

<sup>19</sup> Podemos afirmar, com efeito, que esta exigência, que adquire diversas formulações no pensamento de Camus, constitui uma espécie de estrutura antropológica fundamental, como reza a própria afirmação presente no ensaio

capítulo, Camus parece concordar inteiramente com a visão pessimista inerente à metafísica de Schopenhauer, ao também considerar o mundo real como estéril e frustrante. A procura de um outro mundo, onde tudo seria belo e perfeito, um mundo de essência espiritual, incognoscível, ideal, mais puro, a busca de uma vida mais sedutora, todas estas expressões ilustram de facto uma só e mesma instância que é essa exigência ou aspiração humana fundamental, enunciada em outras tantas expressões: ocultar o mundo em que vivemos e todos os seus horrores, o êxtase que nos permite esquecer o Mundo de Sofrimento, o afastamento de tudo o que há de perturbante e de ignóbil na nossa existência, a abolição de qualquer sensação de presente, etc. O idealismo camusiano de que temos vindo a falar torna-se de facto bem notório na própria terminologia utilizada. O que o atesta não é somente a convocação de maiúsculas, que revelam uma reverência para com abstrações ou generalizações desligadas do Real. Esse idealismo torna-se palpável sobretudo pela oposição, transversal a todo o texto, entre um plano caracterizado como material, associado à dimensão da dor, e outro propriamente espiritual, ao qual a Arte dá precisamente acesso e em vista do qual ela se torna, para o indivíduo, num meio de libertação. Neste quadro, a Música aparece particularmente como o filtro mais eficaz para a consecução dessa ebriedade e desse êxtase, de ordem porventura mais idílico do que ideal, que, segundo o nosso autor, nos pode ajudar

[...] a esquecer tudo o que há de perturbante e de ignóbil na nossa existência [e] chegar à bela «ingenuidade antiga» constituída [...] pela faculdade de mergulhar no sonho para esquecer o presente (Camus, 2006-2008, I, p. 537).

Mas, como reconhecerá o próprio Camus, o visado pela Arte, esse mundo de Sonho, quando entendido correlativamente, implica necessariamente um despertar, o que concomitantemente qualifica a ebriedade e evasão, por ela fornecidas, como efémeras ou não permanentes, na esteira justamente do que o próprio Schopenhauer já avançara em *O Mundo como Vontade e Representação*, ao

---

sobre o absurdo, de 1942: “[...] este desejo desvairado de clareza cujo apelo ressoa no mais profundo do homem” (Camus, 2006-2008, I, p. 233).

apontar para o modelo do asceta enquanto único paradigma autêntico da negação do querer-viver. Ora, é justamente no manuscrito “A Arte na Comunhão” que podemos reconhecer desde logo os primeiros sinais de uma insatisfação relativamente a esta ideia de Arte e às insuficiências de que padece a visão oferecida em «Sobre a Música», pelos quais Camus parece seguir, uma vez mais, os passos de um mestre porventura inconfessado.

Como ficou dito, o manuscrito de 1933 retoma as ideias fundamentais do estudo sobre a Música, mas contribui com um momento conclusivo de questionamento das mesmas. A primeira parte do manuscrito reforça a ideia anteriormente avançada da Arte como uma espécie de ecrã ou prisma interposto entre a Vida e a consciência, que Camus caracteriza como “feliz”, e que conduz, como ele refere, ao “sentimento confuso de uma libertação” (Camus, 2006-2008, I, p. 526). Além desta concepção da Arte como evasão de um mundo sofredor, o texto reitera a hierarquia previamente estabelecida entre as diversas artes, em cujo cimo estaria a Música, reafirmando Camus a perfeição e completude da mesma, mas desta feita complementando a exposição com o recurso a exemplos concretos do domínio musical, entre os quais se destaca, para além das referências a Bach, Mozart e Chopin, uma análise do prelúdio de *Tristão e Isolda* de Wagner. Ora, apesar das *nuances* assim introduzidas, esta primeira parte desemboca na mesma tese central, previamente defendida, a saber: que

a música é a arte mais perfeita [e que] mais do que qualquer outra, ela mostrou-nos a Arte pairando acima da vida [ainda que] todas as Artes se identificam numa mesma aspiração: é necessário ignorar a vida (Camus, 2006-2008, I, p. 964).

No entanto, a secção do texto mais interessante vem a seguir a esta exposição de conteúdos oriundos de «Sobre a Música», tendo ela por título “Conclusão”, e paradoxalmente, pois, como veremos, mais do que um ponto de chegada, o artigo em causa anuncia inversamente um verdadeiro ponto de partida. Os quatro parágrafos que a compõem dão a entender que se trata de uma meditação independente da exposição anterior, uma vez que, como explica o próprio autor, a falta de unidade de que esta última sofre aparece-

lhe no momento de releitura dessas mesmas páginas. Apesar de não o parecer à primeira vista, a referência camusiana ao facto de o texto prévio ter sido redigido “[...] a partir do espectáculo da vida e do desgosto que ela despertava na alma do adolescente” (Camus, 2006-2008, I, p. 966) não é de todo inócua, sendo precisamente esse idealismo anteriormente caracterizado como juvenil ou adolescente, transversal a «Sobre a Música» e às primeiras páginas deste manuscrito, o que agora é definitivamente colocado em questão.

Segundo a perspectiva apresentada por Camus na conclusão do manuscrito, o erro da posição até então defendida tem que ver com o facto de que, se a Arte consiste num “desvio” relativamente à Vida – sendo esta última o que dá validade à promessa artística –, pressupõe, sempre e necessariamente, esse algo de que ela mesma pretende ser esquecimento. Por outras palavras, é em referência à Vida, ainda que negativamente, que a Arte se afirma na sua essência. Segundo o nosso autor, essa ligação à Vida é tão incontornável quanto o despertar o é efectivamente para o Sonho. O termo utilizado por Camus para descrever essa mesma relação é, aliás, muito sugestivo, derivando da própria terminologia técnica da Arte: “*repoussoir*”. Significando literalmente um “empurrar para trás”, trata-se de um recurso utilizado em Pintura que consiste em colocar um determinado objecto no primeiro plano do quadro com vista a potenciar a ilusão da profundidade. Ora, segundo Camus, seria este efeito justamente o que a Arte exerceria no domínio da Vida, atribuindo, como ficou dito, uma profundidade que, pese reconhecida como ilusória ou artificial, potenciará o resultado da mesma em termos de sentido. Curiosamente, a análise de Schopenhauer em torno da excepcionalidade da Música apresenta similaridades com esta ideia de uma função de potenciação ou maximização de sentido, ao dizer que, no que se refere ao caso concreto de uma composição musical, a relação íntima que a Arte mantém com o fundo último da Realidade explica

[...] que quando se toca uma música apropriada a uma qualquer cena, acção, acontecimento ou meio, [essa música] parece-nos revelar o seu sentido mais profundo e apresentar-se como o seu comentário mais exacto e mais evidente (Schopenhauer, 2009, § 52, p. 511).

Além desta reconsideração da relação entre Arte e Vida, nomeadamente o facto de a primeira não consistir numa ignorância da segunda, porquanto a pressupõe sempre como referente primário, há uma consequência que adquire particular relevância. Com efeito, é neste momento conclusivo do manuscrito que Camus se confronta com outro motivo que não mais abandonará a sua obra posterior, não só como conteúdo de reflexão, mas sobretudo como método ou procedimento de exercício filosófico. Paralelamente ao que vimos ser uma necessidade metafísica inata ao homem, reformulada agora neste texto com o nome de “necessidade de unidade”, o nosso autor reconhece, a partir da referida correlação Arte-Vida, a presença de certas “dualidades cujos termos são irreconciliáveis”, o que revela “uma espécie de ritmo binário, insistente e despótico, [que] reina na vida e nas ideias, [e] que pode suscitar, não só lassidão, como desespero” (Camus, 2006-2008, I, p. 966). Se, como apontava certamente Jacqueline Lévi-Valensi, o texto «A Casa Mourisca», datado também de 1933, dava conta de uma reflexão tácita sobre a dualidade de luz e sombra que antecipava o pensamento tensional caracteristicamente camusiano (Cf. Camus, 2006-2008, I, p. XIX), o manuscrito de que temos vindo a falar torna essa mesma reflexão mais ostensiva. No entanto, não se pode deixar de assinalar que, ocorrendo esse motivo explicitamente, Camus acaba por não tomar ainda plena consciência de toda a relevância da descoberta – o que no fundo caracteriza este texto precisamente como texto de juventude –, ao não se lhe impor decisivamente a impossibilidade de solucionar esse ritmo binário que perpassa tanto o pensar como o viver, afirmando o nosso autor, precisamente neste sentido, a necessidade de “[...] dissipar a todo o custo a insistente dualidade, nem que fosse através de um acto de fé” (*ibidem*). E será justamente o conhecimento desta impossibilidade o que determinará os contornos fundamentais do pensar filosófico de Camus.

**Considerações finais.** Recolhendo os resultados mais significativos aos quais conduziu a presente exposição, e discernindo os pontos mais problemáticos que se lhe apresentam, vemos que entre «Sobre

a Música» e «A Arte na Comunhão» se delineia o primeiro momento de reflexão filosófica da obra camusiana a propósito de uma inquirição sobre a natureza da Arte e a sua relação com a Vida. Como ficou esclarecido, Camus reconhece à Arte, na esteira de Schopenhauer, uma finalidade terapêutica ao considerá-la como meio de acesso a um mundo de essência espiritual, consistindo este mesmo acesso num processo de evasão do sofrimento do mundo real. Vimos que essa capacidade libertadora da Arte coincide com um modo de satisfação dos desejos mais originários do indivíduo, ou seja, daquilo que, não sendo para ele, deveria ser. Na verdade, a ideia de uma necessidade metafísica – que o nosso autor situa na base mesma da Arte – só se pode compreender neste plano individual. Dito de outro modo, se o homem é considerado genericamente como “[...] esse maníaco da Unidade [que] traz consigo uma necessidade de coerência” (Camus, 2006-2008, I, p. 964), não nos devemos esquecer que a Unidade apetecida toma todo o seu sentido no quadro da individualidade intransmissível. Com efeito, é à luz desta ideia que se deve compreender a defesa camusiana de uma concepção de Arte inteiramente pessoal e original, à medida dos desejos e aspirações individuais. Mas é isto o que também levanta uma primeira dificuldade de peso nesta concepção estética de juventude. Contrariamente à filosofia de Schopenhauer, onde são as Ideias, enquanto suportes imutáveis e eternos do mundo fenoménico, as próprias condições de possibilidade do reconhecimento e da comunicação da Beleza – ou seja, de uma universalidade que, estando acima das respectivas particularidades, reúne o criador e o contemplador numa mesma comunidade de sentido –, a posição estética camusiana de juventude parece encaminhar-se para a afirmação de uma Beleza tão circunstancial quanto sujeita a critérios de ordem desiderativa e inconsciente, algo que obsta, por conseguinte, a reconhecer uma tal universalidade na ordem do estético. Além do mais, no que diz respeito à Música em particular, cabe do mesmo modo a possibilidade de questionar se ela se encontra de facto assim tão distante da fenomenalidade. Não se trata de destacar somente a sua dependência relativamente a factores tais como os instrumentos, os intérpretes e mesmo o som entendido, não de forma etérea, mas propriamente material – de que dá conta precisamente a acústica –,

mas, concretamente, a relação íntima que a Música tem com o tempo, inescapável forma do fenoménico. Camus chega na verdade a alertar para o facto de uma composição musical poder ser considerada como um monumento, à semelhança de um quadro ou de uma escultura, por possuir uma individualidade própria, apesar da multiplicidade de elementos que a compõem. Contudo, o que o nosso autor não tem em conta é que, à semelhança do que parece ser o caso da obra literária, uma composição musical possui uma individualidade que não se encontra dada à partida como todo, mas que se vai delineando e constituindo temporalmente com começo, meio e fim, cabendo então esse olhar sintético, de conjunto, exclusivamente no termo do total desdobramento da mesma. Por outras palavras, esse mundo de Sonho ao qual a Música supostamente dá acesso está já irremediavelmente condicionado por um tempo que se conta e que sugere necessariamente um despertar, tal como a pena lançada no ar não alcança com a sua extrema e graciosa leveza fugir aos ditames da gravidade.

Apesar de haver outras dificuldades, paralelamente a estas duas, relativas sobretudo ao plano da exposição – pela afirmação de ideias cuja argumentação não é completa ou chega mesmo a ser contraditória –, estes textos de juventude permitem-nos compreender em boa medida a orientação dos posteriores, nomeadamente a nível filosófico. Sobressai neste sentido a existência de uma certa preferência do jovem Camus pelas filosofias críticas do racionalismo, as quais, como se assinalou, outorgam um notório privilégio à Arte enquanto discurso alternativo de conhecimento da Realidade. Este aspecto desponta no outro objectivo que Camus associara ao de mostrar a Música como a arte mais perfeita e completa, a saber: o facto de esta última arte, como ele próprio diz, não sofrer ou padecer da Razão, ou seja, a necessidade de senti-la mais do que compreendê-la. De novo, a inspiração de Schopenhauer, filósofo da Vida e dos limites do discurso conceptual, afirma-se claramente, dizendo o filósofo alemão que a melodia

[...] ilustra toda a emoção, todo o esforço, todo o movimento da vontade, em suma, tudo aquilo que a razão subsume sob o conceito extenso e negativo de sentimento e que não consegue conter nas suas abstracções

[...] [sendo este o motivo pelo qual] sempre se disse que a música era a linguagem do sentimento e da paixão, tal como as palavras são a linguagem da razão (Schopenhauer, 2009, §52, pp. 506-507).

O vocábulo algo enigmático de “Comunhão”, presente no título do manuscrito camusiano que temos vindo a abordar, acabaria na verdade por dar conta desse movimento de ordem sentimental próprio da Arte, em radical contraposição à atitude própria do discurso racional. E não é por mero acaso que sublinhei precisamente a relação conflituosa que se afirma já entre o jovem Camus e uma figura, vaga e genérica, é certo, da Razão, um dos temas mais determinantes na futura obra do autor franco-argelino.

Artigo recebido em 16.07.2013, aprovado em 16.01.2014

### Referências

- CAMUS, Albert. *Œuvres Complètes*. Direcção de Jacqueline Lévi-Valensi et al. Paris : Gallimard, 4 vol., 2006-2008.
- GUERIN, Jean-Yves et. al. *Dictionnaire Albert Camus*. Paris: Robert Laffont, 2009.
- JASPERS, Karl. *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*. Trad. Henri Niel, Paris: Gallimard, 1950.
- KIERKEGAARD, Søren. *La maladie à la mort. Un exposé psychologique chrétien pour l'édification et le réveil, Œuvres Complètes*. Trad. Paul-Henri Tisseau e Else-Marie Jacquet-Tisseau, Tome XVI, Paris : Éditions de l'Orante, 1971.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. «Le détour», in *Le sujet de la philosophie (Typographies I)*. Paris : Aubier Flammarion, 1979,
- LUKÁCS, György. *El asalto a la Razón*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.
- NIETZSCHE, Friedrich. *The Birth of Tragedy and Other Writings*. Trad. Ronald Speirs. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

- NUSSBAUM, Martha. «Nietzsche, Schopenhauer, and Dionisus», in Christopher Janaway (ed.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- ONFRAY, Michel. *L'Ordre Libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus*. Paris : Flammarion, 2012.
- PASCAL, Blaise. *Pensées*. Paris : Flammarion, 2005.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: FCG, 1996.
- RIBEIRO DOS SANTOS, Leonel. O Retorno ao Mito. Nietzsche, a Música e a Tragédia. *Philosophica*, n° 1, 1993.
- ROSSET, Clément. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Le Monde comme volonté et représentation I*. Trad. Christian Sommer et al. Paris : Gallimard, 2009.
- \_\_\_\_\_, Arthur. *Parerga und Paralipomena. Short Philosophical Essays II*. Trad. E. F. J. Payne. Oxford : Clarendon Press, 1974.
- ST. AUBYN, F.C. A Note on Nietzsche and Camus. *Comparative Literature*, vol. 20, n° 2, 1968.
- STIRNER, Max. *O Único e a sua Propriedade*. Trad. João Barrento. Lisboa: Antígona, 2004.
- VIALLANEIX, Paul. *Le premier Camus*. Paris : Gallimard, 1973.
- WEYEMBERGH, Maurice. Camus et Nietzsche: évolution d'une affinité, in *Albert Camus 1980*. Raymond Gay-Crosier (ed.). Florida: University Press of Florida, 1980.
- YOUNG, Julian. *Nietzsche's Philosophy of Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

**VER PARA CRER  
A ARTE DE OLHAR E A FILOSOFIA DAS IMAGENS**

**VER PARA CREER  
EL ARTE DE MIRAR Y LA FILOSOFÍA DE LAS IMÁGENES**

**SEE TO BELIEVE  
THE ART OF SEEING AND THE PHILOSOPHY OF IMAGES**

**Eduardo Pellejero**

Professor da Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
E-mail: [estetica.ufrn@gmail.com](mailto:estetica.ufrn@gmail.com)

**Resumo:** Retomada de forma dogmática, a tematização platônica da pintura projeta sobre a produção e a contemplação de imagens atributos de irrealidade, irracionalidade e passividade, fazendo do olhar o oposto de conhecer e o oposto de atuar, uma aceitação acrítica das aparências, coisa de crianças. O presente artigo pretende problematizar essa tradição iconoclasta, colocando em causa os seus pressupostos filosóficos e explorando a potência das imagens da arte e do olhar crítico. Dialogando com as obras de Merleau-Ponty, Berger, Damish, Didi-Huberman, Manguel e Rancière, aspira a mostrar que os olhares do pintor e do espectador estão longe de deixar-se reduzir às simplificações platônicas, dando lugar a uma dialética crítica e criativa que desconhece qualquer distinção entre aparência e realidade, entre passividade e atividade, e, em última instância, entre interpretar e transformar o mundo.

**Palavras chave:** Imagens, Olhar, Pintura, Merleau-Ponty, Didi-Huberman, Rancière.

**Resumen:** Retomada de forma dogmática, la tematización platónica de la pintura proyecta sobre la producción y la contemplación de imágenes atributos de irrealidad, irracionalidad y pasividad, haciendo del mirar lo opuesto de conocer y lo opuesto de actuar, una aceptación acrítica de las apariencias, cosa de niños. El presente artículo pretende problematizar esa tradición iconoclasta, colocando en causa sus presupuestos filosóficos y explorando la potencia de las imágenes del arte y de la mirada crítica. Dialogando con las obras de Merleau-Ponty, Berger, Damish, Didi-Huberman, Manguel y Rancière, aspira a mostrar que las miradas del pintor y del espectador están lejos de dejarse reducir a las simplificaciones platónicas, dando lugar a una dialéctica crítica y creativa que desconoce cualquier distinción entre apariencia y realidad, entre pasividad y actividad, y, en última instancia, entre interpretar y transformar el mundo.

**Palabras clave:** Imágenes, Mirada, Pintura, Merleau-Ponty, Didi-Huberman, Rancière.

**Abstract:** Repeated dogmatically, the platonic critic of painting projects over the production and the contemplation of images notes of unreality, irrationality and passivity, opposing 'seeing' to knowing and acting, a plain acceptance of appearances. This paper aims to problematize this iconoclastic tradition, questioning its philosophical assumptions and exploring the power of the images of art and its critical consideration. Dialoguing with the works of Merleau-Ponty, Berger, Damish, Didi-Huberman, Manguel and Rancière, it aims to show that the ways of seeing of the painter and the spectator are not reducible to the platonic simplifications, opening space for a critical and creative dialectic that does not make distinctions between appearance and reality, passivity and activity, interpreting and transforming of the world.

**Key words:** Images, Looking, Painting, Merleau-Ponty, Didi-Huberman, Rancière.

Na arte não há mistério. Faz as coisas que possas ver, elas te mostrarão as que não podes ver.

Isak Dinesen (Karen Blixen)

**A** crítica platónica das artes miméticas acusa uma viragem radical entre os livros III e X da *República*, no qual as fábulas dos poetas trágicos já não se opõem simplesmente à fábula *politicamente correta* do Estado, mas ao conhecimento ideal do verdadeiro.\*

Esse movimento pressupõe um deslocamento do foco da crítica, da poesia e do teatro para a pintura que se praticava na época em Atenas e, ainda que não implique a censura da pintura enquanto prática, nem o exílio dos pintores da cidade ideal, projetará sobre as suas imagens uma pesada carga. Ontologicamente precárias, afastadas três vezes do real, as imagens da pintura são para Platão mera aparência, cópia de cópia, simulacro, fantasma.

Ao mesmo tempo, os pintores serão desqualificados por Platão, assimilados a crianças que brincam torpemente com um espelho, refletindo indiferentemente a aparência do sol e do céu, da terra e dos seres viventes, das coisas e dos homens, sem apreender na realidade coisa nenhuma das suas naturezas. Os fazedores de imagens têm a consciência das sombras, essa forma baixa e irracional da consciência – *eikasía* – que caracteriza os habitantes da caverna; logo, são irresponsáveis, porque jogam com uma incapacidade séria, e compartilhem nesse sentido a

---

\* O presente artigo teve a sua origem num seminário dedicado aos problemas levantados pela pintura ao olhar crítico oferecido na Universidade Federal do Rio Grande do Norte e guarda uma dívida difícil de acertar com os alunos que colaboraram intensamente na construção de cada aula. Na medida do possível, tentei deixar registro de algumas dessas colaborações nas notas de rodapé.

condenação que Platão lança sobre os sofistas. As suas imagens são perigosas, porque remedam o espiritual, encobrendo-o sutilmente, trivializando-o, ameaçando converter-se num substituto mágico da filosofia, numa mediação que daria conta da realidade por um caminho mais curto e perigosamente consolador.

Todavia, o preconceito platónico para com as imagens da arte tem como correlato um preconceito em relação àqueles que olham para elas, os espectadores, na medida em que as imagens apelam nos homens à sua parte irracional (sem fins são nem verdadeiros). A arte é especialmente perigosa aí onde o pensamento é menos poderoso, ao nível da sensibilidade e das paixões. A arte é capaz de tocar-nos, de comover-nos. E, na medida em que, “inclusive os melhores entre nós” (Platão, 2007, 605c), nem sempre nem a maioria das vezes somos capazes de discernir ciência e ignorância, realidade e ficção, verdade e aparência, mas somos sensíveis às formas e às cores, às fábulas e às modulações da luz, as imagens têm o poder de reduzir-nos a uma posição de total passividade.

Irrealidade, irracionalidade e passividade conjugam-se assim na produção e na contemplação das imagens da pintura, fazendo do olhar o oposto de conhecer e o oposto de agir, uma aceitação acrítica das aparências, coisa de crianças<sup>1</sup>.

