

v. 23, n. 42, Set.-Dez. 2016

Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

42





Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2016v23n42>

Princípios Natal, v. 23, n. 42, set.-dez. 2016

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Reitora

Ângela Maria Paiva Cruz

Vice-Reitor

José Daniel Diniz Melo

Pró-Reitor de Pós-Graduação

Rubens Maribondo do Nascimento

Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação

Fernanda Nervo Raffin

Diretora do CCHLA

Maria das Graças Soares Rodrigues

Vice-Diretor do CCHLA

Sebastião Faustino Pereira Filho

Chefe do Departamento de Filosofia

Cinara Maria Leite Nahra

Coordenador do PPGFil

Daniel Durante Pereira Alves

Vice-coordenador do PPGFil

Joel Thiago Klein

Editor Responsável

Dax Moraes (UFRN)

Editores de Seção

Daniel Durante (UFRN)

Eduardo Pellejero (UFRN)

Maria Cristina Longo C. Dias (UFRN)

Editores de Resenhas

Eduardo Pellejero (UFRN)

Glenn Walter Erickson (UFRN)

Maria Cristina Longo C. Dias (UFRN)

Conselho Editorial

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)

Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)

Dax Moraes (UFRN)

Eduardo Pellejero (UFRN)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)

Glenn Walter Erickson (UFRN)

Joel Thiago Klein (UFRN)

Maria Cristina Longo C. Dias (UFRN)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

Conselho Científico

André Leclerc (UFC)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN)

Colin B. Grant (University of Surrey, Reino Unido)

Daniel Vanderveken (Université du Québec, Canadá)

Elena Morais Garcia (UERJ)

Enrique Dussell (Universidad Autónoma Metropolitana, México)

Franklin Trein (UFRJ)

Gianni Vattimo (Università di Torino, Itália)

Gottfried Gabriel (Friedrich-Schiller-Universität, Alemanha)

Guido Imaguire (UFRJ)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Gustavo Caponi (UFSC)

Jaimir Conte (UFSC)
Jesús Vázquez Torres (UFPE)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
João José M. Vila-Chã (Pontificia Università Gregoriana, Itália)
José Maria Z. Calvo (Univ. Autónoma de Madrid, Espanha)
Juan Adolfo Bonaccini (*in memoriam*)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Marco Antonio Casanova (UERJ)
Marco Zingano (USP)
Maria Cecília M. de Carvalho (UFPI)
Maria da Paz Nunes de Medeiros (UFRN)
Maria das Graças Moraes Augusto (UFRJ)
Mario P. M. Caimi (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Mario T. R. Cobián (Univ. Mich. de S. Nicolás de Hidalgo, México)
Matthias Schirn (Universität München, Alemanha)
Nythamar Fernandes de Oliveira (PUCRS)
Roberto Machado (UFRJ)
Róbson Ramos dos Reis (UFSM)
Rodrigo Castro Orellana (Univ. Complutense de Madrid, Espanha)
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)
Željko Loparić (UNICAMP)

Editoração Eletrônica e Normalização

Dax Moraes

Revista Princípios:

Departamento de Filosofia
Campus Universitário, UFRN
CEP: 59078-970 – Natal – RN
E-mail: principios@cchla.ufrn.br
Home page: <http://www.periodicos.ufrn.br/principios>

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL
v. 23, n. 42, set.-dez. 2016, Natal (RN)
EDUFRN – Editora da UFRN, 2016.
Periodicidade: quadrimestral
1. Filosofia. – Periódicos
L-ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)



Princípios

Revista de Filosofia

v. 23, n. 42, set.-dez. 2016

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

SUMÁRIO

Artigos

- Pergunta Nietzsche: o que há de poético no discurso da Filosofia?
Fernanda Machado Bulhões (UFRN) 9
- O jovem Deleuze e a história da filosofia além dos dualismos cartesianos e das tríades hegelianas: *démarches* e sistemas
Guilherme Almeida Ribeiro (ISERJ) 31
- Ipseidade e alteridade na dimensão da linguagem e da intercorporeidade em Merleau-Ponty
Renato dos Santos (PUCPR; CAPES) 61
- Amor como um modo existencial de afinação
Acylene Cabral Ferreira (UFBA) 99
- A humanidade esquecida:
a ciência na esteira da “metafísica da modernidade”
João Cardoso de Castro (UFRJ; UNIFESO) 125
- Do contrassenso teórico aos perigos para a humanidade europeia:
a crítica de Husserl à naturalização da consciência
Carlos Diógenes Côrtes Tourinho (UFF) 151
- A relação entre moralidade e natureza humana sob uma perspectiva darwinista
Roger Valério de Vargas Rex (UnB) 175