Os alarmes de Platão em relação às imagens teriam enlouquecido na nossa época. As imagens proliferam onde queira que olhemos, registadas, transmitidas e reproduzidas vertiginosamente, sem descanso. Enchem o olho, cegam-nos. Afirmam, cinicamente, uma realidade deslumbrante na qual ninguém acredita, nem mesmo aqueles que aderem incondicionalmente ao espetáculo. Não lhes falta realidade. Pelo contrário, são terrivelmente efetivas: dão uma fisionomia ao

---

<sup>1</sup> Sobre a crítica platónica das artes miméticas, remeto para um pequeno trabalho introdutório que dediquei ao tema, publicado recentemente: Pellejero, E., “O desterro dos poetas - A crítica platónica das artes miméticas”, em: *Revista Exagium*, v. 11, p. 6-28, 2013.

mundo e uma figura ao nosso desejo. E cada vez é mais difícil olhar para outra parte; até piscar os olhos tornou-se complicado<sup>2</sup>.

Porém, não é questão de repetir, no exercício da crítica, o gesto platônico de ir à procura, detrás das imagens, de qualquer coisa que transcenda as imagens, qualquer coisa de real ou ideal que as justifique ou as impugne. São as próprias imagens da arte que, livres por fim de uma metafísica que lhes negava toda a verdade, exigem isso de nós: não consentem que desviemos o olhar, que duvidemos da realidade do que vemos e sentimos, da forma em que somos afetados. Puras ou impuras, figurativas ou não, as imagens da arte jamais celebram outro enigma a não ser o da visibilidade, e esperam que nos atenhamos a isso<sup>3</sup>. Dizem: se há mistério no mundo, é da ordem do visível, não do invisível (Wilde). Dizem: a abertura ao mundo através dos sentidos não é nem ilusória nem indireta. Dizem: o que aparece é dobra do que é<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> A afirmação de uma pluralidade de regimes do visível é fundamental para colocar o problema das imagens e do olhar; tal é o caso de Rancière, que apela a repensar o próprio regime espetacular, e também o de Régis Debray, que coloca o problema ao nível do visual, onde o espectador parece dissolver-se completamente na sucessão indefinida das imagens.

<sup>3</sup> Cf. Merleau-Ponty, 1980, p. 281: “Nada é mudado se ele não pinta apoiado no motivo: em todo caso, pinta porque viu, porque, ao menos uma vez, o mundo gravou nele as cifras do visível”. Cf. Berger, 2004, p. 17: “Talvez seja hora de fazer uma pergunta ingênua: o que é que toda a pintura do período Paleolítico até o nosso século tem em comum? Cada imagem pintada anuncia: Eu vi isso, ou, quando o fazer da imagem se incorporava a um ritual tribal: nós vimos isso. O isso refere-se à visão representada. A arte não-figurativa não é exceção. Uma tela recente de Rothko representa uma iluminação ou um brilho colorido que se derivou da experiência que o pintor teve do visível. Quando estava trabalhando ele julgou sua tela segundo outra coisa que ele via”.

<sup>4</sup> E que pela visão “tocamos o sol, as estrelas, estamos ao mesmo tempo em toda parte, tão perto das coisas longínquas como das próximas, e que mesmo o nosso poder de nos imaginarmos noutra lugar – “Estou em Petersburgo na minha cama, estou em Paris, meus olhos veem o sol” –, de visarmos livremente, onde quer que eles estejam, a seres reais, ainda vai buscar a visão, torna a empregar meios que é dela que recebemos.” (Merleau-Ponty, 1980, p. 298); “o mundo do pintor é um mundo visível, simplesmente visível, um mundo quase louco, pois que é completo sendo, entretanto, meramente

É que as imagens da arte veem (e dão a ver) de modos que divergem dos nossos modos de ver (e dar a ver) no cotidiano, no saber, na ciência, etc.<sup>5</sup> Subtraídas às suas conexões habituais, nas margens ou nos interstícios dos diversos regimes éticos e políticos que procuram instrumentalizar as imagens num espetáculo total ou totalitário (consensual), as imagens da arte fazem da sua heterogeneidade uma potência crítica. No fundo, é isso o melhor que sabem fazer: dão a ver, e ao mesmo tempo dizem algo sobre o que significa ver<sup>6</sup>, nos convidam a uma aprendizagem *no* sentido *pelos* sentidos, a redescobrir a realidade do visível e a espontaneidade do olhar.

Isso quer dizer que, inclusive perante o regime imagético mais perverso, o problema não está nas imagens, mas no exercício do nosso olhar, e a arte está aí para lembrar-nos que não se trata simplesmente de aceitar ou recusar as aparências, coisa que nunca foi o caso para ela, mas de interrogá-las, de ressignificá-las, de torná-las um objeto de desejo, de reflexão ou de crítica. Pelo mesmo movimento, a arte nega ser apenas um meio emprestado do mundo real para visar as coisas prosaicas<sup>7</sup> e solicita a colaboração do nosso olhar na tarefa (infinita) de articulação do real (colocando o problema de uma comunicação que não pressupõe natureza, razão ou língua comum<sup>8</sup>). As suas

---

parcial. A pintura desperta e eleva à sua última potência um delírio que é a própria visão, já que ver é ter à distância, e que a pintura estende essa bizarra posse a todos os aspectos do Ser, que de alguma maneira devem fazer-se visíveis para entrar nela” (Merleau-Ponty, 1980, p. 281).

<sup>5</sup> “Porque se instala e nos instala num mundo do qual não temos a chave, nos ensina a ver e nos faz pensar como nenhuma obra analítica pode fazê-lo, porque nenhuma análise pode encontrar num objeto outra coisa além do que nele pusemos.” (Merleau-Ponty, 1974, p. 101)

<sup>6</sup> A pintura é uma imagem de um tipo particular que se caracteriza por uma mais-valia: por um lado, dá a ver, por outro, produz um efeito de prazer específico – ambas as coisas a distinguem da imagem corrente (Damisch, 1977).

<sup>7</sup> Cf. Merleau-Ponty, 1980, p. 280.

<sup>8</sup> “A pintura moderna nos coloca todo um outro problema que não é o da volta ao indivíduo: trata-se de saber como se pode comunicar sem o socorro de uma natureza pré-estabelecida e sobre a qual nossos sentidos se abriam a todos, como pode haver aí uma comunicação antes da comunicação e enfim uma

imagens, portanto, não são simplesmente a forma eminente dum regime que exigiria de nós um gesto iconoclasta radical, mas manifestação de um princípio crítico fundamental que, pelas formas singulares nas quais se confronta com o visível, desafia as partilhas dadas do sensível, recusando qualquer distinção entre interpretar e transformar o mundo.

Se o olho é aquilo que é comovido por um certo impacto do ser, a restituição do ser ao visível pelos traços da mão pintor devolve todo o seu sentido ao olhar: cada imagem pintada traduz um encontro com o mundo, dando a ver, a partir do já visto, o resultado dessa experiência na qual o que afeta a sensibilidade é pela sua vez afetado pela imaginação ou pelo intelecto, pela memória ou pela razão, e em última instância transfigurado no entrelaçamento do olho e da mão, no estranho sistema de trocas que o corpo coloca em jogo<sup>9</sup>. O artista não é um criador, é um receptor que pelo ato de dar forma ao recebido nos instrui sobre a potência do nosso olhar.

A lição da arte é, portanto, muito simples: assim como o pintor empresta o seu corpo ao mundo para transformar o mundo em pintura, o espectador deve empregar todas as suas competências intelectuais para transformar as imagens numa visão<sup>10</sup>. E assim como nenhum meio de expressão adquirido resolve os problemas da pintura, o leque das formas simbólicas não poupa o espectador do trabalho da imaginação sobre o dado na intuição (nem a linguagem da pintura foi instituída pela

---

razão antes da razão.” (Merleau-Ponty, 1974, p. 68)

<sup>9</sup> “Pintar é o resultado da receptividade da tinta: a tinta está aberta para o pincel: o pincel se abre para a mão; a mão se abre para o coração: tudo da mesma maneira como o céu engendra o que a terra produz, tudo resulta da receptividade.” (Berger, 2004, p. 21-22)

<sup>10</sup> “Na questão de ver, Joseph Beuys foi o grande profeta da segunda metade do nosso século, e a obra de sua vida foi uma demonstração de, e um apelo para, o tipo de colaboração de que estou falando. Acreditando que potencialmente todo mundo é artista, ele pegava objetos e os arranjava de modo que implorassem ao espectador para que colaborasse com eles, dessa vez não pintando, mas escutando o que seus olhos diziam, e recordando.” (Berger, 2004, p. 23)

natureza, nem a forma do olhar está ditada pela cultura<sup>11</sup>). Ser espectador é, nesse sentido, um exercício ao mesmo tempo crítico e criativo: o olhar avalia e sopesa, dá forma e faz sentido (ou deforma e problematiza).

Incansavelmente repetidos por uma tradição perversa ou ingenuamente iconoclasta, os argumentos platônicos sobre o caráter irreal e superficial das imagens, assim como as suas afirmações sobre a disposição irracional e inerte dos espectadores, se encontram fundados numa série de oposições e equivalências dogmáticas, que podem e devem ser revisitadas: tal é o caso das oposições entre imagem e realidade, entre atividade e passividade, entre consciência de si e alienação; e das equivalências entre olhar e passividade, entre imobilidade e inatividade. Por que identificar ‘olhar’ com ‘passividade’ – por exemplo –, se não pela pressuposição acrítica de que olhar significa olhar para uma imagem, isto é, para uma aparência, e isso significa estar separado da realidade que está sempre atrás da imagem? Rancière é claro nisso: essas distinções não são meramente lógicas; são o correlato conceptual da forma em que se distribuem desigualmente os lugares e as competências para fazer, ver, pensar ou falar numa sociedade dada (a nossa).

---

<sup>11</sup> É necessário pensar a pintura na distância entre legível e visível, distância que produz uma mais-valia – através da diferença com a imagem e a constituição de uma textualidade especificamente pictural. Valendo-se apenas dos recursos próprios da pintura, a arte de Cézanne ou de Seurat não procura opor o que dá a ver e aquilo que dá a entender (a sua significação). Favorece uma regressão a um momento geneticamente anterior ao simbólico. Produz um efeito psicossomático anterior que reconduz o sujeito a um momento onde produz a articulação da cor e do fonema. A cor, numa posição de exterioridade em relação ao signo e à significação, funciona como suplemento à interioridade do simbólico. Logo, o ícone não se deixa nem pensar nem interpretar. Como no trabalho do sonho, tudo se joga entre o que pode ser mostrado, figurado, colocado em cena (o visível) e o que pode ser dito, enunciado, declarado (o legível). É essa distância que produz uma mais-valia icônica. A textualidade pictórica é como um tecido de visível e legível. (Damish, 1977)

O olhar do pintor (e a produção de imagens) e o olhar do espectador (e a ressignificação das mesmas) dependem, pelo contrário, do encontro e da colaboração, sobre um mesmo plano, do mundo e do corpo, e, em seguida, da sensibilidade e do intelecto, da receptividade e da espontaneidade. O passivo e o ativo se confundem nesse gesto – ao mesmo tempo de uma simplicidade total e de uma complexidade não totalizável – que é ver (e dar a ver). A visão depende do movimento, e a verdade é que só se vê aquilo que se olha, que se considera de tal ou qual modo, se foca e se interpreta<sup>12</sup>. O espectador sente e é afetado, mas também observa, dirige o seu olhar, conduz a sua atenção, e em geral submete o que lhe é dado na sensibilidade a um jogo livre entre as suas faculdades<sup>13</sup>. Ele conecta e associa, vê e

---

<sup>12</sup> “[mover-nos, olhar] esses atos simples encerram já todo o mistério da ação expressiva. Pois movo meu corpo sem mesmo saber quais músculos, quais trajetões nervosas devem intervir, e onde seria preciso procurar os instrumentos desta ação. Como o artista faz irradiar seu estilo até os elementos invisíveis da matéria que trabalha. (...) Não é o objeto que age sobre meus olhos e obtém deles os movimentos de acomodação e de convergência: pudemos mostrar que, ao contrário, não veria jamais nada nitidamente e não haveria objeto para mim se eu não dispusesse meus olhos de maneira a tornar possível a visão do único objeto. Para cúmulo do paradoxo, não se pode também dizer aqui que o espírito religa o corpo e antecipa o que vamos ver: não, são nossos olhares eles mesmos, é sua sinergia, é sua exploração ou sua prospecção que colocam no ponto o objeto iminente, e jamais as correções seriam bastante rápidas e bastante precisas se se devessem apoiar num verdadeiro cálculo de efeitos. É preciso então reconhecer sob o nome de olhar, de mão e em geral de corpo um sistema de sistemas voltados à inspeção de um mundo, capaz de abarcar as distâncias, de transpassar o futuro perceptivo, de desenhar na insipidez inconcebível do ser ociosos e relevantes, distâncias e afastamentos, um sentido... (...) Não só o corpo se volta a um mundo do qual ele carrega em si o esquema: ele o possui à distância mais do que é possuído. Com mais forte razão, o gesto de expressão que se encarrega ele mesmo de desenhar e fazer parecer além do que ele visa, consome uma verdadeira recuperação do mundo e o refaz para conhecê-lo.” (Merleau-Ponty, 1974, p. 89-90)

<sup>13</sup> Afeção que é uma interpelação da imagem ao espectador, observava Ana Paula Ribeiro, uma interrogação que diz: De que forma minha existência afeta você e por que você se sente afetado?. E Hortênsia da Silva completava: interpelação que tem a forma do estranhamento, e que constitui o disparador de todo o olhar ativo, forçando assim a ir à procura das causas do nosso assombro.

interpreta, olha e especula. Faz o poema do poema, diz Rancière; propõe uma deformação coerente, dizia Merleau-Ponty. A atividade do espectador está associada a essa potência de tradução, que transfigura o que se vê, o que se está vendo, segundo um jogo (sem regras) de associações e dissociações, no qual cada quem trilha o seu próprio caminho, faz a sua própria experiência, conforma, transforma ou desforma as imagens que o mobilizam.

Agora, na medida em que a nossa cultura não faz da arte o principal instrumento das nossas relações com o mundo, na medida em que não nos sentimos tão à vontade perante as imagens como nos sentimos dentro da linguagem<sup>14</sup>, a nossa emancipação enquanto espectadores requer um verdadeiro adestramento do olhar, um exercício atento da visão, uma prolongada ocupação do olho e da mente.

Ver só se aprende vendo<sup>15</sup>. Há coisas que não vemos à primeira, *coisas que olhamos mas não enxergamos*, coisas que mais tarde podem revelar-se determinantes: trata-se de ir atrás disso, um pormenor, por exemplo, de ir descobri-lo<sup>16</sup>. As imagens comportam uma leitura limitada apenas pelas nossas aptidões<sup>17</sup>, pelo tempo que lhes dedicamos, pela disposição com a qual as encaramos.

Em primeiro lugar, é uma questão do emprego do tempo. Uma imagem pode surpreender-nos, deixar-nos sem palavras, obrigar-nos, inclusive, a desviar o olhar. As imagens nem sempre provocam em nós um amor à primeira vista. Mas se não desistimos delas, se persistimos na sua frequência, o nosso olhar pode encontrar nas nossas competências poéticas e conceituais elementos que ultrapassem esse primeiro momento de assombro, de rejeição ou indiferença. “É preciso, por isso, uma espécie de coragem: coragem de olhar, olhar ainda (...).

---

<sup>14</sup> Cf. Merleau-Ponty, 1974, p. 79 e 119.

<sup>15</sup> Cf. Merleau-Ponty, 1980, p. 280.

<sup>16</sup> Cf. Damisch, 2007, p. 11.

<sup>17</sup> Cf. Manguel, 2001, p. 22.

Não há imagens que, em si, nos deixariam mudos, impotentes. Uma imagem a respeito da qual não poderíamos dizer nada é geralmente uma imagem à qual não lhe dedicamos o tempo (...) de olhar atentamente.” (Didi-Huberman, 2006)<sup>18</sup> As imagens, como a beleza, são uma coisa severa e difícil, que não se deixa alcançar facilmente, como diz Frenhofer na novela de Balzac: é preciso espreitá-las, estreitá-las, enlaçá-las firmemente para obrigá-las a revelar-se<sup>19</sup>.

Em segundo lugar, é uma questão de disposição. Podemos reconhecer uma imagem, desconhecer uma imagem (ou desconhecer-nos perante ela), podemos ser seduzidos ou repelidos por uma imagem, chocados, inquietados, abraçados, consumidos por uma imagem. Como tudo em nós, o olhar pressupõe o caráter polimórfico do nosso desejo, se encontra inevitavelmente submetido às suas variações, aos seus investimentos e disposições<sup>20</sup>. Isso quer dizer que quando nos encontramos perante uma imagem sempre está em jogo, antes inclusive de que a imagem comece a fazer sentido, uma forma de ver, de sentir, de ser afetados (e também uma forma de olhar, de reagir, de responder ao que nos afeta). Conhecer, descrever, criticar, julgar, experimentar, fruir, se distrair, estudar, manipular, repetir, colar, copiar, destruir, consagrar, adorar, contemplar, compreender, dialogar, são apenas algumas das muitas formas de colocar em jogo o desejo em relação a uma imagem<sup>21</sup>. E não importa quantas precauções tomemos na hora de aproximar-nos a uma imagem, é sempre uma posição particular desse tipo que está em questão, sendo que, inclusive

---

<sup>18</sup> Dora Bielschowsky enfatizava nesse sentido: é necessário que nos *destranquilizemos* perante as obras para poder vê-las. E Ana Carolina Aldeci recordava que Borges dizia que na memória os dias tendem a ser iguais, mas que não há um dia de prisão ou de hospital que não nos traga surpresas, propondo uma analogia inquietante para pensar a relação entre o olhar e as imagens.

<sup>19</sup> Cf. Balzac, 2013, p. 12 (devo a referência exata a Amanda Padilha).

<sup>20</sup> “O encontro entre as imagens e o espectador não está nem sempre nem a maioria das vezes fundado na boa vontade: mais habitualmente se baseia em desejo, ira, medo, piedade ou nostalgia” (Berger, 2004, p. 20)

<sup>21</sup> “uma forma de colocar em jogo o desejo” (Didi-Huberman, 2006)

quando nem todas tenham o mesmo valor, não há forma de afirmar de forma geral uma posição específica como sendo a melhor, a mais adequada. Nesse sentido, nenhuma experiência suscitada por uma imagem pode reclamar, de direito, um privilégio sobre as demais, assim como nenhuma narrativa ou discurso sobre uma imagem pode aspirar a ser exclusivo ou definitivo, sendo que os critérios para aferir a sua produtividade ou a sua justeza dependem do mesmo tipo de posição de desejo que dá origem às nossas experiências com as imagens<sup>22</sup>.

Em terceiro lugar, é uma questão ao mesmo tempo poética e filosófica. Certamente podemos apoiar-nos no saber disponível sobre as imagens, tomar emprestadas palavras para pensar e contar o que vemos: histórias e comentários, críticas e catálogos, tratados estéticos e livros de arte estão aí para oferecer-nos um verdadeiro leque de possibilidades conceituais e poéticas, um apoio difícil de avaliar (digo isto com toda a ambiguidade possível). Em todo o caso, quando realmente fazemos experiência de uma imagem, aquilo que vemos excede todas essas formas e categorias, exige de nós que as coloquemos entre parêntese, que desarmemos o nosso olhar. “Vemos uma pintura como algo definido por seu contexto; podemos saber algo sobre o pintor e sobre o seu mundo; podemos ter alguma ideia das influências que moldaram a sua visão; se tivermos consciência do anacronismo, podemos ter o cuidado de não reduzir essa visão pela nossa – mas no fim o que vemos não é nem a pintura em seu estado fixo, nem uma obra de arte aprisionada nas coordenadas estabelecidas pelo museu para nos guiar. O que vemos é a pintura traduzida nos termos da nossa própria experiência.” (Manguel, 2001, p. 27) Da mesma forma em que não existe uma posição privilegiada do desejo quando se trata de aproximar-se às imagens, não existe um estilo nem um pensamento adequados para traduzir as aventuras que nos propõem. Todo o saber existente para pensar uma imagem, todas as formas estabelecidas para escrever sobre ela, podem vir a apoiar ou questionar a nossa experiência, a nossa

---

<sup>22</sup> Cf. Manguel, 2001, p. 28

interpretação ou a nossa tradução, mas, na medida em que sempre é capaz de nos surpreender, a imagem (cada imagem) exige de nós a suspensão dos quadros mentais e das competências intelectuais adquiridas, e a exploração (a invenção) de novas maneiras de pensar e de escrever<sup>23</sup>. Os conceitos e o vocabulário de que nos valem para interrogar uma imagem ou para traduzir a nossa experiência de uma imagem não se encontram sobredeterminados pela iconografia nem pela história da arte, nem pela semiologia nem pela estética filosófica<sup>24</sup>. Perpassada por uma contingência radical, perturbada por circunstâncias sócias e individuais, culturais e políticas, a nossa experiência de uma imagem só pode ser articulada segundo combinações sempre singulares do conhecimento específico consolidado e dos devaneios da nossa imaginação, do saber técnico disponível e de ecos imprevisíveis suscitados por outras narrativas. Não existe meio privilegiado, não existe método, apenas pontos de partida e pontos de inflexão a partir dos quais podemos dar forma às nossas interpretações e aprender assim coisas novas (sobre as imagens, sobre o mundo, sobre nós mesmos), desde que nos atrevamos a associar o que vemos com o que já vimos, com o que ouvimos e pensamos, com o que fizemos e sonhamos<sup>25</sup>. A imagem é sempre *uma* experiência da imagem, o resultado de um encontro singular, que mobiliza, quando é uma experiência produtiva, todas as nossas competências (e só assim faz todo o sentido dizer que uma imagem nos move ou nos comove).

---

<sup>23</sup> Cf. Didi-Huberman, 2006. Olhamos para pensar, pensamos para ver, sempre dando prioridade à experiência propiciada pelas imagens, sem a qual o pensamento seria uma forma de velar o visível. A partir disso, Ana Carolina Adecí me remetia para a fenomenologia do olhar proposta por Alfredo Bosi, e, através disso, ao trabalho de Stephen Poliak, quem sugere que não foi o cérebro que se estendeu até à formação do olho, mas ao contrário. O olhar trabalha em nós, diz Naiana Lustosa, e *nos trabalha*.

<sup>24</sup> O saber sobre as imagens é continuamente desbordado pela violência que as imagens exercem sobre nós, pelo que por vezes é necessário que violentemos esse saber para fazer falar às imagens. Evelyn Erickson me recordava que até Sherlock Holmes tinha, além de sua lupa e seu *kit* de química, o seu revólver.

<sup>25</sup> Cf. Rancière, 2010.

Olhar, e ver alguma coisa, ser tocado, ou inclusive ser desarmado por uma imagem, é uma experiência que ao mesmo requer *tempo, desejo e invenção*. Mas quando somos tomados dessa forma por uma imagem, nos é oferecida uma experiência de abertura, ao mesmo tempo não-quantificável (irredutível à lógica da extensão e da cronologia), imprevisível (irredutível a um programa de pesquisa), inquietante (irredutível a um saber ou a um sistema), e perturbadora (irredutível a qualquer forma de harmonia entre as nossas faculdades)<sup>26</sup>.

Não estamos habituados a ver dessa maneira<sup>27</sup>. Inscritas em regimes de consumo, de informação ou de conhecimento, na maioria das oportunidades as imagens chegam a nós sobredeterminadas no seu funcionamento elementar, deixando pouco ou nenhum espaço para um olhar crítico e criativo.

Em primeiro lugar, do ponto de vista do tempo (da aula, do *feed* de notícias, do informativo das oito), as imagens se sucedem sem descanso, são continuamente substituídas por outras imagens, confundindo-se eventualmente num espetáculo que suscita o anestesiamento da nossa sensibilidade ou a indiferença do nosso olhar, isto é, a *cegueira*.

Em segundo lugar, do ponto de vista do desejo (de formação, de comunicação, de satisfação, de evasão), os dispositivos imagéticos contemporâneos tendem a estabelecer a distância, a disposição, a intensidade do nosso olhar, o foco da nossa atenção e a forma da nossa expectativa – produzindo a homogeneização das nossas subjetividades enquanto espectadores, isto é, a *despaixão*.

Em terceiro lugar, do ponto de vista do pensamento e da expressão (do claro e do distinto, do legível e do inteligível, do neutro e do objetivo), a experiência das imagens pede para ser reduzida ao denominador comum da nossa experiência cotidiana: contextualizada, historicizada, teorizada, traduzida

---

<sup>26</sup> Cf. Didi-Huberman, 2006.

<sup>27</sup> Olhamos e não vemos, ouvimos e não escutamos, falamos e não pensamos a respeito das palavras que pronunciamos, se lamentava Ida Rocha.

numa linguagem acessível, sem atritos, e segundo parâmetros manejáveis, isto é, a *mediocridade*.

Sem sair do domínio das imagens da arte, por exemplo, constatamos que a maior parte das nossas experiências com a pintura têm lugar em contextos de formação ou conhecimento, a partir de livros de arte, *sites* especializados, apresentações de *slides*, ou, nas raras ocasiões que temos a possibilidade de estar cara a cara com as obras, acompanhados de textos explicativos ou guias acústicos. Essas experiências nos poupam o tempo, o engajamento pessoal, e a fadiga inerente à exploração criativa das *imagens brutas* tal como poderiam apresentar-se num atelier, numa exposição ou simplesmente na rua. Todavia, parecem ter a enorme vantagem de dominar o objeto do nosso olhar, situá-lo de uma vez por todas, convertê-lo em conhecimento. Pelo contrário, como assinala Harold Rosenberg (2004, p. 200), olhar diretamente para as pinturas não garante um ganho intelectual equivalente; dando lugar a um diálogo não pautado, sugerindo uma infinidade de interpretações, de possibilidades de descoberta, a experiência direta da arte deixa em nós uma nítida sensação de ignorância. Em última análise, o contato direto com as imagens da arte é irreduzível à temporalidade, à disposição e à poética associadas aos contextos de conhecimento: “nem o saber (como pensam muitos historiadores) nem o conceito (como pensam muitos filósofos) as apreenderão, as subsumirão, as resolverão ou redimirão” (Didi-Huberman, 2006).

Mas como fazer, nas condições atuais de produção e circulação das obras, para recuperar a sensação paradoxal que, segundo Didi-Huberman, define o olhar dirigido às imagens da arte? Como fazer para que o caráter imediato com o qual se manifestam visivelmente as imagens, com toda a sua carga de ambiguidade e de confusão, não seja coberto definitivamente por uma certa mediação codificada das palavras<sup>28</sup>? Como

---

<sup>28</sup> “Frequentemente, quando colocamos o olhar sobre uma imagem da arte, temos a irrecusável sensação do paradoxo. O que nos chega imediatamente e sem rodeios tem a marca da confusão. Como uma evidência que seria obscura. Enquanto que o que nos parece claro é apenas o resultado de um longo rodeio,

restituir a sua potência intrínseca ao olhar e admitir, ao mesmo tempo, o caráter inesgotável de certas imagens, a nossa impossibilidade de possuí-las completamente<sup>29</sup>?

Caso a caso, imagem a imagem, essas questões requerem um tratamento diferenciado, que deve conjugar as apostas teóricas e poéticas com os investimentos existenciais e políticos, vitais e intelectuais. Mas quiçá não seja secundário começar, alguém da educação na arte e o conhecimento da sua história através dos livros, pelo desenvolvimento da ignorância que pode propiciar o contato direto com as obras de arte (antes de serem incorporadas, cooptadas ou instrumentalizadas pelos dispositivos imagéticos hegemônicos do nosso tempo – da história da arte ao marketing e da publicidade à pedagogia)<sup>30</sup>.

Não estou seguro de que seja desejável ou meramente possível prescindir do suplemento do discurso crítico em relação às imagens da arte. De alguma forma, elas nos impelem a responder, a dar testemunho da sua experiência, da prova à que nos submetem<sup>31</sup>. Mas essas imagens não são simplesmente

---

uma mediação, um uso das palavras. (...) Tudo isso sobre a própria superfície de um quadro, de uma escultura, onde nada teria sido escondido, onde tudo nos teria sido simplesmente *apresentado*.” (Didi-Huberman, 2010, p. 11)

<sup>29</sup> O próprio da pintura não é a representação, mas uma operação que resiste ao discurso, um ato, uma performance. A leitura iconográfica de um quadro reduz a pintura aos seus elementos discursivos. O que analisa não é o quadro em si, mas um *analogon*, uma metáfora que produz para fazer possível a leitura. É possível analisar o quadro de outro modo? Podemos olhar para o quadro sem submetê-lo ao modelo linguístico? Podemos escapar à ilusão descritiva produzida pelo saber, pela erudição do especialista? Seria necessário refazer os nossos laços com o trabalho que constitui a especificidade da pintura, a sua operação, a sua efetuação. O sentido de um quadro, o seu modo de significação, não é de ordem declarativo, mas demonstrativo. Si hay una verdad en pintura, ela excede largamente os limites de uma semiología. Cf. Damisch, 1977.

<sup>30</sup> Cf. Rosenberg, 2004, p. 202.

<sup>31</sup> James Abbot McNeal Whistler dizia (devo a referência a Renata Marinho) que a arte acontece, não pede autorização, mas só vive, sobrevive, revive através de olhares que lhe são estranhos (e não poucas vezes infieis). Um quadro é limitado pela moldura (Derrida escreveu as coisas mais interessantes sobre isso), mas a sua interpretação é em princípio ilimitável, notava Ida Rocha; e Naiana Lustosa agregava: pode não mudar nada ao nível material da

textos a ser decifrados, coisa que as converteria numa palavra de segunda ordem, justificando as respostas institucionais à ansiedade das pessoas que exigem saber o que as imagens querem dizer. “Leituras críticas acompanham imagens desde o início dos tempos, mas nunca efetivamente copiam, substituem ou assimilam as imagens.” (Manguel, 2001, p. 28) Nem toda a imagem pode ser lida, nem toda a imagem admite tradução, pelo menos não completamente, sem resto<sup>32</sup>. A ansiedade é parte essencial da nossa relação com as imagens da arte no seu funcionamento contemporâneo (e qualquer saber que oblitere essa experiência é, para começar, um obstáculo para o olhar, não um instrumento, uma lente).

O problema de saber como a intenção do pintor renascerá (inevitavelmente transfigurada) naqueles que olham os seus quadros não pode ser resolvido por referência a uma linguagem ou saber comum sem destruir a própria essência da pintura moderna, que pressupõe que o espectador que é atingido por um quadro retome por conta e risco o trabalho de significação do gesto que o criou, sem mais guias que os traços deixados pelo pintor sobre a tela, silenciosos mas acessíveis a qualquer olhar atento<sup>33</sup>. Uma pintura não é apenas um conjunto

---

imagem enquadrada, mas muda, é desenquadrado, com cada interpretação, o sentido, o valor e a significação, que damos à matéria dessas imagens.

<sup>32</sup> “A história da arte pretende dar a impressão de um objeto elucidado sem resto, segundo um princípio de tradução total do visível no legível, reduzindo todas as imagens a conceitos.” (Didi-Huberman, 2010, p. 12) “Não é seguro que todos os traços, marcas ou elementos legíveis numa obra possam ser qualificados de “signos” independentemente da interpretação que os declara como tais. Os ‘fatos picturais’ são heterogêneos: dependem da química, da psicologia, da ótica, e também da mitologia ou da psicanálise (etc.). A língua da pintura é fragmentada, disseminada numa multiplicidade de sistemas parciais. As obras singulares não reenviam a nenhum código ou convenção recebida. O projeto semiológico separa, nesse conjunto heteróclito, coerências articuladas, sistemas, as estruturas. Mesmo quando a pintura se organiza em sistema (por exemplo, numa obra singular), ela não é necessariamente um sistema de signos.” (Damisch, 1977)

<sup>33</sup> Cf. Merleau-Ponty, 1974, p. 64-67. É importante notar que, tal como Rosenberg, Merleau-Ponty considera essa abertura um elemento diferencial da arte moderna; a relação do pintor e de seu modelo, tal como se exprime na pintura clássica, supõe também uma ideia de comunicação entre o pintor e o

de signos que poderiam ser inventariados; é “um novo órgão da cultura humana que torna possível (...) um tipo geral de conduta, e que abre um horizonte de investigações”<sup>34</sup>. Em última instância, o que está em jogo na pintura moderna é a sua abertura essencial, que solicita dos espectadores uma colaboração ativa. O sentido das suas imagens não pode ser antecipado, definido ou demonstrado, mas depende da interpretação sempre singular e sempre retomada por parte dos que olham, da sua capacidade para ligar o que sabem com o que não sabem, fazendo as suas próprias experiências, traduzindo as suas aventuras para o uso dos outros (e eventualmente deixando de lado todo o problema do sentido, para concentrar-se noutros problemas, que não o do sentido<sup>35</sup>).

A tirania da legibilidade total e da satisfação assegurada, que domina a cultura da nossa época, tende a alimentar o nosso olhar com imagens pré-digeridas, propiciando uma atitude acrítica, pelo que devolver ao olhar a singularidade essencial de toda a imagem, e o carácter eventual de toda a situação visual, é de uma importância política fundamental. Isso não significa remeter a imagem ao domínio do inominável ou do

---

espectador de seus quadros, que não se dá (nem pode ser pressuposta) pela pintura moderna. Em todo o caso, a recusa de reduzir a pintura à linguagem, não implica que Merleau-Ponty não pense as suas relações de uma forma produtiva. Assim, em “Pintura e linguagem”, Merleau-Ponty reconhece que o paralelo entre a pintura e a linguagem é, pelo menos, um princípio legítimo para uma problematização filosófica. A pintura expressa a estrutura do mundo (joga os peixes e conserva a rede), capta isso que existe com o mínimo de matéria necessário para que o sentido se manifeste. A tarefa da linguagem é semelhante. Ambos são parte de uma mesma aventura: transmutação do sentido em significação: “dos dois lados, a mesma transmutação, a mesma migração de um sentido esparso na experiência, que deixa a carne onde não chegava a se reunir, mobiliza em seu proveito instrumentos já investidos, e os emprega de tal maneira que enfim eles se tornam para ele o próprio corpo de que tinha necessidade enquanto passa à dignidade da significação expressa.” (Merleau-Ponty, 1974, p. 62).

<sup>34</sup> Cf. Merleau-Ponty, 1974, p. 82.

<sup>35</sup> Cf. Damisch, 2007, p. 11: “Mas a verdadeira questão não é saber o que significam as imagens – supondo que estas significam qualquer coisa –, é saber como elas significam”.

ininteligível<sup>36</sup>; significa, apenas, recordar que as imagens só existem, ou, melhor, só funcionam realmente numa tensão constitutiva entre percepções e significações<sup>37</sup>, entre afecções e sentidos, entre o saber e a experiência, ambígua e problematicamente, enquanto instâncias de um mundo em permanente construção<sup>38</sup>.

Quando olhamos para uma imagem, podemos sentir que nos perdemos nela, afundar-nos num abismo de incompreensão ou sentir-nos desgarrados por uma multiplicidade de interpretações diferentes, mas na persistência e no engajamento nessas aventuras forja-se um olhar. O espectador emancipado é o correlato desse olhar que, sem perder a sua receptividade, vê restituída a sua iniciativa: olhar que não contempla sem projetar, que não é afetado sem propor hipóteses, sem estabelecer conexões, sem contar histórias. E isso sempre na consciência de que nenhum olhar esgota uma imagem, porque sempre há outras hipóteses por propor, outras conexões por estabelecer, outras histórias por contar<sup>39</sup>.

Depois de tudo, cada imagem é uma trama de inumeráveis camadas de sentido, que enquanto espectadores procuramos remover para ter acesso a ela nos nossos próprios

---

<sup>36</sup> Cf. Didi-Huberman, 2006.

<sup>37</sup> “entre aquela que o pintor imaginou e aquela que o pintor pôs na tela; entre aquela que podemos nomear e aquela que os contemporâneos do pintor podiam nomear; entre aquilo que lembramos e aquilo que aprendemos; entre o vocabulário comum, adquirido, de um mundo social, e um vocabulário mais profundo, de símbolos ancestrais e secretos” (Manguel, 2001, p. 28)

<sup>38</sup> Nessa medida, a arte nos propõe uma aprendizagem muito especial, convidando-nos a levantar a vista, em ordem a recuperar a problematicidade que implica sempre a relação entre as imagens e o real, entre as imagens e o corpo, entre as imagens e a história, entre as imagens e a cultura. Cf. Didi-Huberman, 2006.

<sup>39</sup> Cf. Damisch, 2007, p. 11: “Uma obra tem todos os sentidos que se queira e toda uma história que lhe pode ser atribuída. É interessante ver como ao longo da história foram atribuídos diferentes sentidos a uma mesma obra. E a obra funciona muito bem”.

termos (mesmo se nunca estamos sós e a emancipação é, por definição, um processo, uma tarefa infinita)<sup>40</sup>.

Hoje as imagens constituem uma peça essencial dos dispositivos através dos quais se articulam as sociedades nas quais vivemos; se encontram no centro das nossas práticas existenciais, culturais e políticas, preenchem o nosso tempo, conformam o nosso desejo, dão forma ao mundo. Não se pode dizer o mesmo do exercício crítico do olhar. Esse é o verdadeiro problema.

Não sei se as imagens são a matéria da qual somos feitos<sup>41</sup>, mas certamente somos seres visíveis e videntes, seres para os quais o mundo (humano) aparece, de forma total e irrestrita, com cada imagem, sem outras limitações que as das nossas competências para ver e apreciar, para sentir e interpretar. Nem a celebração entusiasta nem a recusa iconoclasta de uma hipotética civilização da imagem podem poupar-nos do trabalho, necessariamente singular, de ver e dar a ver. Trabalho que, quando orientado no sentido de um devir-ativo da visão, pode conduzir-nos a desfazer as velhas oposições que permeiam o pensamento das imagens desde Platão, restituindo ao livre jogo das nossas faculdades a sua espontaneidade rebelde.

Artigo recebido em 01.10.2013, aprovado em 01.02.2014

---

<sup>40</sup> Cf. Manguel, 2001, p. 32. Helena Gurgel lembrava que Ruben Alves dizia que nós não vemos o que vemos, nós vemos o que somos, mas também – agregaria eu – o que não somos, o que ainda não somos, o que estamos em vias de devir (pelo contato, pelo choque com o que vemos e sentimos, enxergamos e experimentamos). Isso é o mais importante. Nesse sentido, Roberto Solino apontava uma fórmula significativa que Merleau-Ponty toma de Klee para ressaltar a dialética implícita no olhar: as coisas nos fazem ver aquilo que elas colocam em nós.

<sup>41</sup> “Sejam símbolos ou sinais, ou sejam apenas presenças vazias que completam o nosso desejo, as imagens, assim como as palavras, são a matéria de que somos feitos.” (Manguel, 2001, p. 21)

## Referências

- BALZAC, Honoré de. *A obra prima ignorada; seguido de: Um episódio durante o Terror*. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- BERGER, John, “Pasos em direção a uma pequena teoria do visível”, em *Bolsões de resistência*, Lisboa, Editorial Gustavo Gilli, 2004.
- DAMISCH, Hubert. Entrevista conduzida por Joana Cunha Leal. *Revista de História da Arte, UNL, n° 3*, Lisboa: Edições Colibri, 2007; p. 7-18.
- DAMISCH, Hubert. Huit thèses pour (ou contre ?) une sémiologie de la peinture. In : *Macula*, n° 2, Paris, 1977 ; p. 17-23.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Ante la imagen. Pregunta formulada a los fines de una historia del arte*. Murcia: Cendeac, 2010.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. Inquietar-se diante de cada imagem. Entrevista realizada por Mathieu Potte-Bonneville & Pierre Zaoui e publicada na revista *Vacarme*, n°37, do outono de 2006. . Disponível em: <http://www.vacarme.org/> Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Disponível em: <http://flanagens.blogspot.com.br/>
- MANGUEL, Alberto. *Lendo imagens*. São Paulo: Companhia das letras, 2011.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O homem e a comunicação. A prosa do mundo*. Rio de Janeiro: Edições Bloch, 1974.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. In: Merleau Ponty. *Textos selecionados por Marilena Chauí*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), 1980.
- PLATÃO. *A República*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 10ª edição, 2007.
- RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Ed. 34, 2005.
- RANCIERE, Jacques. *O espectador emancipado*. Lisboa: Orfeu Negro, 2010.
- ROSENBERG, Harold. *Objeto ansioso*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

**A QUESTÃO DA PARÓDIA:  
A FILOSOFIA AO LADO DE GIORGIO AGAMBEN**

**LA CUESTIÓN DE LA PARODIA:  
LA FILOSOFÍA AL LADO DE GIORGIO AGAMBEN**

**THE QUESTION OF PARODY:  
THE ASIDE PHILOSOPHY OF GIORGIO AGAMBEN**

**Vinícius Nicastro Honesko**

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

E-mail: [viniciushonesko@gmail.com](mailto:viniciushonesko@gmail.com)

Natal (RN), v. 20, n. 34  
Julho/Dezembro de 2013, p. 325-346

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

**Resumo:** A partir da leitura de diversos textos de Giorgio Agamben, o presente ensaio pretende expor como o conceito de *paródia* pode ser fundamental para a compreensão da filosofia do autor italiano. Além disso, propõe a aproximação entre os conceitos de *paradigma*, *parábola* e *paródia*, elaborando uma constelação teórica a partir da qual pensar o problema da constituição essencial do homem para além da questão metafísica – aproximando-se, para tanto, de certas leituras que Deleuze faz da patafísica de Alfred Jarry. Por fim, pretende estabelecer uma vinculação do conceito benjaminiano de origem com os problemas filosóficos fundamentais de Agamben, sobretudo no que diz respeito às questões atinentes ao pensamento da História (e, por isso, à impossibilidade de atribuição de uma essência, um fim, ao homem).

**Palavras-chave:** Agamben, paródia, parábola, paradigma, origem.

**Resumen:** A partir de la lectura de diversos textos de Giorgio Agamben, el presente ensayo pretende exponer como concepto de *parodia* puede ser fundamental para la comprensión de la filosofía del autor italiano. Además, propone la aproximación entre los conceptos de *paradigma*, *parábola* y *parodia*, elaborando una constelación teórica a partir de la cual pensar el problema de la constitución esencial del hombre más allá de la cuestión metafísica – aproximándose de Alfred Jarry. Por fin, pretende establecer una relación entre el concepto benjaminiano de origen con los problemas filosóficos fundamentales de Agamben, sobre todo en lo que respecta a las cuestiones ligadas al pensamiento de la Historia (y, por eso, a la imposibilidad de atribución de una esencia, un fin, al hombre).

**Palabras-clave:** Agamben, parodia, parábola, paradigma, origen.

**Abstract:** From the readings of several texts of Giorgio Agamben, the present essay intends to expose how the concept of *parody* can be fundamental to comprehend the philosophy of the Italian author. Therefore, it proposes an approach between the concepts of

*paradigm*, *parable* and *parody*, by elaborating a theoretical constellation from which to think the problem of the essential constitution of man beyond the metaphysical question – for both, approximating from the interpretation of the pataphysics of Alfred Jarry made by Deleuze. Finally, it pretends to establish a connection of the Benjaminian concept of origin with the fundamental philosophical problems of Agamben, principally regarding the questions relating to the thought of History (and, thereunto, to the impossibility of attributing an essence, an end, to man).

**Keywords:** Agamben, parody, parable, paradigm, origin.

Em seu ensaio de juventude intitulado *Sobre a Linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens*, Walter Benjamin se questiona sobre o problema da comunicação na linguagem humana. Para ele, depois da queda a palavra humana advém *paródia* da palavra criadora divina, isto é, em outros termos, abre ao homem o caminho da ciência do bem e do mal:

O saber sobre o que é bom e o que é mau não tem a ver com o nome, é um conhecimento exterior, a imitação não criativa da palavra criadora. Nesse conhecimento, o nome sai de si mesmo: o pecado original é a hora de nascimento da *palavra humana*, aquela em que o nome não vivia mais intacto, aquela palavra que abandonou a língua que nomeia, a língua que conhece, pode-se dizer: abandonou a sua própria magia imanente para reivindicar expressamente seu caráter mágico, de certo modo, a partir do exterior. A palavra deve comunicar *alguma coisa* (afora si mesma). Esse é realmente o pecado original do espírito linguístico. A palavra que comunica do exterior, expressamente mediada, é de certa forma uma paródia da palavra imediata, da palavra criadora de Deus; é também a queda do espírito adâmico, do espírito linguístico bem-aventurado, que se encontra em ambos (Benjamin, 2011, p. 67).

A perda da língua dos nomes (a língua adâmica – especular àquela divina e que serviu ao homem como modo de *replicar a criação* (Benjamin, 2011, p. 62<sup>1</sup>), por meio do pecado original, lançou o homem ao campo das línguas históricas. Aliás, é no mesmo golpe que se dá a saída do *eterno* e o ingresso no tempo histórico.