A relação entre direito e moral em Habermas: a análise preliminar à <i>Faktizität und Geltung</i> <i>Alberto Paulo Neto</i> (USP)	209
Novos ecos de um <i>déficit</i> sociológico na teoria crítica <i>Bárbara Buril</i> (UFPE)	247
O trabalho entre o reconhecimento e a loucura: possíveis contribuições de Christophe Dejours para uma revisão da gramática moral dos conflitos sociais <i>Ricardo Rojas Fabres</i> (UFRGS; CNPq)	275

Resenha

TOWA, Marcien. <i>A ideia de uma filosofia negro-afriicana</i> . Trad. Roberto Jardim da Silva. (2015) <i>Luís Thiago Freire Dantas</i> (UFPR; CAPES)	299
---	-----

Artigos

**PERGUNTA NIETZSCHE:
O QUE HÁ DE POÉTICO NO DISCURSO DA FILOSOFIA?**

**[NIETZSCHE ASKS:
WHAT'S POETIC IN THE DISCOURSE OF PHILOSOPHY?]**

Fernanda Machado Bulhões

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2016v23n42ID9478>

Natal, v. 23, n. 42
Set.-Dez. 2016, p. 9-29

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: A Filosofia é um tipo de saber exclusivamente discursivo. Seguindo rigidamente as regras da Lógica, os argumentos e teorias vão se constituindo a partir de conceitos abstratos. Porém, afirma Nietzsche, os conceitos surgem de imagens e estas de impressões sensíveis. Por isso devemos perguntar: o que há de poético no pensar-escrever filosófico? “O que é arte na filosofia”? Devemos também voltar aos filósofos da época trágica dos gregos e aprender com eles o valor estético da Filosofia.

Palavras-chave: Linguagem; Imaginação; Arte; Conceito.

Abstract: Philosophy is a kind of exclusively discursive knowledge. Following boldly the rules of Logic, the arguments and theories are building from abstract concepts. Nietzsche claims that the concepts arise by images and these images are from sensitive impressions. So, we may ask: what of poetic there is in philosophical thinking-writing processes? “What is art in philosophy”? We may go back to the Greek tragic period philosophers and learn from them these aesthetic values in Philosophy.

Keywords: Language; Imagination; Art; Concept.

*Qual a relação entre o gênio filosófico e a arte?
[...] Devemos perguntar: o que é arte na filosofia?
(Nietzsche, 2001a, p. 13)*

Desde seu princípio na Grécia Arcaica, a Filosofia é uma atividade racional. Quer dizer, é uma forma de pensar a realidade através de conceitos e relações lógicas, de nexos causais: se isso, então aquilo. O filósofo quer conhecer a Natureza (*phýsis*) racionalmente, sem recorrer a forças sobrenaturais e a explicações fantasiosas. Ele surge contestando o pensamento mítico, não apenas se contrapõe à religião homérica, mas ao próprio modo de pensar mágico-religioso¹. Movido pelo impulso racional de conhecimento, o filósofo do período arcaico pretende explicar o inexplicável, iluminar o obscuro. A luz, a claridade, é uma das suas características essenciais, mas, como veremos, não é a única, ela convive com o lusco-fusco de suas intuições e o colorido das metáforas poéticas.