---

<sup>1</sup> “Deus não criou o homem a partir da palavra, e ele não o nomeou. Deus não quis submetê-lo à linguagem, mas liberou no homem a linguagem que lhe havia servido, a ele, como meio da Criação.”

Para Benjamin, portanto, no mito judaico-cristão há o estabelecimento de uma mudança no estatuto da língua humana (para além de toda a reestruturação do próprio corpo do homem) justamente a partir de uma *expulsão*, de um *colocar para fora*. Melhor dizendo: o homem, colocado para fora do paraíso (e, lembremos, o termo *paraíso* tem sua origem remota no avéstico *paridaésa*, um jardim murado), perde a língua dos nomes e então pode apenas *falar desde fora*, falar *ao lado* do paraíso – e nesse lugar em que cai é que é possível algo como a *história*.

A língua do homem – e essa é a sua condição – é aquela de quem está *ao lado* de onde *deveria* estar. Nesse sentido, portanto, tal língua é apenas paródia da palavra imediata, pois aqui, fora do cercado do paraíso, a língua se separa em dois planos: o nome, transmissível por uma tradição, e o discurso, produto de uma fazer humano, do ato de enunciação. Como lembra Roberto Esposito, lendo o ensaio de Benjamin,

é verdade que os homens podem, de algum modo, replicar, repetir, a criação divina mediante o uso dos nomes que de alguma forma redime as coisas de seu mutismo constitutivo, liberando ao mesmo tempo a essência espiritual da comunicação: mas numa modalidade derivada, e, portanto, ontologicamente defectiva, na qual esta comunicação conhece precisamente seu próprio limite. De fato, enquanto em Deus o ato de nomear coincide com o de criar e conhecer as coisas, ao nome que a elas lhes dão os homens, não corresponde nenhum conhecimento das mesmas. Portanto, nossa língua, mais do que plena comunicação, não pode ser senão contínua plasmiação do incomunicável (Esposito, 1996, p. 139<sup>2</sup>).

O incomunicável plasmado na linguagem – que na leitura de Esposito está muito próximo às elucubrações blanchotianas acerca da *conversa infinita* – é o próprio indizível que adentra a linguagem, a falta essencial que a linguagem humana passou a ter após sua queda.<sup>3</sup> Não há uma língua humana que não seja cindida e, com

---

<sup>2</sup> Toda citação de outra língua que não o português foi traduzida pelo autor.

<sup>3</sup> Sugiuro, a esse respeito, a leitura de um texto de Giorgio Agamben, cuja tradução foi recentemente publicada na revista *Fronteiraz*, da PUC-SP. Disponível em:

isso, torna-se signo que pode tudo significar, salvo o fato de que está significando (Agamben, 1998, p. 96). (E, aqui, todo um debate sobre a questão da significação da e na linguagem poderia ser suscitado – de modo exemplar, principalmente a partir de certa proposição heideggeriana a respeito do mistério da linguagem: “para esse mistério não há palavras, ou seja, não há um dizer capaz de trazer à linguagem a essência vigorosa da linguagem.” (Heidegger, 2003, p. 187))

A condição de uma *língua ao lado*, de uma língua paródica, coloca-nos, por sua vez, às voltas do com o problema da definição desse *estar ao lado*. Em outros termos: o que significa para a língua humana ser uma paródia da língua divina?

A paródia, numa concepção moderna – e já clássica –, é apresentada como uma derivação da rapsódia, e tem duas características fundamentais: ser derivada de um modelo já existente, que é revertido de sério em cômico; e a conservação de elementos formais em que novos e incongruentes conteúdos são inseridos (Agamben, 2007b, pp. 38.39<sup>4</sup>) No entanto, Giorgio Agamben lembra que uma outra acepção da paródia é possível de ser destacada na antiguidade clássica, acepção esta que se referiria à esfera musical, à separação entre *melos* e *logos*. Originalmente, a melodia correspondia ao ritmo das palavras, de maneira que quando na recitação dos poemas homéricos certos elementos discordantes no ritmo eram percebidos, dizia-se que os rapsodos estavam fazendo algo *para ten oden*, ou seja, *algo ao lado* do canto (Agamben, 2007b, pp. 38.39). O que se rompia era o nexos entre música e linguagem, liberando, *ao lado* do canto, a palavra que, assim, nasceria como prosa literária.

Essa ruptura de nexos entre melodia e palavra se desdobra (sobretudo, é preciso lembrar, na tradição literária italiana) na paródia da própria língua, na medida em que nesta introduz uma cisão incolmatável – e toda a tradição do plurilinguismo (que, na Itália, desde Dante até Pasolini é exemplar), desse modo, exerce

---

<http://revistas.pucsp.br/index.php/fronteiraz/article/view/17012/13079>

<sup>4</sup> O texto, que se chama *Paródia*, também foi incluído por Agamben na última edição de *Categorie Italiane. Studi di poetica e di letteratura*, (Agamben, 2010, pp. 120-130), cuja tradução brasileira, a ser publicada pela EDUFSC, encontra-se no prelo.

uma função paródica. E, assim, para o caso da literatura italiana, lembra Agamben:

A paródia não é aqui um gênero literário, mas a própria estrutura do meio linguístico em que a literatura se exprime. Aos escritores que promovem o dualismo como uma sorte de discórdia interior à língua (Gadda e Manganelli) se opõem escritores que, em verso ou em prosa, celebram parodicamente o não-lugar do canto (Pasolini e, de modo diverso, Elsa Morante e Landolfi). É de resto e de todo evidente que se cante – e se fale – apenas ao lado (da língua e do canto) (Agamben, 2007b, pp. 45-46).

Estar ao lado é o modo operativo numa composição paródica. A esse respeito, Franco Fortini, estendendo um conceito de paródia séria que Concetta D'Angeli atribuíra a Elsa Morante também a Pasolini, diz ser tal modo operativo “a forma mais econômica para esconder-se dos outros e de si mesmo.” (Fortini, 1993, p. 240) Entretanto, a paródia não coloca em dúvida o que está sendo parodiado e, nesse sentido, o esconderijo do artista (e, no limite, de qualquer um que coloque a língua em movimento) é a própria exposição, é a não conformação aos pretendidos espaços *paradisíacos* de quem produz uma obra de arte, mas o *estar ao lado* de todo e qualquer lugar redentorista.<sup>5</sup> “Há esperança, não para nós” é uma das frases que supostamente Kafka teria dirigido Gustav Janouch e que, aqui, poderíamos parodiar: “há salvação, mas não para nós.”

E mesmo à salvação, como retorno para dentro dos muros do paraíso, a questão do colocar-se ao lado, num espaço lateral, é crucial, sobretudo à tradição judaica. Em uma Hagadás há a descrição de que, segundo o Talmud, cada homem teria dois lugares esperando por ele após a morte: um no Éden e outro no Gehinnom. Assim, o justo iria para seu lugar no Éden e, além dele, ganharia também o lugar ao lado, e vazio, daquele que foi condenado. Este, por sua vez, receberia também, além de seu lugar no Gehinnom, o

---

<sup>5</sup> Agamben tece considerações interessantíssimas a esse respeito – acerca daquilo que chama de *máquina artística da modernidade* – na conferência *Arqueologia da Obra de Arte*, por nós traduzida nesta edição da *Princípios*.

espaço ao lado vazio do justo que está no Éden. Desse modo, não há representação possível (nem do justo no Gehinnom, nem do condenado no Éden), e tal espaço ao lado é ocupado por *um ser qualquer* que não o próprio a quem seria destinado, seu suposto *proprietário*. E esse lugar *impróprio* que passamos a ocupar “como não ocupando” (vivendo no lugar do outro – e a máxima paulina da Epístola aos Gálatas (2:20), “já não sou eu quem vive, mas Cristo que vive em mim”, é de antemão parodiada) nos garantiria a possibilidade do conforto, do sentir-se à vontade em um espaço maior do que aquele que originariamente nos seria designado. Agamben denomina esse lugar de *agio* (e, lembremos, em italiano o termo *agio* quer dizer também *confortável, à vontade*): “*Agio* é o nome próprio desse espaço irrepresentável. O termo *agio* indica, com efeito, segundo seu étimo, o espaço ao lado (*ad-jacens, adjacencia*), o lugar vazio em que é possível para cada um mover-se livremente.” (Agamben, 2001, pp. 24-25)

O esconder-se de si mesmo a que se refere Fortini, portanto, pode ser lido como o *estar ao lado de si*, o mover-se livremente para além de uma posição unívoca de uma suposta substância do *eu*. Aos homens, irremediavelmente perdidos na cisão da língua (cisão esta também expressa de modo basilar na fórmula aristotélica do *zoon logon ekon* – o vivente que possui a linguagem), não resta propriedade, mas o ser *qualquer*, ser substituível e, ao mesmo tempo – paradoxalmente –, irrepresentável. De fato, o ser do *homem* é somente a paródia de si mesmo. (Em certo sentido, o *eu como um outro* – na clássica expressão “*Je est un autre*”, de Rimbaud – é parte da abertura dos sentidos para além do *único* (o *um*) sentido à humanidade, isto é, do *Um* ao *Múltiplo*. E vale recordar que na antropologia é que encontramos essa ideia de modo premente. Nesse sentido, lembremos aqui as belas análises de Eduardo Viveiros de Castro sobre Pierre Clastres: “A antropologia encarna, para Clastres, um projeto de consideração do fenômeno humano como definido por uma alteridade intensiva máxima, uma dispersão cujos limites são *a priori* indetermináveis. ‘Quando o espelho não nos devolve nossa própria imagem, isso não prova que não haja nada a observar.’” (Viveiros de Castro, 2011, p. 303) Em suma, essa *alteridade intensiva máxima* é o que resta, para além de qualquer propriedade, aos homens.)

Em outro texto de Agamben, talvez central para a compreensão de seu método filosófico, a temática do estar ao lado permanece, assim, um ponto chave. Trata-se de *O que é um paradigma?*, ensaio presente em *Signatura Rerum*. Compreender um paradigma, *paradeigma*, ultrapassa, para o filósofo, a questão da apreensão de um *modelo* (sensível, histórico, factível) e do estabelecimento entre tal modelo e o objeto estudado uma relação de similitude ou de parâmetros. O Paradigma, diz Agamben,

mesmo sendo um fenômeno singular sensível, contém de algum modo o *éidos*, a própria forma de cuja definição se trata. (...) Isto é, relação paradigmática não acontece simplesmente entre os objetos individuais sensíveis, nem entre estes e uma regra geral, mas, antes de mais nada, entre a singularidade (que se torna assim paradigma) e a sua exposição (isto é, a sua inteligibilidade). (Agamben, 2008, p. 25)

Em outros termos, não há senão *analógica* no conhecimento paradigmático; algo que se move de singularidade a singularidade (sem dicotomia entre geral e particular, mas com bipolaridades tensivas). Nesse sentido, não há nada de originário no paradigma, nenhum arquétipo (*imagem-original*), pois todo fenômeno é a origem.

Desse modo, o originário, portanto, não é nem mesmo o Deus paradigmático do monoteísmo judaico. Régis Debray, ao analisar a passagem do deus-monumento ao deus-documento – o mover-se divino do seu lugar *próprio* e *imóvel* ao deserto onde irá se manifestar ao *povo escolhido* –, portanto, ao deus móvel, lembra:

Na evolução da espécie e das crenças, o nosso Deus único chegou tarde. Como explicar o aparecimento do Criador tanto tempo depois da sua Criação? E que o Gênesis, o livro das origens, tenha sido acrescentado ao *patchwork* sagrado no final? É que o monoteísmo, um politeísmo lentamente decantado, é um resultado, e não um dado de partida. Mídia-dependente, o Eterno não poderia ir mais rápido do que a história dos nossos meios de consignação e locomoção – e a música das civilizações começa num ritmo lento. Deus teve de antedatar a certidão de nascimento para recuperar o tempo perdido. Nós retroprojetamos sua pura essência, que se codificou mais tarde do que se crê, lá no início da história. Nada mais normal. Não importa em que processo, o que denominamos

‘origem’ não passa, normalmente, da conclusão. (Debray, 2004, p. 31)

A origem desloca-se do ponto fixo, do seu lugar originário, para o espaço ao lado. A origem salta, entra em movimento, metamorfoseia-se – parodiando Valéry, está na “hesitação entre são (ser salva) e sentido (orientação)” –, é uma larva (e, lembremos a etimologia, larva designava para os latinos o espectro de alguém que acabava de morrer (Agamben, 2005, p. 100)<sup>6</sup>). José Manuel Cuesta Abad, num trecho de seu ensaio sobre Antonio Gamoneda<sup>7</sup> no qual analisa a proposição hölderliniana a respeito da consciência de si, nos diz:

Eu só posso ser consciente de mim e refletir-me igual a mim mesmo na reflexão (*Eu sou Eu*) mediante o trânsito da posição de sujeito à de objeto. Isto é, ‘eu’ somente pode pensar-se e dizer-se ‘eu’ como algo que reconhece sua igualdade no transitivo e transitório de sua separação de si. Daqui a observação de Hölderlin segundo a

---

<sup>6</sup> Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História. A destruição da experiência e a origem da história*. Belo Horizonte: UFMG, 2005. Trad.: Henrique Burigo. p. 100. “... se tentarmos definir a natureza desta ‘larva’ vaga e ameaçadora, vemos que todos os testemunhos são concordantes: a larva é a ‘imagem’ do morto, o seu semblante, uma espécie de sombra ou de reflexo especular.”

<sup>7</sup> Em Antonio Gamoneda, Prometeu aparece na fronteira entre a beleza e a dor juntamente com o poeta. Ambos não podem cruzá-la, ultrapassar o muro, senão com a coragem de enfrentar a morte. Criar-se como sujeito, imprimir a mão na parede da caverna, implica o conhecimento da falta, da morte, isto é, o ingresso no tempo humano. Cf. Gamoneda, 2004, pp. 35-36. “I. Acaso estemos en igual tormento. / Un dios caído en el dolor es tanto / como el dolor si sobrepasa el llanto / y se levanta contra el firmamento. // Un dios inmóvil es un dios sediento / y a mí me cubren con el mismo manto. / Yo tengo sed y lo que yo levanto / es la impotencia de levantamiento. // Oh qué dura, feroz es la frontera / de la belleza y el dolor; ni un dios / puede cruzarla con su cuerpo puro. // Los dos estamos por igual manera / a hierro y sed de soledad, los dos / encadenados contra el mismo muro. II. Y este don de morir, esta potencia / degolladora de dolor, ¿de donde / viene a nosotros? ¿En qué dios se esconde / esta forma siniestra de clemencia? // Una sola divina descendencia / a esta zona de sombra corresponde. / Si tu hablas a un dios, cuando responde, / viene la muerte por correspondencia. // Si no fuera cobarde, si, más fuerte, / en un rayo pudiera por la boca / expulsar este miedo de la muerte, // como este inmortal encadenado / sería puro en el dolor. ¡Oh, roca, / mundo mio de sed, mundo olvidado!”

qual apenas é possível a consciência de mim mesmo porque eu me coloco ‘frente a mim mesmo, me separo de mim mesmo e, em que pese essa separação, no lugar à frente me reconheço como o mesmo.’ Em consequência, eu somente sou igual (*gleich*) a mim mesmo como semelhante (*Gleichnis*) transitório, como trânsito a uma semelhança na qual me confronto com *meu semblante*. (Cuesta Abad, 2004, pp. 108-109)

Colocar-se frente a si mesmo, à igual (*gleich*) imagem de si, só pode ensejar um reconhecimento por semelhança (*Gleichnis*); isto é, o reconhecimento parte sempre de uma relação de *alteridade*. A esse respeito, a filósofa francesa Marie-José Mondzain, a partir do seu estudo das imagens da famosa gruta Chauvet (aliás, sobre a qual recentemente realizou um belíssimo documentário Werner Herzog: *A caverna dos sonhos esquecidos*), traça um exame das condições de inscrição nas paredes das cavernas e de como tais sinais podem ser vistos como as marcas da formação daquilo que a filósofa chama de *homo spectator* – e que, também, podemos indicar como os primórdios do périplo reflexivo dos homens como *seres ao lado*. Diz a filósofa que a mão e a boca (o sopro carregado de pigmentos que irão dar a forma *negativa* da mão na parede, no mundo externo ao homem que é a parede) passam a ser operadores de distanciamento criados pelo homem primitivo: “Ela [a mão] indica uma capacidade fundadora do sujeito que compõe seu primeiro olhar sobre o traço de seu próprio afastamento” (Mondzain, 2007, p. 29). Portanto, depois de apoiado na parede, o homem dela se afasta, e é essa retirada e esse afastamento que são os produtores de *ressemblance*, de similitude, de semelhança. Por isso a importância do gesto *retratista* do homem das cavernas. A imagem da mão gravada na parede é parte da *phantasia* – *imaginação* – do primitivo: ele imagina a si mesmo, ele vê a imagem de sua mão – sua *mão verossimilhante* – e, em tal movimento, fecha-se para ele a opacidade do ambiente (das coisas) e *abre-se* um mundo que lhe permitirá reconhecer-se e ser reconhecido.

Essa primitiva consciência de si mesmo, o reconhecer-se, é uma primeira operação reflexiva – que, mais do que uma *reflexão especular*, é tarefa da *mão* do homem (a mesma com que Eva toma

o fruto da consciência que lhe abrirá a cisão na linguagem). Antes do reconhecimento na alteridade – do olhar *dos e para* os outros –, tal consciência (de abertura de mundo) é possível por meio da reflexão.<sup>8</sup> *Refletir-se*, como inscrição na parede da caverna, e *refletir* sobre si mesmo, abrem uma dificuldade para o sujeito que, então, alcança a consciência: no afastamento e conseqüente distanciamento de si, nesse *colocar-se ao lado*, encontra-se o ato originário de reconhecimento de sua identidade.

A separação, o afastamento e a distância da própria imagem (*éidos*) são, portanto, os pontos cruciais da consciência de si. O *eu*, para se colocar como sujeito, admite o mesmo mecanismo de semelhança que remete a imagem ao corpo, isto é, a distância, o estar ao lado. Diz Cuesta Abad: “O corpo se coloca como igual na sua imagem corpórea: a igualdade consigo mesmo de um corpo somente pode se dar no trânsito e na separação deste na semelhança da imagem.” (Cuesta Abad, 2004, p. 109)

Entretanto, voltemos aos desdobramentos possíveis das análises acima citadas do crítico espanhol; ou melhor, às questões a respeito do termo *Gleich, igual* em alemão. Na sua etimologia está a raiz *\*lig*, a qual indica aparência, figura, e que, em alemão moderno, acabou se tornando a palavra *Leiche*, isto é, cadáver (Agamben, 1998, p. 78). Este, o corpo que jaz sem vida, é, tal como a larva (o espectro dos latinos), o que tem a mesma imagem do ser que outrora vivia; é parecido, semelhante. Em alemão *semelhante* – com etimologia vizinha à *Leiche* – diz-se *Gleichnis*, palavra que acaba tomando também um rumo teológico. É justamente *Gleichnis* o termo do qual se utiliza Lutero para traduzir da *koiné* grega o termo *parabolé*, isto é, parábola – que, na sua etimologia, quer dizer

---

<sup>8</sup> Ressalto a comunicação feita no XVI Congresso Internacional de Psicanálise em 1949 por Lacan, na qual fala sobre o estádio do espelho: “o filhote do homem, numa idade em que, por um curto espaço de tempo, mas ainda assim por algum tempo, é superado em inteligência instrumental pelo chimpanzé, já reconhece não obstante como tal sua imagem no espelho. (...) A assunção jubilatória de sua imagem especular por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filhote do homem nesse estágio de infans parecer-nos-á pois manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o [eu] se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito.” Cf. Lacan, 1998, pp. 96-97.

o *colocar algo ao lado* (mais uma vez, um fora de lugar, caro também este a Agamben).

A sorte que o termo parábola teve nas religiões cristãs é notória. Diz-nos a tradição que a parábola era o modo próprio dos ensinamentos de Jesus. Por outro lado, é preciso levantar outras leituras, talvez menos condescendentes com certa tradição *oficial*, para o termo. Jean-Luc Nancy afirma que “se pode dizer que o relato evangélico no seu conjunto se apresenta como uma parábola: se esta última constitui um modo de figuração mediante um relato encarregado de representar um conteúdo moral, a vida de Jesus é toda ela uma representação da verdade que ele mesmo pretende ser.” (Nancy, 2006, p. 10) Ou seja, a vida de Jesus é a própria verdade que ele pretende trazer; o Verbo (o *logos*) se faz carne e esta é a expressão de uma verdade. “O *logos* não é distinto da figura ou da imagem, posto que seu conteúdo essencial é precisamente que o *logos* se figura, apresenta-se e representa-se, anuncia-se como uma pessoa que aparece, que se mostra e que, ao se mostrar, mostra o original da figura.” (Nancy, 2006, p. 10)

As leituras tradicionais e mais corriqueiras tentam ver na parábola um instrumento pedagógico utilizado por Jesus, de modo que toda igreja (todo Templo que se erige como instituição religiosa, como fixação de princípios e dogmas) dela também se utiliza como meio de ensinamentos e formação. No entanto, a parábola rompe tal lógica; irrompe para além das correlações linguísticas entre *signum* e *res significata*: “a parábola não vai da imagem ao sentido: vai da imagem a uma vista já dada ou não” (Nancy, 2006, p. 14). Isto é, “a parábola fala apenas àquele que já compreendeu, mostra somente àqueles que já viram.” (Nancy, 2006, p. 14) A parábola não é uma metáfora, tampouco uma alegoria. Nela *signum* e *res significata* se aproximam e a diferença entre eles tende a se anular, sem desaparecer completamente (Agamben, 2000, p. 46).

Enxergar a parábola, compreendê-la, não é um simples jogo de interpretação, como se ela fosse uma espécie de relação da imagem com a literalidade daquilo que é contado, ou ainda um esquema entre aparência e realidade (também entre visível e invisível), mas ver nela a aproximação tautológica, diria Nancy, entre o enunciado e o conteúdo do enunciado. Ou seja, a parábola

sempre enuncia a si mesma, pois a coisa significada é sempre a própria linguagem, o próprio Verbo (há somente *analógica* na parábola e, tal como a paródia, não se estabelece como suplemento a uma originariedade, mas é também constitutiva desta).

A parábola é o que se *parece*, a *ressemblance*, com o que é falado; é semelhança que afasta e dá ao parecido a sua forma singular, sua forma em imagem; funciona, em outras palavras, próximo ao modo paródico – e, nesse sentido, parabólica é, por exemplo, a compreensão pasoliniana do cinema (Pasolini, 2008, p. 1468<sup>9</sup>). Como um personagem imaginário, os homens voltam seus semblantes para sua efemeridade e parodiam a verdade cósmica universal. Não há possibilidades de reencontro de um *logos*, a Palavra, perdido, mas o falar por *Gleichnis*, por semelhança, a partir da qual tal personagem abre os olhos para ver a morte própria – sabe que seu cadáver (*Leiche*) já está consigo – e a morte espelhada nas coisas, nas paredes do mundo. O seu rosto “ostenta já a perda de si na semelhança pela qual o eu afronta sua própria transitoriedade; e assim começa o tempo e se abre o olhar da morte refletida nas coisas.” (Cuesta Abad, 2004, p. 109)

A origem da história – humana ou divina – é a ruptura com o círculo do *eu* que se identifica totalmente e sem resíduos com o seu *eu* reflexo. Não é possível identidade e verdade de uma palavra, que diz a verdade unívoca das coisas. A divisão é em si é inevitável e, no mais, circulamos pelo espaço vazio, pelo *agio*, que dá consistência ao nosso ser ao lado. É preciso saber-se dividido em si mesmo, e numa contenda política consigo mesmo, pois, uma vez caídos na linguagem pós-edênica, sabemos que qualquer gesto – poético, político – não pode ser neutro, e só nos resta um princípio de divisão infinita do qual não há saída, mas apenas fuga, um

---

<sup>9</sup> Pasolini, que em meados dos anos 60 começa a construir uma teoria da linguagem cinematográfica – muito ressaltada por Gilles Deleuze –, assim diz: “L’istituzione linguistica, o grammaticale, dell’autore cinematografico è costituita da immagini: e le immagini sono sempre concrete, mai astratte (è possibile solo in una previsione millenaristica concepire immagini-simboli che subiscano un processo simile a quello delle parole, o almeno delle radicali, in origine concrete, che nelle fissazioni dell’uso, sono diventate astratte). Perciò per ora il cinema è un linguaggio artistico non filosofico. Può essere parabola, mai espressione concettuale diretta.”

constante movimento *ao lado*, que, por sua vez, é o constitutivo da nossa constante e não fixa originalidade.

Paródia, paradigma e parábola, portanto, compõem parte fundamental da constelação teórica (e, fundamentalmente, metodológica) de Giorgio Agamben. Em todo caso, o estar ao lado, o *para-*, é possível apenas por conta da cisão que, em outros termos, poderia ser a impossibilidade de qualquer realização ou cumprimento de uma essência humana – um *em si* para o animal dividido pelo muro que ele imagina ser seu impedimento para a redenção. Desse modo, como a patafísica de Alfred Jarry – tão bem lembrada por Deleuze (Deleuze, 1997, pp. 104-113<sup>10</sup>) – é a ciência do que se agrega à metafísica, o *estar ao lado* e, de maneira fundamental, a paródia, o *falar ao lado do ser*, configura-se como uma para-ontologia (o vagar ininterrupto do homem-deus pelo vazio de sua incompletude enquanto ser).

Se a ontologia é a relação – mais ou menos feliz – entre linguagem e mundo, a paródia, enquanto para-ontologia, exprime a impossibilidade da língua de alcançar a coisa, e a impossibilidade da coisa de encontrar o seu nome. O seu espaço – a literatura – é então necessária e teologicamente assinalado pelo luto e pelo escárnio (como o da lógica é marcado pelo silêncio). Desse modo,

---

<sup>10</sup> Em especial, o seguinte trecho, constante nas pp. 104-105: “O fenômeno já não pode definir-se como uma aparência, mas tampouco será definido, à maneira da fenomenologia de Husserl, como uma aparição. A aparição remete a uma consciência à qual aparece e pode ainda existir sob uma forma distinta daquilo que faz aparecer. O fenômeno, ao contrário, é o que mostra a si mesmo em si mesmo. (...) O fenômeno, a esse título, não remete a uma consciência, mas a um ser, ser do fenômeno, que consiste precisamente no mostrar-se. Esse ser do fenômeno é o ‘epifenômeno’... (...) O epifenômeno é o ser do fenômeno, ao passo que o fenômeno é apenas o ente, ou a vida. Não o ser, e sim o fenômeno é que é percepção, perceber ou ser percebido, ao passo que Ser é pensar. (...) A metafísica é um erro que consiste em tratar o epifenômeno como um outro fenômeno, outro ente, outra vida. Na verdade, mais do que considerar o ser como um ente superior que fundaria a constância dos demais entes percebidos, devemos pensá-lo como um Vazio ou um Não-ente, através de cuja transparência agitam-se as variações singulares... (...) Se o ser é o mostrar-se do ente, ele mesmo não se mostra e não pára de retrair-se, estando ele próprio retirado ou retraído. Melhor ainda: retrair-se, apartar-se é a única maneira pela qual ele se mostra enquanto ser, visto que ele é apenas o mostrar-se do fenômeno ou do ente. A metafísica inteira cabe no retraimento do ser ou no esquecimento, pois confunde o ser com o ente.”

todavia, ela é testemunha daquela que parece a única verdade possível da linguagem (Agamben, 2007b, p. 47).

Ora, nesse sentido, a paródia compõe o quadro da lamentação pela perda de algo que jamais se teve: a união com o absoluto num *antes da história*, um *lugar próprio do homem e do seu falar*, onde ele realizaria sua essência. E a definição clássica da paródia – a transmutação de um modelo *original* em algo risível – exhibe a necessária presença dessa origem. Entretanto, um outro modo de vislumbrar esse *originário* é também possível (como já lembramos, aliás, com Débray): não um *arquétipo* que nos contaria a gênese das coisas, mas como pensa Walter Benjamin, algo que

ainda que categoria absolutamente histórica, não tem nada a ver com a gênese. Porque, com efeito, a origem não designa o devir do nascido, mas sim o que nasce no passar e no devir. A origem está no fluxo do devir como turbilhão, engolindo no seu ritmo o material da gênese. O originário não se dá nunca a conhecer na nua existência evidente do fático, e sua rítmica unicamente se revela numa dupla intelecção. Por um lado, aquela quer ser reconhecida como restauração, como reabilitação, assim também, justamente devido a isto, como algo inconcluso e imperfeito. Em cada fenômeno de origem se determina a figura sob a qual uma ideia não deixa de se enfrentar no mundo histórico até que alcance sua plenitude na totalidade de sua história. A origem, portanto, não se coloca em relevo no dado fático, mas sim naquilo que concerne a sua pré-história e pós-história (Benjamin, 2006a, p. 246).

Ao ler essas passagens de Benjamin, Georges Didi-Huberman ressalta que a origem está muito mais próxima de nós do que imaginamos, isto é, está na imanência do próprio devir (Didi-Huberman, 1998, p. 170). E mesmo Benjamin, comentando sua própria concepção de *origem*, diz, nas *Passagens*:

Origem [*Ursprung*] – eis o conceito de fenômeno originário transposto do contexto pagão da natureza para os contextos judaicos da história. Agora, nas *Passagens*, empreendo também um estudo da origem. Na verdade, persigo a origem das formas e das transformações das passagens parisienses desde seu surgimento até seu ocaso, e a apreendo nos fatos econômicos. Estes fatos, do ponto de vista da causalidade – ou seja, como causas –, não seriam

fenômenos originários; tornam-se tais apenas quando, em seu próprio desenvolvimento – um termo mais adequado seria desdobramento – fazem surgir a série das formas históricas concretas das passagens, assim como a folha, ao abrir-se, desvenda toda a riqueza do mundo empírico das plantas (Benjamin, 2006b, p. 504).

Essa concepção benjaminiana de *origem*, tal como sugere Jeanne-Marie Gagnebin, designa um “salto (*Sprung*) para fora da sucessão cronológica niveladora à qual uma certa forma de explicação histórica nos acostumou. Pelo seu surgir, a origem quebra a linha do tempo, opera cortes no discurso ronronante e nivelador da historiografia tradicional.” (Gagnebin, 2004, p. 10) Por certo tal *salto* para fora da linha da história não é uma tentativa de regresso nostálgico a uma origem imaculada. Mais do que isso, é possível ver aí o hiato que separa a história do tempo, um vagar humano pelo deserto pós-paraíso e o que seria a realização de seu ser. Isto é, ainda que um pensamento da história carregue em si a concepção de tempo e a recíproca seja de certo modo válida, não há uma justaposição exata em que ao dar-se o tempo, de pronto dar-se-ia também a história.

A origem, dessa maneira, é um lugar limiar entre instâncias imanentes (em certa medida, algo sempre *paradigmático*). Isto é, não são origens-fonte, transcendentais e ideais, mas entrepostos, estratos limiares. O que, entretanto, marca tais *limiares*? Para Benjamin,<sup>11</sup> esse posto é ocupado pelas *imagens dialéticas*, cuja categorização vem expressa em alguns fragmentos do arquivo N das *Passagens*; como o fragmento N 9, 7, no qual Benjamin diz:

A imagem dialética é uma imagem que lampeja. É assim, como uma imagem que lampeja no agora da cognoscibilidade, que deve ser captado o ocorrido. A salvação que se realiza deste modo – e somente deste modo – não pode se realizar senão naquilo que

---

<sup>11</sup> Agamben conecta, em todo *Signatura Rerum*, essa compreensão benjaminiana com as questões levantadas por Michel Foucault. Assim, p.ex., diz que na *Arqueologia do Saber* esse hiato seria marcado pelas assinalações. Por fim, Agamben o aproxima de Benjamin por meio da ideia das *assinaturas*.

estará irremediavelmente perdido no instante seguinte (Benjamin, 2006b, p. 515).

Esse lampejo no agora da cognoscibilidade não é uma imobilização da imagem, isto é, sua simples captura como *um* elemento histórico. O lampejo (*Stillstand*) é uma irrupção, um limiar entre imobilidade e movimento; ou seja, o movimento dialético ínsito nessas imagens – que são as únicas “imagens autênticas (isto é: não-arcaicas)” (Benjamin, 2006b, p. 515). – carrega toda a dimensão do turbilhão da origem explicitado na *Origem do Drama Barroco Alemão*. Porém, é no fragmento N 3,1 das *Passagens* que Benjamin mais se aproxima de uma definição da imagem dialética. Ao distinguir as imagens dialéticas das essências da fenomenologia husserliana (com uma declarada morte da *intentio*), Benjamin confere às imagens dialéticas o caráter de *índice histórico* – este que não marca naquelas o seu pertencimento a determinada época, “mas, sobretudo, que elas [as imagens] só se tornam legíveis numa determinada época. E atingir essa ‘legibilidade’ constitui um determinado ponto crítico específico do movimento em seu interior.” (Benjamin, 2006b, p. 515) Nesse sentido, a historicidade das imagens dialéticas é apreendida naquela rítmica que lhe é própria (é própria à origem), isto é, aberta numa dupla intelecção, que é em si ambígua, pois pretende algo como uma restauração no mesmo movimento de abertura e incompletude. Como lê Agamben, “onde o sentido se suspende, aí aparece uma imagem dialética. Isto é, imagem dialética é uma oscilação não resolvida entre um estranhamento e um novo evento de sentido. Similar à intenção emblemática, esta suspende o seu objeto num vazio semântico.” (Agamben, 2007a, p. 30) Assim, aquela dupla intelecção não é dicotômica e substancial, mas bipolar e tensiva:

os dois termos não são nem removidos nem compostos em unidade, mas sim mantidos numa coexistência imóvel e carregada de tensão. Mas isso significa, na verdade, que não apenas a dialética não é separável dos objetos que nega, mas que estes perdem a sua identidade e se transformam nos dois polos de uma mesma tensão dialética, que alcança a sua máxima evidência na imobilidade (Agamben, 2007a, p. 31).

É por efeito dessa tensão bipolar negativa que a imagem dialética é sempre uma imagem crítica, uma “imagem em crise, uma imagem que critica a imagem – capaz portanto de um efeito, de uma eficácia teóricos –, e por isso uma imagem que critica nossas maneiras de vê-la, na medida em que, ao nos olhar, ela nos obriga a olhá-la verdadeiramente.” (Didi-Huberman, 1998, p. 172) Ou ainda, como diz Benjamin, “a imagem lida, quer dizer, a imagem no agora da cognoscibilidade, carrega no mais alto grau a marca do momento crítico, perigoso, subjacente a toda leitura.” (Benjamin, 2006b, p. 505)

Que estas imagens possam ser lidas, é a nota que lhes garante a posição limiar. Elas são os elementos históricos, carregam um índice histórico como se lê no fragmento N 3, 1 das *Passagens*. Desse modo, não são os objetos, nem as essências aquilo que contempla a teoria benjaminina da história (e que permeia todo seu pensamento), mas sim as *imagens*. O índice (que deriva do latim *dico*, mostrar; mostrar com a palavra, portanto, *dizer* (Agamben, 2008, pp. 75-76)) histórico que são as imagens dialéticas não pode ser tido em conta como um *arké*-tipo, nem como fonte (imagem-fonte) e tampouco como uma essência metafísica; ele é o que nesta dialética em suspensão (em irrupção, em lampejo) compõe a imagem dialética, garante a sua legibilidade (isto é, não há originariedade histórica senão na sua *impropriedade*, no seu não estar em lugar próprio). Replicar a origem é, portanto, de algum modo mover-se num espaço ao lado tanto das *essências* eternas quanto das *substâncias* decaídas – no *entre* as palavras e as coisas ao qual estamos condenados e no qual construímos *de modo imagético* o que chamamos de história humana.

É a imaginação (a *phantasia* a que faz menção Mondzain) que torna a história possível; melhor, através da imaginação um historiador procura ter acesso àquilo que chama história – ou ainda, de algum modo, ter acesso ao presente (além da memória e do esquecimento, mas num limiar de indiferença entre ambos (Agamben, 2008, p. 106)). Como lembra Didi-Huberman,

a questão das imagens está no coração desta grande agitação do tempo, nosso “mal-estar na cultura”. Seria preciso saber

olhar nas imagens aquilo a que elas são as sobreviventes. Para que a história, liberada do puro passado (este absoluto, esta abstração), nos ajude a *abrir* o presente do tempo (Didi-Huberman, 2003, p. 226).

A origem, portanto, não é monumento (o deus estanque sobre o qual fala Debray), não é arquétipo, mas constante jogo entre o ponto de insurgência e o devir históricos. Não há lugar, para a vida dos homens, a uma teodiceia em que um ponto original, representável mas jamais atingível (justo o oposto da condição em *agio*), sirva como guia à postulação de um mundo, como se um lugar próprio estivesse à humanidade reservado. E, talvez, apenas ao deixar de ansiar por tal lugar próprio (a si mesmo e à sua língua) e ao abandonar-se ao constante *estar ao lado*, à vida paródica, sem pretensões de encontro com um precedente universal e absoluto (uma origem meta-histórica, dentro dos muros do paraíso), poderão os homens falar e viver não com esperanças de realizar sua essência, sua *propriedade*, mas, simplesmente, como seres *quaisquer*.

Artigo recebido em 04.11.2013, aprovado em 09.01.2014

### Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Categorie Italiane. Studi di poetica e di letteratura*. Roma; Bari: Laterza, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Il Tempo che Resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Infância e História. A destruição da experiência e a origem da história*. Belo Horizonte: UFMG, 2005. Trad.: Henrique Burigo.
- \_\_\_\_\_. *L'image immémoriale*. In.: AGAMBEN, Giorgio. *Image et Mémoire*. Paris: Hoëbeke, 1998.
- \_\_\_\_\_. *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Le cinéma de Guy Debord*. In. AGAMBEN, Giorgio. *Image et Memoire*. Paris: Hoëbeke, 1998.

\_\_\_\_. *Ninfe*. Torino: Bollati Boringhieri, 2007.

\_\_\_\_. *O Silêncio da Linguagem*. In.: *Fronteiraz. Revista Digital do Programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e Teoria Literária*, n. 11. São Paulo: PUC, dezembro, 2013. Tradução: Vinícius Nicastro Honesko. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/fronteiraz/article/view/17012/13079>

\_\_\_\_. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007. Trad.: Selvino Assmann.

\_\_\_\_. *Signatura Rerum. Sul metodo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.

BENJAMIN, Walter. *El origen del 'Trauerspiel' alemán*. In: *Obras. Libro I/vol. I*. Madrid: Adaba Editores, 2006. Traducción: Alfredo Brotons Muñoz.

\_\_\_\_. *Passagens*. Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006. Tradução: Irene Aron; Cleonice Paes Barreto Mourão.

\_\_\_\_. *Sobre a Linguagem em Geral e Sobre a Linguagem dos Homens*. In.: *Escritos sobre Mito e Linguagem*. São Paulo: Duas Cidades/34, 2011. Tradução: Susana Kampff Lages e Ernani Chaves.

CUESTA ABAD, José Manuel. *Ensayo sobre la Desaparición. Símbolo y experiencia en Antonio Gamoneda*. In. CASADO, Manuel [ed.] *Cuestiones de Poética en la Actual Poesía en Castellano*. Madrid: Iberoamericana, 2009.

DEBRAY, Régis. *Deus, um itinerário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. Trad.: Jônatas Batista Neto.

DELEUZE, Gilles. *Um precursor desconhecido de Heidegger, Alfred Jarry*. In. DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997. Trad.: Peter Pál Pelbart.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Images Malgré Tout*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.

\_\_\_\_. *O que Vemos, o que nos Olha*. São Paulo: Ed. 43, 1998. Trad. Paulo Neves.

ESPOSITO, Roberto. *Confines de lo Político. Nueve pensamientos sobre política*. Madrid: Editorial Trotta, 1996. Traducción: Pedro Luis Ladrón de Guevara Mellado.

FORTINI, Franco. *Attraverso Pasolini*. Torino: Giulio Einaudi, 1993.

- GAMONEDA, Antonio. *Sublevación Inmóvil (1953-1959)*. In.: GAMONEDA, Antonio. *Lengua y Herida*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2004. Selección y prólogo de Vicente Muleiro.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. *A Caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco, 2003. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback.
- LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. Trad.: Vera Ribeiro.
- MONDZAIN, Marie-José. *Homo Spectator*. Paris: Bayard, 2007.
- NANCY, Jean-Luc. *Noli me Tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*. Madrid: Trotta, 2006. Traducción: Maria Tabuyo y Agustín López.
- PASOLINI, Pier Paolo. *Empirismo Eretico*. In.: PASOLINI, Pier Paolo. *Saggi Sulla Letteratura e Sull'Arte. I*. Milano: Arnoldo Mondadori, 2008. A cura di Walter Siti e Silvia De Laude.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O intempestivo, ainda*. In.: CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

TRADUÇÕES

Princípios  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



GIORGIO AGAMBEN  
ARQUEOLOGIA DA OBRA DE ARTE

**Transliteração e tradução de Vinícius Nicastro Honesko**  
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

Natal (RN), v. 20, n. 34  
Julho/Dezembro de 2013, p. 349-361

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Conferência de Giorgio Agamben em Scicli, Sicília, no dia 06 de agosto de 2012. A conferência ainda se encontra inédita em italiano e tem nesta publicação em português (autorizada pelo autor) sua primeira versão escrita. O arquivo aqui transliterado e traduzido esteve disponível durante o primeiro semestre de 2013 no endereço eletrônico: <http://www.youtube.com/watch?v=A7NrMgIoEfg>. Por se tratar de transliteração de uma conferência, algumas passagens apresentam um tom coloquial; ademais, procurei evitar, à medida do possível, as repetições e retomadas comuns aos discursos e conferências. Ainda assim, o leitor poderá constatar, de certo modo, algumas diferenças estilísticas em comparação aos textos de Agamben.

Temo que o que irão escutar não corresponde exatamente ao título um tanto pomposo *Lectio magistralis*. Eu me limitarei a partilhar com vocês algumas reflexões sobre a situação da obra de arte hoje. Por isso, da minha parte, gostaria de ter intitulado a conferência *Arqueologia da obra de arte*. A ideia que guia as minhas reflexões é que a arqueologia e não a futurologia é a única via de acesso ao presente.

Como certa vez sugeriu Michel Foucault, as pesquisas sobre o passado, as pesquisas históricas que fazemos sobre o passado, são apenas a sombra que paira sobre uma interrogação dirigida ao presente. É procurando compreender o presente que nós, europeus, encontramos-nos constrangidos a interrogar o passado. Especifiquei “nós, europeus” porque me parece que, admitindo-se que a palavra Europa tenha um sentido – o que não é seguro –, este, como hoje é evidente, não pode ser nem político, nem religioso, e muito menos econômico; no entanto, talvez, consista nisto: que o homem europeu, de modo diverso dos asiáticos ou dos americanos, para os quais a história ou o passado têm um significado completamente diferente, pode ter acesso à sua verdade apenas por meio de um confronto com o próprio passado, somente acertando as contas com a própria história. Por isso, creio que a crise que a Europa está atravessando é, antes de mais nada – como deveria ser evidente no desmantelamento das instituições universitárias e na museificação crescente da cultura –, não um problema econômico, mas uma crise da relação com o passado.

Vocês sabem que hoje se fala muito de crise, de economia, e penso que quem quer que tenha um pouco de inteligência deve saber que essas palavras não são usadas como conceitos, mas como palavras de ordem para impor e obter restrições e sacrifícios que, de outro modo, e com razão, as pessoas não gostariam de fazer; ou, ainda, crise, no fundo, hoje é uma palavra de ordem que significa apenas “obedeça!”, uma palavra vazia de sentido. E, portanto, se há uma crise, se uma crise tem sentido, é justo a crise da relação com o passado. Uma vez que, obviamente, o único lugar em que o passado pode viver é o presente, e se o presente não sente mais o próprio passado como vivo, as universidades e os museus tornam-se lugares problemáticos. Se a arte se tornou para nós hoje uma figura, ou, talvez, a figura eminente desse passado, então a pergunta que é preciso ser colocada é: “Qual é o lugar da arte no presente?”. São essas as considerações que procurarei fazer.