Nietzsche reconhece o valor do traço científico da filosofia e elogia o inovador, o primeiro filósofo grego, Tales de Mileto, que, como astrônomo e matemático, recusando as narrativas míticas, viu a Natureza (*phýsis*) simplesmente como elementos naturais (água, terra, fogo, ar) e não mais como uma emanção, uma máscara dos deuses. Seu mérito é enorme: inventou a linguagem racional da Filosofia com sua célebre frase: “a água é o princípio de todas as coisas”. Mostra-nos Nietzsche, a filosofia tem um parentesco com a ciência, “não há filosofia separada da ciência: naquela como nesta, pensa-se da mesma maneira” (Nietzsche, 2001a, p. 20); “a filosofia grega arcaica, contra o mito e pela ciência” (Nietzsche, 2001b, p. 57); a filosofia vai “do mito às leis da natureza, da religião à ciência” (Nietzsche, 1994, p. 278). Em vez de contar histórias sobre os deuses, os heróis e suas ações extraordinárias, o pensamento filosófico se interessa e se surpreende diante do que é mais comum e cotidiano: “tornado livre, o

¹ Cf. Detienne, 1988.

intelecto põe seu olhar sobre as coisas e, agora, pela primeira vez, o cotidiano lhe aparece *digno de interesse, problemático*” (Nietzsche, 1994, p. 85).

Ao mesmo tempo em que o filósofo arcaico se depara com a realidade mais cotidiana (o devir²), ele a ultrapassa. Utilizando o pensamento lógico-abstrato, ele reflete sobre o que suas sensações físicas lhe mostram e vai além do sensível e particular. Livre dos mitos e dos deuses, seu pensamento abrange a Natureza em sua e Unidade. O filósofo escapa da “roda do tempo”³, sai do aqui e agora e cria uma teoria sobre o Cosmo. Como dizia Schopenhauer, “a filosofia é uma soma de juízos bastante universais, cujo fundamento de conhecimento é imediatamente o mundo no seu conjunto, sem nada excluir” (Schopenhauer, 2005, p. 137).

Nietzsche considera que os pré-socráticos, também por ele chamados de “filósofos arcaicos”, têm uma força e um brilho especial. São os frutos da primeira safra, nascidos de um solo mais fértil. Os filósofos da Natureza – em destaque: Tales, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Pitágoras, Anaxágoras, Empédocles e Demócrito – constituem uma “república de gênios”. Todos são admirados e apresentados como homens excepcionais, que inauguraram formas absolutamente inéditas de ver o mundo.

Mas todo vigor do período arcaico da filosofia grega, VI e V a.C., não perdura por muito tempo. Termina na virada do século V para o IV a.C., quando Sócrates, movido por um impulso lógico

² Mas, para o filósofo grego arcaico, o que é a realidade em seu estado mais comum e cotidiano? Responde Nietzsche: “O fenômeno mais cotidiano é o devir; com ele começa a Filosofia na Jônia. Surpreso diante da Natureza, o filósofo constata que tudo está em devir, está num processo constante de vir-a-ser, de transformação, de mutação” (Nietzsche, 1994, p. 86). Trato sobre as questões vinculadas ao devir no artigo “Nietzsche e o nascimento da filosofia grega” (Bulhões, 2013b).

³ “Pois a maneira de consideração filosófica consiste no desprezo pelo presente e pelo instantâneo. Ele (o filósofo) tem a verdade; é possível que a roda do tempo role para onde quiser, ela nunca poderá escapar da verdade” (Nietzsche, 1996, p. 25).

“desenfreado”, com suas exigências argumentativas, suas facadas silogísticas, rompe com seus predecessores. Chamamos a atenção de que Nietzsche escolhe Sócrates como o grande símbolo⁴ da expansão de um novo e “duvidoso Iluminismo” (Nietzsche, 1992, p. 84), expansão que de fato acontecia e que provocou o fim da época trágica e o início de uma nova era, uma nova cultura fundada na razão. Aliás, segundo Nietzsche, uma excessiva e tirana razão.

Apropriando-se de Sócrates, Nietzsche cria o conceito de “socratismo”, que aponta para um fenômeno histórico que ocorria naquele período: o enorme desenvolvimento da racionalidade lógica que, para o pensador alemão, era excessivo, já que postulava a superioridade da razão sobre os demais impulsos. Com a instauração da tirania da razão na Filosofia, desapareceu a figura intuitiva do antigo filósofo e surgiu o novo modelo movido pela “inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser” (Nietzsche, 1992, p. 93). Desde então, a filosofia passa a ser dominada pela ilusão metafísica de que a razão, com seus conceitos e combinações lógicas, é o único caminho para a verdade. Segundo Nietzsche: “É uma fase derradeira, pouco elevada” (Nietzsche, 2001a, p. 6).