A expressão *Arqueologia da obra de arte*, a qual gostaria que tivesse sido o título da conferência, pressupõe que a relação com a obra de arte tenha se tornado hoje problemática. E se, como estou convencido – como dizia Wittgenstein –, os problemas filosóficos devem ser colocados como perguntas sobre o significado das palavras, o verdadeiro problema filosófico é: “O que significa essa palavra?”. Ora, isso quer dizer que hoje a expressão *obra de arte* tornou-se opaca ou mesmo ininteligível. A sua obscuridade não diz respeito apenas ao termo *arte*, que dois séculos de reflexão estética tornaram problemático, mas também, e acima de tudo, ao termo *obra*. Até mesmo de um ponto de vista gramatical a expressão *obra de arte*, que usamos com tanta desenvoltura, não é nada fácil de entender. De fato, não está claro se, por exemplo, trata-se de um genitivo subjetivo, isto é, se a obra é feita da arte, pertence à arte, ou de um genitivo objetivo, no qual o importante é a obra e não a arte. Em outras palavras, se o elemento decisivo é a obra, a arte, ou a não bem definida mistura das duas. Além disso, vocês sabem que hoje a obra parece atravessar uma crise decisiva que a fez desaparecer do âmbito da produção artística, na qual a performance e a atividade criativa do artista tendem cada vez mais a tomar o lugar daquilo a que estávamos habituados a chamar *obra de arte*. Ou seja, se hoje a arte se apresenta como uma atividade sem obra – hoje, como vocês sabem, os artistas contemporâneos são

*artistas sem obra*, que exibem documentos de uma obra ausente –, isso pôde acontecer porque o ser obra da obra de arte permanecia não pensado. Por isso, penso que apenas uma genealogia do conceito de obra – conceito que julgo fundamental, mesmo se não se apresenta assim nos manuais de filosofia – pode tornar compreensível tal processo (que, creio, segundo o notório paradigma psicanalítico do retorno do reprimido – vocês sabem que Freud dizia que há um trauma, em seguida um recalque e, depois desse recalque, o trauma reaparece na forma mitológica como sintoma –, faz da obra, hoje, o grande reprimido da arte contemporânea, o reprimido que retorna em formas patológicas).

Naturalmente não posso fazer uma genealogia desse conceito mas, no entanto, limito-me a apresentar-lhes algumas reflexões sobre três momentos que me parecem extremamente significativos. Para começar, será preciso que nos desloquemos à Grécia clássica, *grosso modo*, aos tempos de Aristóteles, isto é, ao século IV a.C.. Qual é a situação da obra de arte – de modo geral, das obras e dos artistas – nesse momento? Muito diferente daquela a que estamos habituados. O artista, como qualquer artesão, está classificado entre os *teknites*, isto é, entre aqueles que, praticando uma técnica, produzem coisas, produzem objetos. No entanto, a sua atividade jamais é tomada como tal, mas é sempre e apenas considerada do ponto de vista da obra produzida. Esse é um fato difícil de ser compreendido por nós – p.ex., temos muitos testemunhos de contratos de trabalho de artesãos e artistas: o trabalho e o tempo empregado jamais são levados em consideração; trata-se apenas de fornecer a obra em questão. Por isso, os historiadores modernos com frequência repetem que em grego falta o conceito de trabalho. Com efeito, um conceito de trabalho e de atividade artística como o nosso não aparece em absoluto. Creio, entretanto, que seria preciso dizer que não é que aos gregos falte completamente o conceito, mas que eles não distinguem o trabalho, a atividade produtiva, da obra. Aos seus olhos, a atividade produtiva está por inteiro na obra e não no artista que a produziu. Há uma passagem de Aristóteles em que isso é expresso claramente (trata-se de um trecho da *Metafísica* dedicado aos seus dois conceitos tão importantes: potência e ato, *dynamis* e *energeia*). O termo *energeia* é apenas um termo criado por Aristóteles (e

também os filósofos, como os poetas, precisam inventar palavras; ou melhor, creio que se deveria dizer que a terminologia é o momento poético do pensamento). Como Platão inventa a palavra *ideia*, Aristóteles inventa essa palavra, *energeia*, proveniente de *ergon* – termo este que significa *obra*; desse modo, portanto, *energeia* significa o *ser em obra*, *ser em ato*, *operação*, o ser em obra de algo. E é curioso que para sublinhar a oposição entre potência e ato, Aristóteles se sirva exatamente de um exemplo retirado de uma atividade definida como artística. Ele diz que Hermes encontra-se em potência na madeira ainda não esculpida e, ao contrário, em *energeia*, em obra, na estátua esculpida. A obra de arte pertence de modo constitutivo à esfera do ser em obra, da *energeia*. Leio, aqui, rapidamente com vocês a passagem. Aristóteles escreve que o fim é sempre a obra (o *ergon*), e que a obra é sempre *energeia*, é sempre *ser em obra*, *operação*. “De fato, o termo *energeia*”, escreve Aristóteles, “deriva de *ergon* (de obra) e tende, por isso, à completude – a um estado em que atinge a própria completude. Há casos nos quais o fim último se exaure no uso. Por exemplo, na vista, quando usamos os olhos, tudo se exaure na visão; não há produção de qualquer outra coisa. Há ainda outros casos, por exemplo, a arte de construir, na qual além da operação do construir produz-se também outra coisa: a casa. Nesses casos, o ato de construir reside na coisa construída. Ela vem a ser e está junto da casa. Em todos os casos em que é produzido algo além do uso, a *energeia*, o ser em obra, está na coisa feita. Como o ato de construir está na casa construída, assim também o ato de tecer está no tecido. Quando, ao contrário, não surge uma obra externa, além do uso, então a *energeia*, o ser em obra, estará nos próprios sujeitos. Como, por exemplo, a visão naquele que vê e a cognição naquele que conhece.”<sup>1</sup>

Paremos por um momento nessa passagem extraordinária que, creio, mostra o quanto a concepção grega de uma obra de arte é diferente da nossa. Está claro que os gregos privilegiam a obra em

---

<sup>1</sup> N.T.: Optei por traduzir diretamente as citações feitas por Agamben, mesmo que, porventura, por se tratar de uma conferência – e, ademais, por conta do caráter oral do documento aqui traduzido (trata-se de uma transliteração de um arquivo de áudio) – isso implique algumas possíveis imprecisões no que diz respeito aos trechos citados.

relação ao artista ou ao artesão. Nas atividades que produzem alguma coisa, a verdadeira atividade produtiva, diz Aristóteles, não está no artista, mas na obra. A operação de construir uma casa, na casa, a operação de fazer uma estátua, na estátua, e não no artista. Portanto, compreendemos também por que os gregos, em geral, não podiam levar em grande conta o artista ou o artesão. Enquanto a contemplação, o ato do conhecimento, está no contemplador e no cognoscente, o artista, para os gregos, é um ser que tem o seu fim fora de si, na obra. Isto é, ele é um ser constitutivamente incompleto, que jamais possui o seu fim e ao qual falta o seu fim. Por isso, os gregos consideravam o *teknites* – o artesão e o artista – como um *banausos*, um termo que significa pessoa vulgar, não exatamente decente. Isso não significa que os gregos não poderiam ver a diferença entre um sapateiro e Fídias, mas, aos seus olhos, eles tinham seu fim fora de si: no sapato e na estátua do Parthenon, respectivamente. Em todo caso, a sua *energeia* não lhes pertencia. Essas são as atividades que produzem obra. Há outras que são sem obra e que Aristóteles exemplifica, como vimos, na visão e no conhecimento. É evidente que, para um grego, estas são superiores às outras. Mais uma vez: não por que não fossem capazes de apreciar a obra de arte em relação ao conhecimento ou ao pensamento, mas por que nas atividades improdutivas como o pensamento, o sujeito possui perfeitamente o seu fim. A obra, o *ergon*, é de algum modo um ultraje, que expropria o agente da sua *energeia* – esta, portanto, não está nele, mas nas obras. Por isso a *praxis*, a ação, que tem em si mesma o seu fim é para Aristóteles de algum modo superior à *poiesis*, à atividade produtiva cujo fim está na obra. A *energeia*, a operação perfeita, é sem obra e tem seu lugar no agente.

Parece-me que essa concepção do agir humano contenha em si o germe de um problema, de uma aporia, que diz respeito exatamente ao lugar da atividade humana: em um caso, na *poiesis*, está na obra e, no outro, no agente. Que se trate de um problema não superável, é provado pelo fato de que, em uma outra passagem de outra obra, Aristóteles se pergunta pela existência de algo como um *ergon*, uma obra, próprio do homem. Existe uma obra do homem enquanto tal (assim como existe a obra do sapateiro, que faz o sapato, uma obra do flautista, que toca a flauta,

uma obra do carpinteiro, que faz a cama)? Aristóteles crê que também existe uma obra do homem em si, do homem enquanto tal, e, logo na sequência, deixa a hipótese de que o homem seja um ser sem obra de lado. Eu, da minha parte, acho tal ideia interessantíssima. Ou ainda, diria que o homem é um animal constitutivamente sem obra e que lhe falta, de maneira diversa dos outros animais, uma vocação específica inscrita no seu destino, assinalada pela espécie. O homem é um animal que não tem uma atividade própria. E é, talvez, justo por isso que, diferentemente dos outros animais, pode encontrar a própria verdade em uma atividade como a arte que, como é notório, é privada de uma finalidade (de uma finalidade ao menos definível).

Dizia-lhes que Aristóteles deixa de lado o problema de ser o homem sem obra ou de ter ele uma obra, e responde que a obra do homem existe e é ser uma obra da alma segundo a razão. Mas, se nos perguntarmos, por outro lado: o que é do homem enquanto tal? Existe uma obra do homem enquanto tal? Ou ainda: é o homem um ser condenado à cisão, porque há nele duas obras diversas (uma que lhe compete enquanto homem e outra, mais segura, que lhe compete enquanto sapateiro, flautista, escultor etc.)? Se confrontarmos tal concepção da obra de arte com a nossa, podemos rapidamente dizer que o que nos separa dos gregos é que, num certo ponto – e podemos fazê-lo *grosso modo* coincidir com a modernidade –, a arte saiu da esfera das atividades que têm a sua *energeia* fora de si, numa obra, e se deslocou ao âmbito das atividades que, como o conhecimento, têm em si mesmas seu ser em obra. O artista não é mais um *banausos*, um artesão, obrigado a perseguir a sua completude fora de si na obra mas, como filósofo, como pensador, reivindica o domínio e a titularidade da sua atividade criativa. Mas o que ganhou de um lado, a independência em relação à obra, vem, por assim dizer, pela falta do outro. Se ele possui em si mesmo a sua *energeia*, e pode assim afirmar a sua superioridade, de certa maneira, sobre a obra, esta torna-se para ele de certo modo accidental. Transforma-se em um resíduo em certa medida não necessário à sua atividade criativa. Enquanto na Grécia o artista é uma espécie de resíduo embaraçante, um pressuposto da obra, na modernidade a obra é de algum modo um resíduo embaraçante da atividade criativa e do gênio do artista. É como se o

gênio, a atividade criativa, procurasse firmar-se para além daquilo que produz, ou seja, firmasse seu valor além da obra que produz.

A hipótese que gostaria de sugerir é que obra e operação criativa são duas noções complementares que formam com o artista como seu meio o que lhes proponho chamar de máquina artística da modernidade. E jamais é possível separar um desses três elementos. Juntos formam algo como os *anéis de Borromeo* (três círculos unidos de tal modo que nenhum deles pode ser separado sem que separe também os outros). Obra, artista e operação criativa estão ligados juntos numa espécie de máquina de três faces que hoje, de alguma maneira, gostaria de colocar em dúvida.

Gostaria de fazer um salto de vários séculos e da Grécia deslocar-nos para a Alemanha, ao início dos anos vinte do século XX. Não às desordens e tumultos que, como vocês sabem, naqueles anos marca a vida das grandes cidades alemãs, mas ao silêncio e recolhimento da abadia beneditina de Maria Lach, na Renânia. Ali um obscuro monge chamado Odo Casel publica, em 1923 – mesmo ano em que Duchamp termina, ou melhor, abandona em estado de incompletude definitiva o *Grande Vidro* –, um livro denominado *A Liturgia como festa misteriosa*, que se tornaria uma espécie de manifesto daquilo que seria depois chamado de *movimento litúrgico*. Vocês sabem que os primeiros trinta anos do século XX foram corretamente batizados de *A idade dos movimentos*. Tanto à direita quanto à esquerda do quadro político, os partidos cedem lugar aos movimentos (vocês sabem que tanto o nazismo quanto o fascismo se definiram sobretudo como *movimento*). Mas isso se dá também na arte e nas ciências (por exemplo, quando em 1914 Freud procurava um nome para sua criação, não sabia se a chamaria de *escola psicanalítica* até que, a um certo ponto, decidiu chamá-la de *movimento psicanalítico*). Em todo aspecto da cultura os movimentos substituem as escolas e as instituições. É nesse contexto que também na Igreja Católica começa esse grande movimento chamado *movimento litúrgico*. A aproximação que fiz entre a prática das vanguardas e a liturgia, entre os movimentos da vanguarda e o movimento litúrgico, não é um pretexto. Na base da doutrina desse monge, Casel, está a ideia de que a liturgia, a atividade litúrgica – notem que a palavra pertence, na origem, ao vocabulário político; etimologicamente significa *obra pública, obra*

*para o povo* –, seja de modo essencial um mistério. Mistério, no entanto, não significa um ensinamento escondido, uma doutrina secreta e assim por diante. Na origem, segundo Casel, como nos mistérios de Elêusis que eram celebrados na Grécia, mistério significa uma atividade, uma *praxis*, uma espécie de ação teatral feita de gestos e palavras que se realizam no tempo e no mundo para a salvação do homem. Segundo Casel, o cristianismo não é uma religião, uma confissão no sentido moderno do termo, isto é, um conjunto de verdades e de dogmas que se trata de reconhecer e professar. Em absoluto não; a religião cristã é um mistério, isto é, uma ação litúrgica, uma performance cujos atores são Cristo e seu corpo místico, ou seja, a Igreja. E tal ação é sim uma *praxis* especial, mas, ao mesmo tempo, constitui a atividade humana mais universal e mais verdadeira, na qual está em jogo a salvação dos que a realizam e daqueles que dela participam.

Vejam que a liturgia, nessa situação, deixa de ser a celebração de um rito exterior que tem a verdade em outro lugar, num dogma. Ao contrário, segundo Casel, apenas na realização aqui e agora dessa ação absolutamente performática, que realiza a cada instante o que significa, o crente pode encontrar a sua verdade e a sua salvação. De acordo com Casel, por exemplo, a missa, a celebração do sacrifício eucarístico, não é uma *representação* ou uma *comemoração* do evento salvífico, mas é *ela mesma* o evento. Não se trata de uma representação [*rapresentazione*] em sentido mimético, mas de *reapresentação* [*ri-presentazione*], na qual a ação salvífica de Cristo é tornada *efetivamente* presente por meio dos símbolos e das imagens que a significam. Por isso se diz que a ação litúrgica age *ex opere operato*, pelo próprio fato de ser realizada, naquele momento e naquele lugar, de modo independente, por exemplo, das qualidades morais do celebrante (vocês sabem que, por exemplo, se um padre é um criminoso e quer batizar uma mulher para abusar dela, o batismo é, entretanto, válido justo porque é independente do ator, age de maneira performática).

É a partir dessa concepção mistérica da religião, segundo Casel, que gostaria de lhes propor minha hipótese de que entre a ação sagrada da liturgia e a *praxis* das vanguardas artísticas da assim chamada arte contemporânea haja algo mais do que uma

simples analogia. É fato que, em relação a isso, uma especial atenção por parte dos artistas já havia aparecido nos últimos decênios do século XIX, em particular nos movimentos artísticos e literários que se definem absolutamente com termos vagos como simbolismo, estetismo e decadentismo que, como vocês sabem, são parte do caldo cultural do qual nascerão as vanguardas. *Pari passu* ao processo que, com a primeira aparição da indústria cultural – seguidora de uma arte pura em direção às margens das produções sociais –, artistas e poetas, basta tocar no nome de Mallarmé, começam a observar a sua prática como a celebração de uma liturgia. No sentido próprio do termo, liturgia comporta tanto uma dimensão soteriológica de salvação, em que estará em questão a salvação espiritual do artista, quanto uma dimensão performática, na qual a atividade criativa assume a forma de um verdadeiro ritual, desvinculado de todo significado social e eficaz pelo simples fato de ser celebrado. Em todo caso, é justo esse segundo aspecto que foi assumido de modo decidido pelas vanguardas do século XX, estas que constituem a extremização daqueles movimentos – e, algumas vezes, são também uma paródia dos movimentos. Creio não anunciar nada de extravagante sugerindo a hipótese de que a vanguarda e os seus modelos contemporâneos devem ser lidos como a lúcida, e com frequência consciente, retomada de um paradigma essencialmente litúrgico. Como, segundo Casel, a celebração litúrgica não é uma imitação ou uma representação do evento salvífico, mas é ela mesma o evento, do mesmo modo, o que define a *praxis* da vanguarda do século XX e de seus modelos contemporâneos é o decidido abandono do paradigma mimético representativo em nome de uma pretensão genuinamente pragmática. Trata-se de uma performance, de uma ação. A ação de um artista se emancipa do seu tradicional fim produtivo, ou reprodutivo, e torna-se uma performance absoluta – uma pura liturgia que coincide com a própria celebração e é eficaz *ex opere operato* e não pelas qualidades do artista.

Numa célebre passagem da *Ética*, Aristóteles havia distinguido o *fazer*, a *poiesis*, que objetiva um fim externo, uma obra, da *praxis*, que tem em si mesma o seu fim. Entre esses dois núcleos, liturgia e performance artística, insere-se uma forma de

híbrido, de terceiro, no qual a própria ação quer representar-se como obra.

Neste ponto, para o terceiro e último momento desta minha sumária arqueologia, gostaria de convidá-los a ir a Nova Iorque, por volta de 1916. Aí há um senhor, que não saberia como definir – talvez um monge, como Casel –, de nome Marcel Duchamp que com uma escolha – por certo, nesse ato não um artista – inventa o *ready-made*. Vocês sabem que Duchamp, propondo aqueles atos existenciais e não obras de arte, que são os *ready-made*, sabia perfeitamente que não operava como um artista. Sabia também que a estrada da arte tinha sido bloqueada por um obstáculo intransponível que era a própria arte, então constituída pela estética como uma realidade autônoma. Nos termos desta minha arqueologia, diria que Duchamp havia compreendido que o que bloqueava a arte era justo o que defini como *máquina artística*, que havia atingido, a partir da liturgia da vanguarda, a sua massa crítica. O que faz Duchamp para explodir ou ao menos desativar a *máquina obra-artista-operação criativa*? Ele toma um objeto qualquer de uso, isto é, um mictório, e, introduzindo-o num museu força-o a apresentar-se como obra de arte. Naturalmente, exceto pelo breve instante que dura no efeito de estranhamento e da surpresa, na realidade, nada aqui vem à presença. Não a obra, pois se trata de um objeto de uso comum produzido industrialmente, nem a operação artística, porque não há de modo algum *poiesis*, produção, e nem mesmo o artista, pois aquele que assina com um irônico nome falso o mictório não age como artista, mas como filósofo, como crítico ou, como Duchamp amava dizer, como alguém que respira, um simples vivente.

Como vocês sabem, o que ao contrário depois surgiu é uma associação, infelizmente até agora ativa, de hábeis especuladores e *espertalhões* que transformaram o *ready-made* em uma obra de arte. Não que eles tenham conseguido recolocar verdadeiramente em movimento a máquina artística – e esta, diria, gira hoje no vazio –, mas a aparência de movimento consegue movimentar, espero que ainda não por muito tempo, os templos do absurdo que são os museus de arte contemporânea.

Gostaria agora de concluir esta minha brevíssima arqueologia sugerindo-lhes, de algum modo, abandonar um pouco a

máquina artística ao seu destino. E, com isso, abandonar também a ideia de que haja alguma coisa como uma suprema atividade artística do homem que, por meio de um sujeito, realiza-se numa obra ou numa *energeia* e que extraia destas o seu incomparável valor. Diria que é preciso redesenhar desde o início o mapa do espaço em que a modernidade situou o sujeito e as suas faculdades. Artista ou poeta não é quem tem a potência ou a faculdade de criar e que, um belo dia, por meio de um ato de vontade ou obedecendo uma injunção divina, decide, como o deus dos teólogos, não se sabe como e por quê, executar algo. Assim como o poeta e o pintor, também o carpinteiro, o sapateiro, o flautista, enfim, todo homem, não são os titulares transcendentais de uma capacidade de agir ou de produzir obras. Ao contrário, são viventes que no uso, e apenas no uso, de seus membros – como do mundo que os circunda – fazem experiência de si e constituem-se como formas-de-vida. A arte é apenas o modo no qual o anônimo que chamamos artista, mantendo-se em constante em relação com uma prática, procura constituir a sua vida como uma forma-de-vida. A vida do pintor, do músico, do carpinteiro, nas quais, como em toda forma-de-vida, está em questão nada menos do que a sua felicidade. Gostaria de concluir com as palavras de um grande pintor de Scicli, que à pergunta “para o senhor, Piero Guccione, pintar é mais que viver?”, apenas respondeu: “Pintar é certamente para mim a única forma de vida, a única forma que tenho para defender-me da vida.”



RESENHAS

Princípios  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109





MARION, Mathieu. *Ludwig Wittgenstein: Introdução ao Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução Bento Prado Neto. São Paulo. Editora Annablume, 2012.

Marcos Silva

O objetivo desta resenha é apresentar criticamente o primeiro livro da coleção *Filosofia e Linguagem* da Editora Annablume. Trata-se de obra do canadense Mathieu Marion, primeiramente publicada em 2004 e agora traduzida do francês por Bento Prado Neto, dedicada a introduzir o *Tractatus* de Wittgenstein. Marion é pesquisador central na interpretação contemporânea da Filosofia de Wittgenstein, conhecido por inúmeros artigos publicados, sobretudo sobre a controversa Filosofia da Matemática deste filósofo. O seu livro *Wittgenstein, Finitism, and the Foundations of Mathematics* se impôs desde sua publicação em 1998 como referência, dentre outras razões, por sua revisão da bibliografia antes dispersa, pela correção histórica, pelo rigor conceitual e argumentativo, e pela seminalidade em pontos de vista que não se esquivam de confrontos com grandes tradições hegemônicas da área, como o logicismo ou o intuicionismo. A escolha pela introdução de Marion ao *Tractatus* certamente revela uma tendência editorial por temas wittgensteinianos, sobretudo ligados ao horizonte de debates em Filosofia da Lógica e da Matemática. Estas podem ser observadas já no índice da introdução de Marion, com um capítulo inteiro dedicado a elas no *Tractatus*, com o protagonismo da noção de operação. Este capítulo segue grandemente o seu livro já mencionado.

Quanto à tradução destaco a coerência nas referências cruzadas ao usar sempre edições no português brasileiro quando disponíveis. Isto marca a maturidade de nossa língua para receber e

expressar discussões filosóficas de alto nível originalmente desenvolvidas em inglês, francês e alemão. Isto mostra também o desenvolvimento de nossa pesquisa acadêmica, porque a transposição exige familiaridade tanto com a obra de Wittgenstein quanto com a extensa literatura secundária que só um pesquisador de ponta pode ter. A tradução cuidadosa de Bento Prado Neto mostra isto.

Esta introdução de Marion se alinha com a emergência do interesse e estudos mais sistemáticos no chamado “Wittgenstein intermediário” (ou “Middle Wittgenstein”) dos últimos anos. Estas investigações possuem o marco de uma perspectiva interna de estudo da filosofia Wittgensteiniana que evita trazer críticas e conceitos de sua filosofia tardia como condição para o entendimento de sua primeira filosofia na década de 1910, de seu colapso e fim na década de 1920, e retomada crítica no decorrer da de 1930. Nesta perspectiva se evita trabalhar os dois principais períodos de sua filosofia como se fossem desenvolvidas por autores completamente diferentes. O motivo óbvio para esta recusa é que não são. A isto se soma que o Wittgenstein maduro distorce em muitos pontos sua filosofia de juventude para melhor atacá-la. Além disso, há nesta perspectiva interna um duplo movimento de esclarecimento, fracamente simétrico: se aprende muito do *Tractatus* ao investigar as tentativas empreendidas pelo seu autor para conter o seu colapso e das *Investigações* ao se refletir o pano de fundo histórico-conceitual contra o qual seus principais argumentos e noções vão nascendo. Há de fato rupturas óbvias na filosofia de Wittgenstein, mas há, sim, continuidades e desenvolvimentos ainda mais interessantes. Nesta perspectiva, tenta-se, pois examinar sua virada filosófica assumindo conceitos, imagens e pressupostos da filosofia de juventude, ou seja, ler a filosofia do *Tractatus* pelo *Tractatus*, antes da consolidação de seu novo método das *Investigações*. Assim se justifica plenamente a acertada escolha editorial de começar a coleção com a introdução ao *Tractatus*. Isto certamente norteia mais não restringe os seus já esperados próximos livros.

O fio condutor que dá unidade à introdução e às discussões de Marion é a necessidade da distinção entre proposições com sentido e contra-sensos que permeia de fato o *Tractatus*. Grosso

modo, temos, onipresente, a tentativa de determinar limites para o que pode ser pensado, dito ou atualizado no mundo. Aqui já vemos o horizonte de debates e como seus elementos se articulam: limites da linguagem, do pensamento e do mundo são curiosamente equivalentes na filosofia de juventude de Wittgenstein. Se levarmos a sério a assunção de que o mundo é lógico, exaustivamente e sem alternativas, é natural que possamos ver através da lógica todas as suas partes, ou, a partir de cada parte, a forma lógica.

Quanto à forma, no livro de Marion clareza, coesão, leveza e crítica são igualmente representados, compondo um modelo para pesquisa filosófica. Destaco a singularidade do conteúdo desta introdução em comparação a outras que, ao lado da inescapável tradição de Frege e Russell, apresenta e investiga também problemas relevantes em relação à Filosofia da Ciência de Hertz (modelo, metodologia, imagem da ciência e do espaço lógico), menciona a Viena de fim do século, as filosofias de Schopenhauer e Kierkegaard com a discussão sobre ética e estética, discute detidamente a perspectiva Wittgensteiniana a respeito da matemática, da noção de número, da aritmética e do intenso debate com o logicismo dos *Principia*. Outra singularidade bem-vinda é tratar criticamente da discussão sobre efeitos filosóficos de resultados técnicos como do teorema de Church e uma rejeição exemplar dos novos Wittgensteinianos ou resolutos. Estes itens não são para nada evidentes em uma introdução ao *Tractatus*, justamente porque faltam a muitas outras, apesar de mais longas. Isto certamente enriquece a diversidade de temas e consequências relevantes em relação à Filosofia Continental, à Filosofia da Lógica e da Matemática. Senti falta, contudo, apenas de maior exame sobre a História da Filosofia, sobretudo acerca do Problema do Falso, do *Organon* aristotélico e ainda da Lógica de Leibniz, mas nada que tire a sua qualidade.

Outro destaque é trazer ao público especializado trabalhos em língua francesa, como teses e livros recentes, em um domínio quase sempre dominado ou por publicações em inglês ou em alemão. Também vemos a apresentação de artigos de difícil acesso e não traduzidos ao português, como por exemplo, os da prestigiosa *Acta Philosophica Fennica*. Entretanto, em seções sobre a centralidade da noção de ato, operação, análise e mística, há a

ausência, certamente por desconhecimento na época, do trabalho do brasileiro João Vergílio Cuter que vem publicando trabalhos seminiais, há pelo menos duas décadas, sobre estes temas. A menção destes trabalhos certamente enriqueceria ainda mais a introdução de Marion.

A riqueza de bibliografia é de fato preciosa, entretanto, na menção de livros de importância histórica deveriam ser discriminadas o ano de sua primeira publicação, e não só o de alguma reedição, especialmente por se tratar de uma introdução. Ademais, Marion traz textos importantes de Wittgenstein não tão conhecidos por um público mais amplo, mesmo que especializado em filosofia, como os *Notebooks 14-16*, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, *Some Remarks on Logical Forms*, *Lectures on Ethics*, ou mesmo de um público mais especializado em Wittgenstein, como cartas e, sobretudo, o *Prototractatus*, embora sem mencionar o *Nachlass* ou as *Philosophischen Bemerkungen*. Nesta esteira, acho problemático que use muitas vezes os *Notebooks* para desvendar passagens obscuras do *Tractatus*, sem fazer notar ao leitor que, de um período para o outro, não havia posição estável ainda para alguns assuntos, havendo inclusive mudanças significativas. Isto fica claro quando Marion trata, por exemplo, da polêmica sobre o estatuto “categorial” dos simples. Seriam estes particulares, entidades, coisas ou admitir-se-ia também universais, relações, propriedades? Claramente a posição muda entre o *Notebooks* e o *Tractatus*. No primeiro acredito que Wittgenstein, muito dominado ainda pelos debates com Russell, aceitaria que relações figurassem em proposições elementares. No segundo, acredito que não mais, como fica claro em 3.1432 ou na metáfora dos elos de uma corrente em 2.03. Esta analogia é mobilizada justamente para mostrar que não precisamos de uma segunda categoria de elementos em nossa ontologia. Bastaria os elementos simples compostos necessariamente com sua forma de articulação. Ou seja, não precisaríamos de um elemento que unisse os elos, bastar-nos-ia os elos eles mesmos compostos por sua forma lógica. Afinal, substância é forma e conteúdo (2.025). Uma análise correta dos complexos em simples proibiria nomes tais como  $xRy$  na base da linguagem e, portanto, a possibilidade de que relações fossem objetos. Acredito, ademais, que a atribuição de um realismo de universais ao *Tractatus*

---

é desencaminhadora. Não há teorias, em sentido estrito, no *Tractatus* e não há nenhuma menção à semântica. A sintaxe da linguagem e a forma lógica dos objetos dão todo o horizonte do que é logicamente relevante na sua filosofia de juventude.

Já na sua introdução, Marion apresenta o bom misto de necessidade de compreensão conceitual e de crítica a Wittgenstein, mostrando, dentre outras coisas, que a numeração do *Tractatus* não é consequente, apesar das passagens de 1-7 terem, de fato, posição privilegiada. Neste contexto, são destacados os casos de 2.01 e 3.001 sem passagens imediatamente anteriores as quais seriam comentários, o peso lógico equivocadamente expresso (*cf.* o *Grundgedanke* em 4.0312!), além da ruptura radical de 5.6 com o bloco de passagens que vem logo em seguida. Marion destaca que isto poderia ser evidência que de fato o sujeito transcendental foi pensado tardia e independentemente e depois teve que ser acrescentado ao livro.

No primeiro capítulo, Marion assume o desafio de explicar ao leitor como que de problemas da lógica da linguagem, Wittgenstein pode chegar à discussão sobre problemas a respeito do sentido da vida. Aqui se trata da formulação de problemas filosóficos repousando sobre a má compreensão de nossa linguagem. Marion articula, neste contexto, o prefácio com 4.003 e 4.114. Poderíamos acrescentar ainda ao texto de Marion que há duas formas de traçar limites: externa e internamente. Só a segunda interessa ao *Tractatus*, por estar trabalhando com imagens absolutas de mundo e linguagem, sem alternativas ou concorrência. Assim como não podemos pensar fora do pensamento, não podemos sair da linguagem, ou do nosso mundo (não há fatos ou elementos fora do mundo!), o que se reveste de certa obviedade. Pensamento, expressão e existência se colapsam. O limite é compreendido quando a lógica da linguagem for compreendida. Como resultado, se estabeleceria a visão correta do mundo (6.54). Ao fim do livro, Marion volta a este tema, apresentando o misticismo tractariano, o que traz popularidade ao livro entre existencialistas e filósofos continentais. Neste contexto, retoma comentários dos *Notebooks* para justificar a visão do mundo como totalidade limitada. Isto acarretaria que “a visão *sub specie aeternitatis* de uma coisa (a obra de arte, o mundo a vida) é, portanto uma visão externa dessa coisa

como um todo limitado.” Entretanto, é importante observar que uma visão externa é justamente o que não faz sentido no *Tractatus*. Não há fora do mundo como não há fora da linguagem, da lógica e do pensamento. Se adotarmos uma visão interna, podemos limitar o mundo sem implicar a existência ou o comprometimento com qualquer externo. Esta recusa de uma externalidade legítima é crucial para o entendimento da radicalidade do projeto tractariano.

Para Marion é importante destacar também como o *Tractatus* representou a consolidação do *linguistic turn* na filosofia, na esteira do logicismo e das inovações técnico-filosóficas da lógica matemática. Destaca que o método linguístico de Wittgenstein tem raízes em Frege, que em 1884, tenta resolver problemas filosóficos pela linguagem, como por exemplo, mobilizar o princípio do contexto para pensar a natureza dos números. Para entender os números teríamos que entender a estrutura das proposições em que eles ocorrem. Poderíamos, por conseguinte, compreender que números são conceitos de segunda ordem e termos singulares que estão por objetos abstratos, marco do platonismo fregeano. A linguagem então deveria fazer progredir a reflexão filosófica. Mesmo que da mesma análise da linguagem cheguemos a diferentes “resultados” filosóficos.

Já Russell, em seu *On denoting*, defende que a gramática é diferente da lógica da linguagem, claramente no pano de fundo do *Der Gedanke* de Frege. Marion destaca o quanto esta ideia influi na juventude de Wittgenstein. Russell, em base de sua epistemologia empirista, tenta a partir de sua teoria das descrições definidas mostrar com paráfrases que elementos não-denotativos poderiam ser tomados como abreviaturas de descrições. Desta forma, ao contrário de Frege, poderia defender que proposições com tais elementos poderiam, sim, ser verdadeiras ou falsas. A gramática superficial mascararia que descrições definidas sejam símbolos incompletos. Esta imagem de uma lógica da linguagem profunda que poderia vir a ser descoberta por uma análise de enunciados marca o único lugar do *Tractatus* em que Russell é elogiado (4.0031). Podemos completar a análise de Marion, destacando que em 4.002, Wittgenstein usa inclusive o mesmo fraseado do *Der*

---

*Gedanke* de Frege: “Die Sprache verkleidet den Gedanken”<sup>1</sup>.

Entretanto, como indica seu Prefácio e 6.52, para Wittgenstein resolver os problemas da Filosofia importaria pouco, porque os mais importantes seriam os problemas do sentido da vida. Ou seja, a parte não escrita do *Tractatus* seria a mais importante. O efeito perlocutório de conduzir o leitor ao silêncio seria o passo decisivo na instauração da visão correta do mundo. Isto destaca a distinção do *Tractatus* da cruzada antimetafísica do Círculo de Viena. Marion mostra, ademais, que o discurso sobre ética para Wittgenstein seria apenas tagarelice (*Geschwätz*). Neste contexto, ele traz oportunamente Schopenhauer e Kierkegaard para completar o horizonte rico de diálogos, não admitidos, no *Tractatus*.

Esta amplitude de temas conduzidos pelo fio condutor de um conceito bem determinado de análise lógica explica em grande medida porque Wittgenstein pensou ter resolvido todos os problemas de um só golpe, com uma crítica a Frege e Russell, à metafísica tradicional e à impossibilidade de resolver problemas éticos ou o sentido da vida via o discurso filosófico ou científico. Assim, Wittgenstein opera uma espécie de tipologia da linguagem, dando seu limite internamente, como destacamos. A partir da explicitação das condições de sentido poderíamos claramente dividir o discurso em *sinnvoll*, *sinnlos* e *unsinnig*. Entretanto, fazer a distinção entre *sinnvoll* und *unsinnig* não é mais importante que traçar limite entre *sinnvoll* e *sinnlos*, no contexto de lógica e ciências naturais. A noção de forma lógica compartilhada entre representado e representação deve ter protagonismo, uma vez que se trata, em especial, de condições de sentido. Infelizmente Marion não investiga ou sugere como a notação do *Tractatus* poderia silenciosamente mostrar a essência da linguagem, afastando contra-sensos e trazendo palpavelmente a distinção entre proposições empíricas (*sinnvoll*) e da lógica (*sinnlos*). O *Tractatus* fica mais compreensível quando adotamos a tabela de verdade como chave exegética. A notação usada em um ambiente conceitual

---

<sup>1</sup> Neste influente ensaio, Frege afirma: „Der Gedanke ist der Sinn eines Satzes, ohne damit behaupten zu wollen, dass der Sinn jedes Satzes ein Gedanke sei. Der an sich unsinnliche Gedanke kleidet sich in das sinnliche Gewand des Satzes und wird uns damit fassbarer. Wir sagen, der Satz drucke einen Gedanken aus.“ (pp. 38-39)

deve incorporar as relações lógicas deste ambiente, de maneira que podemos estudar indiretamente este ambiente pela notação. (cf. Silva, 2012 e 2011).

Ainda no primeiro capítulo, a discussão com Hertz mostra a importância da matemática para a interpretação de Marion. Ao lado de Frege e Russell, Hertz ocupa papel de destaque, não em função da questão de modelos ou da multiplicidade matemática, que apesar de literal, não são, infelizmente, tratadas por Marion, mas na formulação de uma metodologia geral: problemas da filosofia deveriam ser dissolvidos e não resolvidos, afinal, perguntas que não fazem sentido não precisariam ou mesmo deveriam ser respondidas. Grosso modo, Marion defende que o que Hertz faria com o conceito de força na sua explicação de física, Wittgenstein faz com a categoria de classe em sua Filosofia da Matemática: através de uma reconstrução eficiente da linguagem podemos prescindir destes conceitos problemáticos e metafísicos. Ou seja, a possibilidade de formulação alternativa dissipa problemas ao mostrar-se que sua existência seria condicionada a uma má-formulação. Marion defende que a aplicação sistemática desta metodologia à rejeição do logicismo de Frege e de Russell, por exemplo, ficaria evidente na formulação da aritmética sem menção a classes ou a conjuntos. (cf.. 21-22). Isto nos mostraria que podemos passar sem elas, ou seja, nos mostra que não são essenciais, se tivermos uma compreensão adequada do domínio de investigação.

A noção de operação, neste contexto, desempenha papel importante na eliminação das classes da matemática. Ela é central para as críticas de Wittgenstein ao logicismo de Frege, quando este mantém que a análise de função e argumento seria uma evolução da análise sujeito e predicado, que quantificadores seriam como conceitos de segunda ordem e que lógica deveria ser apresentada como um sistema axiomático. Marion mostra habilmente como Wittgenstein pretende superar cada ponto. Ele afirma, para diferenciá-los de Wittgenstein, que Frege e Russell “concebiam a lógica no modelo de uma teoria axiomática, com termos de base (variáveis, constantes) e regras de boa formação dos enunciados, que formam uma linguagem, a qual se acrescentam axiomas que definem o uso dos conectivos lógicos e *uma* regra de inferência, o *Modus Ponens*.” Para Wittgenstein não há lei básica e lei derivada. A

---

evidência não é critério para a lógica. As constantes lógicas não estão por coisa alguma e são tanto sinais de pontuações em proposições complexas quanto os parênteses que só aparecem em alguns expedientes notacionais. Marion, então, aproxima interessantemente este procedimento, de assumir axiomas como hipóteses, ao procedimento dedutivo de Gentzen: “(...) próxima dos sistemas de dedução natural, onde os conectivos lógicos são definidos em termos de atos de prova” (p. 98). Temos aqui uma aproximação polêmica com o construtivismo e com a noção mentalista de ato, tônica de seu livro sobre Finitismo. Esta noção de ato ressurgiu inclusive no exame de Marion da “ética” tractariana (cf. p.115).

Que Hertz apareça mais para Marion como modelo de metodologia para dissolver problemas metafísicos que como o principal interlocutor da *Bildkonzeption* do *Tractatus* fica claro nesta passagem: “Pode-se dizer sem excessiva simplificação que o *Tractatus* tem sua raiz na explicação do fato de que, para que uma coisa \_ uma proposição, um desenho, uma fotografia, hieróglifos, etc. \_ possa “estar por” algo na realidade, digamos uma situação, essa coisa deve ter algum ponto comum com essa situação.” p. 43. Entretanto, 2.1 e 2.16 vêm certamente de Hertz! Ele é certamente o interlocutor a ser apropriado, com destaque para a repetida passagem, que mostra mais uma vez como Wittgenstein no *Tractatus* repete o fraseado dos autores que respeita:

Wir machen uns innere Scheinbilder oder Symbole der äußere Gegenstände, und zwar machen wir sie von solcher Art, dass die denkotwendigen Folgen der Bilder stets wieder die Bilder seien von den Naturnotwendigen Folgen der abgebildeten Gegenstände. Damit diese Forderung überhaupt erfüllbar sei, müssen gewisse übereinstimmungen vorhanden sein zwischen der Natur und unserem Geiste. Die Erfahrung lehrt uns, dass die Forderung erfüllbar ist und dass also solche übereinstimmungen in der Tat bestehen. (Hertz, p. 1)<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> É interessante notar que o emprego da noção de modelo e simulação para entender linguagem, pensamento, e previsão de acontecimentos, assim como consciência parece ainda ser vista como hipótese plausível hoje em dia por alguns cientistas de ascendência sócio-biológica na procura de vantagens estratégicas do pensamento na evolução do homem: “Einen entscheidenden Fortschritt stellte die Entstehung des Gedächtnisses dar. Auf diese Weise lässt sich die Muskelbewegung

Já a concepção de inferência de Wittgenstein ataca a necessidade de axiomatização que mostra que a distinção linguagem e metalinguagem seria, então, coberta pela famosa distinção dizer e mostrar. Neste contexto, Marion afirma:

No *Tractatus*, a distinção dizer/mostrar permite evitar a postulação de uma metalinguagem. (Notar-se-á, por outro lado, que a distinção linguagem objeto/metalinguagem era desconhecida na época em que Wittgenstein escreveu seu livro: ela aparece pela primeira vez na introdução redigida por Russell!). Para Wittgenstein, a inferência deve ser literalmente feita diante de nossos olhos - a relação interna entre as proposições mostra-se - e não há necessidade de recorrer para tanto a um enunciado da regra de que teríamos de seguir mentalmente o rastro. p. 99

Marion apresenta uma interessante comparação entre a noção de consequência lógica do *Tractatus* com os desenvolvimentos em teoria dos modelos, e na definição de inferência lógica de Carnap e Tarski (p. 101). Marion, em seguida, apresenta a eliminação das constantes e da identidade, ligadas a uma convenção notacional, sem evitar os graves problemas da não-expressibilidade da interação quantificacional pela lógica do *Tractatus* e o problema da decisão com o Teorema de Church, uma vez que Wittgenstein demandava o reconhecimento da lógica pelo símbolo (5.551, 6.113, 6.126). Marion não menciona, entretanto, a importante distinção entre totalidades empíricas e totalidades completas ou exaustivas, o que estaria no cerne da má-compreensão

---

nicht nur von gegenwärtigen Reizen, sondern auch von Vorgängen der Vergangenheit beeinflussen. Ein Tier kann nun bestimmte Situationen gezielt vermeiden oder aufsuchen, die sich bei früheren Gelegenheiten als vorteilhaft oder schädlich erwiesen haben. Damit ist die Grundlage für Lernverhalten gelegt. Ebenso wichtig, aber ungleich schwieriger ist es, zukünftige Ereignisse zu berücksichtigen. In der modernen Welt wird dies durch Simulationen erreicht, bei denen am Beispiel eines vereinfachten Modells der Realität verschiedene Aktionen und Reaktionen durchgespielt werden. Genau denselben Lösungsweg scheint die Evolution des Gehirns mit der Entstehung des Denkens eingeschlagen zu haben. Denn was ist Denken anderes als Simulation. (...) Auf diese Weise ist auch die Entstehung des Selbstbewusstseins zu erklären: Die Simulation einer Situation wird ja nur dann vollständig sein, wenn sie auch ein Modell des denkenden Individuums selbst beinhaltet". (Junker, p.54)

---

da crítica russelliana à quantificação do *Tractatus*. (cf. Silva, 2013b).

O capítulo dois de Marion acerca da significação, figuração e juízo pode trazer estranheza a um público desavisado. No título há a presença de juízo, o que permite inadvertidamente pensar o *Tractatus* na esteira da tradição kantiana, uma vez que os dois primeiros termos parecem não polemicamente tractarianos. “Proposição” ou “enunciado” mostrariam mais evidentemente a afiliação de Wittgenstein à tradição fregeana, o afastando de Kant. Acredito que é justamente o que Marion gostaria, porque defende uma leitura de Wittgenstein afastada de Kant, ao contrário do que defende a clássica introdução de Stenius de 1963. A estranheza se desfaz quando Marion defende ainda que o *Tractatus* muitas vezes só se esclareça como reação positiva ou negativa às ideias de Russell, sobretudo quanto ao seu atomismo lógico e à teoria das descrições, e finalmente na figura da teoria russeliana do juízo como relação múltipla e sua posterior teoria dos tipos. Marion é claramente contra leituras fregeanas de Wittgenstein ou contra a leitura dos resolutos por ser “uma abordagem visceralmente destrutiva”<sup>3</sup>.

Ainda neste capítulo, o atomismo lógico é apresentado claramente restringindo a generalização da distinção *Sinn* e *Bedeutung* de Frege, porque esta não valeria mais para todas as categorias linguísticas, como nomes, conceitos, enunciados etc. Para explicar o ganho cognitivo de enunciados de identidade, Russell defende que nomes não têm sentido. Neste caso, um dos nomes teria que ser uma descrição definida disfarçada. Marion defende, então, que os nomes e objetos simples no *Tractatus* são um

---

<sup>3</sup> Na apologia final ao silêncio, uma vez que o próprio *Tractatus* não respeita a sintaxe lógica que apregoa, Marion contrapõe sua leitura aos dos resolutos, como Cora Diamond, que propõem que apenas o efeito do *Tractatus* seria o seu objetivo, e não o que é mostrado lá, como a essência da linguagem e do mundo. Só haveria um contra-senso e este seria puro e indivisível. Toda a filosofia analítica estaria fadada, assim, ao fracasso. Esta interpretação ignora sistematicamente todas as passagens em que Wittgenstein de fato defende algo, como por exemplo, a determinação de sentido proposicional ou a verofuncionalidade. Além disso, esta interpretação não explica porque ele passou boa parte de sua vida pós-*Tractatus* tentando dissolver a imagem de linguagem e de outros pressupostos de juventude, se não houvesse de fato tese nenhuma ali.

desenvolvimento natural dos nomes logicamente próprios de Russell (p.28).

Neste contexto de consolidação do atomismo lógico, há a necessidade de rejeição da ideia de que pensamentos tenham denotação, para tanto, defende Marion, emergiria a *Bildkonzeption* do *Tractatus*. O modo de significação de nomes e proposições tem que ser diferente. Wittgenstein rejeita também a ideia de que conectivos lógicos sejam funções materiais e denotem valores de verdade ou qualquer elemento abstrato. Segundo Marion, os conectivos do *Tractatus* não são sequer funções, mas operações (*Wahrheitsoperationen*). Por um lado não parece controverso afirmar que Wittgenstein reaja aos *Problems of Philosophy* de Russell negativamente, sobretudo à noção de teoria do juízo como relações múltiplas e de *knowledge by acquaintance*. Por outro lado, certamente mantém a ideia de análise verofuncional como paradigmática: deveríamos poder decompor o todo exclusiva e exaustivamente em suas partes constituintes. Marion desenvolve esta idéia:

A análise de Wittgenstein não pode em circunstância alguma ser compreendida de outro modo do que como uma variante do projeto de Russell. Como não ver a semelhança entre o princípio da redução ao conhecimento por familiaridade de Russell e a ideia de Wittgenstein segundo a qual uma proposição complexa deve ser “completamente analisada” em “proposições elementares” que consistem em um “encadeamento” de nomes, os quais “estão por” (ou “substituem”) objetos (3.22)? (p. 33).

A teoria dos juízos de Russell com relações múltiplas seria, então, concebida para dar base epistemológica para a teoria dos tipos tomada como supérflua por Wittgenstein. Poderíamos mesmo com a teoria do juízo de Russell julgar contra-sensos, se não pensarmos em uma noção de forma lógica para estruturar os elementos do juízo decomposto. Entretanto, a relação da forma lógica com os elementos que a estrutura não pode ser externa, acidental. Deve estar na própria constituição dos elementos articulados. Aqui vemos a necessidade da emergência da distinção entre dizer e mostrar. A forma lógica pertence aos objetos e, por conseguinte aos nomes de maneira que eles sempre trazem seu

---

lugar sintático consigo. A distinção entre dizer e mostrar sustenta a distinção entre propriedades internas e externas que cobre a de conceitos formais de conceitos materiais. Assim, os contra-sensos deveriam ser evitados. Neste contexto, afirma Marion criticando Russell por uma espécie de petição de princípio que:

De fato, os “simples” de Russell são desprovidos de toda forma, portanto desprovidos de toda indicação quanto à sua possibilidade de combinação com outros simples para formar complexos, etc. Russell via-se, portanto, obrigado a fazer intervir a forma como uma entidade distinta, cujo papel metafísico seria, de certo modo, o de “colar” de modo apropriado os simples (...). O último capítulo da primeira parte da *Theory of Knowledge* contém um argumento revelador: ainda que confessando que seria difícil dizer o que é um conhecimento por familiaridade de formas abstratas tais como a forma  $xRy$  das relações binárias, Russell considera que um tal conhecimento por familiaridade deve a despeito de tudo ocorrer, pois ele é pressuposto em toda compreensão de enunciados tais como “Desdêmona ama Cássio” (p.41).

Nesta parte do livro Marion pretende ainda esclarecer a natureza e a relação entre figuração, proposições e fatos. Há tanto aqui quanto em outros autores o problema de não se observar a falta de distinção categorial entre mundo e linguagem no *Tractatus*. Muitas vezes perguntas não podem ser respondidas, porque revelam uma visão viciada de algum problema. Marion se pergunta qual deveria ser a estrutura que deveríamos privilegiar para entender a forma lógica, ou seja, qual estrutura impõe forma lógica à outra, a linguagem ou ao mundo? (p.44). Esta é uma falsa questão no *Tractatus*. Não há separação categorial entre o mundo e a linguagem. Proposições são fatos. Marion parece tentar evitar o problema propondo uma estrutura triádica composta de linguagem, mundo e pensamento. Entretanto, deveríamos lembrar que não há, fora do mundo, uma estrutura-linguagem sendo remetida ou o espelhando via um caminho lógico.

No *Tractatus*, não há fora do mundo e não há fora da linguagem, como não há fora do pensamento. Fora da lógica significaria fora da linguagem e fora do mundo, afinal proposições são fatos. Acredito que deveríamos pensar a ontologia do *Tractatus* em sua radicalidade, ou seja, sem partirmos de uma divisão *ad hoc* entre mundo e linguagem. Assim deveríamos procurar entender

como alguns fatos se tornam fatos linguísticos. Antes de ser uma ontologia diádica ou triádica como se pergunta Marion, acredito que temos no *Tractatus* uma e apenas uma ontologia, ou seja, se quisermos permanecer no vocabulário proposto, teríamos uma ontologia monádica. Isto justifica dentre outras coisas porque Wittgenstein optou por começar sua obra pela ontologia e como se explica os saltos, muitas vezes rápidos demais, entre “resultados” da ontologia para “resultados” da linguagem e vice versa, que deixam atônitos os leitores do *Tractatus*. Não porque haja um isomorfismo ou harmonia entre mundo e linguagem, mas porque na verdade só há fatos: Linguagem e mundo se colapsam. Desta forma, a discussão entre realismo e antirealismo perde seu sentido, por ser externa ao projeto tractariano. Além disso, o uso de pensamento de Marion é controverso. “Por enquanto, cumpre insistir no fato de que o que se mostra, mas não se pode dizer pode ser visto e deve ser “pensado”. Se pensamento é uma figuração lógica dos fatos, como o que só pode ser mostrado poderia ser pensado?” Acredito que a resposta seja dada pelo próprio Marion, neste mesmo livro, em uma crítica a um pensamento extra-linguístico na vertente de discussão de Malcolm e Hacker. Quando investiga a necessidade de uma intencionalidade no *Tractatus*, Marion afirma:

É verdade que a distinção entre o aspecto físico e o aspecto intencional está presente no *Tractatus*, sob a forma da distinção entre os dois elementos da proposição que são o sinal proposicional e o método de projeção. Mas é preciso guardar-se de ver ali mais do que isso: Wittgenstein não desenvolve uma concepção “substancial” do pensamento no *Tractatus*: ali, o pensamento é coextensivo à proposição dotada de sentido e não tem propriedades separadas. (p. 64).

Pensamento recobre proposição, que recobre figuração, que recobre o que pode ser dito. O pensamento desempenha papel apenas na distinção entre sinal e símbolo. O *Zeichen* (signo, sinal) marca o aspecto físico, som, marca ou tinta do discurso, enquanto o *Symbol* seria este com a relação projetiva, com um sentido, com condições de verdade. Neste contexto, é interessante a proposta de pensar o conceito de intencionalidade no *Tractatus* a partir da noção de pensar o sentido da proposição:

Uma vez que uma proposição é dotada de sentido na medida em que ela é a figuração de uma situação, “pensar o sentido” quer dizer então: tomar a proposição enquanto fato, isto é, sob seu aspecto físico de marcas ou de sons, e aplicá-lo como figuração, isto é, de fato (possível ou real) no mundo, um pouco como quando vemos que um desenho representa um fato diante de nossos olhos. O uso que faço de um sinal proposicional “p” como representação de uma situação mostra, portanto, o que eu compreendo por “p”: é o “uso significativo” (*sinnvollen Gebrauch*) (3.326). p. 48.

A distinção nesta passagem entre fato possível e fato real é certamente problemática. Fato real parece redundante e fato possível trivial. Todo fato é real e todo fato tem que ser de alguma forma possível, se não poderia ser efetivo. Além disso, dizer que uma figuração é um fato remetido a outro, é fazer figurações serem verdadeiras *a priori*. As figurações são por si fatos que podem ou não corresponder a um fato. Esta possibilidade de correspondência e de não correspondência efetiva é crucial para a assimetria entre formação de sentido e determinação de valor de verdade. Não podemos já na figuração saber se o que ela figura é um fato, ou seja, que é o caso no mundo.

Em outra parte, Marion destaca o significativo uso de vocabulário fenomenológico no *Tractatus*, nos *Notebooks* e no *Prototractatus*, já antecipando a fenomenologia da fase intermediária, fazendo menção à escola de Brentano e de Husserl. Por outro lado, mesmo que haja certa concepção operatória do aspecto intencional da linguagem, porque compreender seria operar sinais, usá-los como em um cálculo, temos que notar que a noção de operacionalidade é mantida na filosofia tractariana da matemática e da lógica justamente para, dentre outras coisas, afastar qualquer perigo de intervenção do sujeito empírico ou de algum resquício de psicologismo deste âmbito. Segundo Marion, Wittgenstein, sobretudo, em conversas com o Circulo de Viena, indica que:

a “intenção” não deve ser concebida como um processo mental qualquer, mas sim como uma operação sobre sinais. (...) Podemos nos perguntar se essa concepção “operatória” do aspecto “intencional” da linguagem, que guarda apenas o mínimo necessário de manipulação ou de combinatória dos sinais, está de fato no *Tractatus* ou se ela reflete uma nova posição, assumida após 1929. A meu ver, essas observações confirmam o antipsicologismo do *Tractatus* e esclarecem e completam as observações

sobre a noção de operação (p.52-3).

Segundo Marion, esta estaria no fundamento do que chama de “teoria de Wittgenstein”, remetendo o leitor ao seu livro de 1998.

Quanto ao central tema da análise da proposição, Marion articula o pensar o sentido da proposição com a demanda de análise do atomismo lógico: a necessidade da decomposição de um todo em suas partes. Como consequência desta interpretação, temos a postulação da substância, ou seja, a necessidade da distinção absoluta entre simples e compostos. Marion apresenta ainda as ressalvas que os simples tractarianos não podem ser as mônadas de Leibniz, porque exibem uma estrutura e nem a substância aristotélica, porque não são portadores de propriedades. Explica desta forma a falta de exemplo pela radicalidade destes elementos que representam limites lógicos: objetos simples são aqueles que não podem mais ser descritos, e nomes simples, são aqueles que não mais são compostos por descrições.

Aqui temos a medida do que Marion chama de “coloração kantiana” do *Tractatus*, ainda restrita segundo ele, quando se pensa em condições de possibilidade da análise em um horizonte de limitação da esfera legítima da ciência e da filosofia. Isto mostraria, por outro lado, que o mundo deveria ser determinado, porque o sentido da proposição deveria ser determinado. Neste contexto, Marion afirma que a análise completa e unívoca (3.25) desembocaria naturalmente na noção de proposições elementares independentes (5.13). Isto tem claramente a ver com a imagem de lógica inteiramente sintática e neutra incorporada nas tabelas de verdade (*cf.* Silva, 2012). É interessante notar que em um livro sobre lógica, como o *Tractatus*, a palavra semântica não apareça em nenhum momento. Isto é sinal suficiente da tentativa de redução da lógica a elementos sintáticos da articulação entre proposições, uma vez que o que está dentro das proposições elementares não desempenharia papel filosófico relevante. De fato, a primeira grande baixa do *Tractatus* parece no contexto da exclusão de cores. Se só há uma necessidade e impossibilidade (6.3751), a saber, a lógica, ou seja, tautologias e contradições no *Tractatus*, não conseguimos explicar como proposições que atribuem diferentes

---

cores a um mesmo ponto visual se excluem<sup>4</sup>. As proposições elementares se excluem e se implicam e devem ter índices numéricos para mapear esta arrumação lógica. Estes são os resultados da volta de Wittgenstein à filosofia, em 1929, como destaca Marion. Este afirma que Wittgenstein é mais consequente com a análise completa que Russell: “Wittgenstein opõem-se vigorosamente à ideia de que se possa nomear um completo, como o faz Russell, ou ainda à identificação, operada por Frege, entre o modo de significação da proposição e o do nome. (...) Wittgenstein não poderia, portanto aceitar que os objetos complexos pudessem ter nomes simples. Tudo que é um nome de objeto complexo pudessem ter nomes simples. Tudo que é um nome de objeto complexo deve poder ser analisado.” (p. 61)

Wittgenstein leva às últimas consequências a ideia de que nomes nomeiam simples, enquanto complexos deveriam ser descritos, e não nomeados. É curioso notar que Marion atribui esta exigência à problemática de elementos não-denotativos e não à bipolaridade ou ao problema do falso.

Em p.62, apresenta a bipolaridade como “o fato de que ela pode ser verdadeira ou falsa é uma propriedade essencial da proposição”. Entretanto, tautologias e contradicoes atendem a esta condição. É de se notar que Marion apresenta bipolaridade de maneira equivalente à bivalência clássica, o que enfraquece a primeira: “Uma proposição elementar só tem duas possibilidades de verdade” (p. 85). Ela só pode ter estes dois pólos! Na formulação de Marion, não fica clara a radicalidade da bipolaridade como critério de sentido. Falta na definição de Marion um elemento modal, em verdade uma dupla modalização, para poder operar de vez a distinção entre *sinnvoll* e *sinnlos*, negligenciada em seu livro: proposições devem poder ser verdadeiras e falsas, ou seja, devem apresentar os dois pólos. Isto mostra a radicalidade do atomismo de Wittgenstein: não podemos ter exemplos, mas temos que determinar o sentido, para que a proposição deva expressá-lo inteiramente.

A questão acerca de como simples deveriam ser, teria então

---

<sup>4</sup> Em Silva 2012 e 2011 se defende que este problema já pode ser inteiramente visto em sua riqueza de consequências adversas na própria ontologia tractariana.

que ser desenvolvida por pesquisa empírica. A exigência da distinção radical entre o lógico e o empírico e a independência e a neutralidade da lógica cobrem justamente a distinção entre aplicação da lógica e lógica que colapsa em sua volta à filosofia. Entretanto, quando lemos a passagem 2.2051 do *Tractatus* é difícil não ver ali a eminência da fenomenologia nos pontos do campo visual que domina a sua investigação em 1929. Para Marion os simples tractarianos seriam entidades menos teóricas que fenomenais no contexto da discussão Russeliana de *sense data*. Este fato seria marcante na emergência da linguagem do imediato contraposta ao conhecimento indireto de objetos reais como mesas ou cadeiras. Estes deveriam ser constituídos logicamente. Marion lista mais três razões internas para aproximar objetos do *Tractatus* dos objetos do conhecimento por familiaridade de Russell, quais sejam, i) a noção de *kennen* na ontologia tractariana abre a possibilidade de conhecimento de objetos como fenômenos e não como pontos materiais num sistema de coordenada; ii) objetos são logicamente e não temporalmente fixos, o que torna possível que a partir deles se pense em mundos imaginários ou possíveis (2.022); iii) a identificação do mundo com meu mundo operada em 5.62. Como aponta Marion em nota muito interessante da p. 70.

Ainda neste contexto, Marion apresenta a aparente inconsistência terminológica mostrada por Fogelin entre 2.04, 2.06 e 2.063 e o desafio de pensar a distinção entre *Sachverhalte* und *Tatsachen* com acentos modais ou de complexidade, embora sem citar a discussão interessante entre Edgar Marques e José Oscar Marques na revista carioca *O que nos faz pensar*. Ele admite uma diferença entre complexidade entre *Schaverhalte* e *Tatsachen*, mas reintroduz o elemento modal com *Sachlagen*.

Uma vez que Wittgenstein não quer recorrer aos complexos, (...) ele introduz novas entidades, de certa forma espremidas entre os complexos e os fatos (...)” (p.71). Marion afirma que *Sachlagen* “devem, portanto ser identificadas com a possibilidade da existência ou da não-existência dos estados de coisas, isto é, com a possibilidade de fatos positivos ou negativos. (Wittgenstein se aproxima, portanto em última instância dos “objetivos” de Meinong”. (p. 73). Esta aproximação com Meinong é defendida então explicitamente quando afirma que: “Na verdade, Wittgenstein situa-se claramente entre Russell e Meinong. (p.73)

---

É difícil compreender, contudo, o que significam expressões como “um fato falso” ou “um fato inexistente”. A proposição falsa tem sentido, embora não corresponda a nada na realidade. Entretanto, Wittgenstein não quer elaborar uma teoria do conhecimento ou uma teoria do juízo como relação múltipla ou a necessidade de conhecimento por *acquaintance*. Assim Marion apresenta a noção de espaço lógico de Wittgenstein. Esta interpretação pode ser completada pela interpretação da tabela de verdade como método estritamente sintático e combinatório de lidar com conectivos lógicos e suas condições de verdade. (cf. Silva, 2012). Marion deixa claro que a tabela de verdade é inovação técnica como decisão, apesar de já poder ser vista em Frege e em Post, mas não a vê como compondo o projeto de classificação exaustiva do sentido. A contingência é, pois, marca própria do sentido. Se tabela de verdade é método de decisão, é também método para determinação do sentido de proposições complexas quando separa, exaustiva e palpavelmente, proposições contingentes de proposições da lógica, ou seja, os casos extremos das tautologias e contradições.

Ao apresentar a lógica do *Tractatus*, Marion afirmar que as proposições da lógica são tautologias e não dizem nada e seria uma concepção das verdades lógicas universalmente adotadas (p. 87). Isto não é o caso para qualquer concepção platonista da lógica e forte demais até mesmo para Wittgenstein que a partir de 1929 observa que a lógica deveria ter sensibilidade *ad hoc* para sistemas distintos, ou seja, fora do contexto de tautologias do *Tractatus*.

A apresentação de Marion da teoria da probabilidade tractariana é excelente com o desenvolvimento de Waissman no sentido do abandono do princípio da indiferença e com menção a frequências métricas. Assim como a visão combinatória da lógica tractariana centrada na noção de operação. As relações internas engendrariam relações formais. Isto seria equivalente à operação pela qual um termo em uma série formal se segue do outro. Marion então afirma “relações internas são, portanto, equivalentes a operações” p.90. Esta interpretação parece ser conflitante com 5.21 que deixa claro que relações internas são prioritárias e operações são recursos notacionais para expressá-las melhor. Além disso,

quando define operação como ato pelo qual uma proposição é gerada ou engendrada a partir de outras, introduz elementos mentalistas ou psicologistas estranhos ao *Tractatus*.

A crítica da metafísica abordada por Marion se articula com o fio condutor de sua leitura a respeito dos limites do que pode ser dito com sentido, mas parece se restringir a elementos não-denotativos na análise, ou seja, em 6.53 e 5.4733. O discurso metafísico seria vazio de sentido por não conferir significado a algum sinal. Isto ficaria evidente na análise obrigatória. Esta teria a tarefa de revelar a essência, a lógica ou a forma lógica da linguagem escondida pelas línguas naturais (4.002). O metafísico não entenderia e não respeitaria a sintaxe lógica da linguagem. Entretanto a falha denotacional não é o único problema com a metafísica. Aqui esboço uma lista não-exaustiva de razões da falha do discurso que acredito não possam ser reduzidas à falha denotacional: A metafísica erige teses, onde só poderíamos exibí-las, ela tenta metalinguagem (ao dizer, por exemplo, que “a” é um nome), usa conceitos formais como conceitos empíricos (ex. afirma “Há objetos” como afirmaria que há cadeiras); demanda necessidade em uma descrição (homens são seres racionais); ela bota questões onde não poderíamos sequer perguntar (ceticismo), ela comete erros categoriais (*Das Gute ist weniger identisch als das Schöne*); ou usando ambiguidades e sinônimos ou misturando diferentes usos de palavras.

Ao final da leitura, ao comparamos a introdução de Marion à introdução de Luiz Henrique dos Santos publicada pela EdUSP em 1992 e de Edgar Marques, pela Editora Zahar em 2005, poder-se-ia dizer que aquele fica a um meio caminho de uma introdução com mais fôlego filosófica como a de Luiz Henrique, e do objetivo de atingir um público mais amplo como a de Edgar. Recomendo a introdução de Marion para alunos avançados ou para professores procurando problemas a serem discutidos em seminários sobre Filosofia da Linguagem, em geral, ou sobre o logicismo e o *Tractatus* em particular. Trata-se de livro para um público acadêmico e restrito e isto não é ruim. Marion apresenta problemas clássicos da literatura secundária, (Anscombe, Black, Stenius, Hintikka) e contemporâneos (Hacker e os resolutos americanos) além de leituras alternativas e avanços exegéticos de referência na discussão

da obra de juventude de Wittgenstein. Sempre tomando posição em cada polêmica.

### Referências

DOS SANTOS, Luiz Henrique. A Essência da Proposição e Essência do Mundo. In. *Tractatus Lógico-philosophicus*. São Paulo: EdUSP, 2001.

FOGELIN, R. Wittgenstein. 2. Ed. London: Routledge, 1987.

FREGE, Gottlob. *Logische Untersuchungen*. Editado e introduzido por Gunther Patzig. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1966

HERTZ, Heinrich. *Die Prinzipien der Mechanik*. Gesammelte Werke, Band III. Leipzig: Arthur Meiner, 1984.

JUNKER, Thomas. *Die Evolution des Menschen*. Munchen: Verlag Becker, 2006, p.54)

MARION, Mathieu. *Wittgenstein, Finitism, and the Foundations of Mathematics*. Clarendon Press, Oxford, 1998.

MARQUES, Edgar. “Sobre a Distinção entre *Tatsache* e *Sachverhalt* no *Tractatus Logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein”. O que nos faz pensar. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC. Rio Janeiro de 1990 – n.2.

\_\_\_\_\_. *Wittgenstein e o Tractatus*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed., 2005.

MARQUES, José Oscar. “A Ontologia do *Tractatus* e o Problema dos Sachverhalte Não-Subsistentes”. O que nos faz pensar. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, Novembro de 1991 – n.5.

SILVA, Marcos. *Muss Logik für sich selber sorgen? On the Color Exclusion Problem, the truth table as a notation, the Bildkonzeption and the Neutrality of Logic in the Collapse and Abandonment of the Tractatus*. Tese de doutoramento - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

\_\_\_\_\_. “Wittgenstein, Cores e Sistemas: aspectos lógico-notacionais do colapso do *Tractatus*”. *Revista Analytica*. Rio de Janeiro: 2011.

\_\_\_\_\_. “Sobre a fragmentação do espaço lógico”. A ser publicado na Revista Brasileira de Filosofia. São Paulo, 2013.