Mas foi essa fase “pouco elevada” da cultura helênica que predominou em nosso mundo ocidental-socrático-otimista. Desde então, a razão se impõe como a única a dar legitimidade ao discurso filosófico e a qualquer tipo de conhecimento que tenha a pretensão de ser científico. O iluminismo socrático pode ter sido duvidoso, porém foi vitorioso.

Linguagem: das imagens aos conceitos

Sem a capacidade racional de produzir conceitos abstratos não existiria a Filosofia. Porém, Nietzsche afirma, todo conceito surge a partir de imagens, metáforas, estas, por sua vez, são derivadas de

⁴ Cf. Bulhões, 2013a.

atividades neurológicas, físicas, químicas. A formação da linguagem se realiza a partir da relação entre três esferas: (1) das intuições (*die Intuition, die Anschauungen*), atividades corporais, os “estímulos nervosos” inconscientes que constituem a matéria-prima da linguagem e do pensamento; (2) da imaginação (*Phantasie*) e seu poder de criar e associar imagens; (3) da razão e sua capacidade de abstrair e formar conceitos e relações lógicas. Nos fragmentos e ensaios póstumos de 1872 a 1875, o filólogo-filósofo aponta para as superposições e interrelações entre essas esferas.

Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora. E a cada vez completa mudança de esfera, passagem para uma esfera inteiramente outra e nova (Nietzsche, 1983, p. 47).

Identificar o semelhante com o semelhante, descobrir qualquer semelhança entre uma coisa e outra, é o processo original (Nietzsche, 2001a, p. 47).

A imaginação consiste em ver rapidamente as semelhanças. A seguir a reflexão avalia conceito por conceito. A semelhança deve ser substituída pela causalidade (Nietzsche, 2001a, p. 19).

Há muito mais sequências de imagens no cérebro que as que são utilizadas para pensar: o intelecto escolhe rapidamente as imagens semelhantes, a imagem escolhida produz de novo uma profusão de imagens: mas depressa o intelecto escolhe de novo uma imagem entre estas e assim ininterruptamente (Nietzsche, 2001a, p. 21).

Sensação, movimentos reflexos, muito frequentes e seguindo-se com rapidez de relâmpago, animam-se progressivamente, produzindo a operação de raciocínio (Nietzsche, 2001a, p. 33).

O que esses escritos nos dizem é que o corpo está em primeiro lugar, a racionalidade dele deriva (ideia fundamental em todo o trajeto da filosofia de Nietzsche). Todas as imagens e conceitos surgem das intuições sensíveis, “as *formas* do intelecto nasceram da matéria, muito gradualmente” (Nietzsche, 2001a, p. 36). Todo

pensamento consciente surge do pensamento inconsciente: “O pensamento consciente nada mais é do que uma escolha entre as representações. Há um longo caminho até à abstração” (Nietzsche, 2001a, p. 21). E nesse longo caminho, escolhemos algumas imagens e outras deixamos, e, assim, nosso pensamento vai seguindo seu percurso rapidamente, conectando e desconectando imagens-ideias – que podem ou não se transformar em conceitos. Na realidade, não temos o controle pleno sobre esse movimento ininterrupto do pensar⁵: “Os raciocínios inconscientes provocam a minha reflexão” (Nietzsche, 2001a, p. 38); “Todo pensamento nos vem à superfície como arbitrário, como por nosso gosto: nós não observamos a atividade infinita” (Nietzsche, 2001a, p. 21). O movimento da razão é de reflexão, refletindo, vai construindo conceitos e abstrações que “jorram de cima como um chuvaireiro”⁶.

Vale esclarecer que Nietzsche segue em alguns aspectos a compreensão de Schopenhauer sobre a faculdade da razão: (1) a razão não existe por si mesma, é uma “reflexão”⁷; (2) a razão só faz sentido para o homem que a criou. A razão e a linguagem – que é o primeiro produto e instrumento da razão – é uma espécie de telégrafo que funciona a partir de um código inventado e só decifrado pelo próprio homem: “A fala, como objeto da experiência externa, não é outra coisa senão um telégrafo bastante aperfeiçoado que

⁵ Nesse aspecto, Nietzsche antecipa Freud chamando-nos a atenção de que nossa consciência é influenciada e atravessada por nossas impressões inconscientes.

⁶ “[O filósofo] [a]mplia-se num macrocosmo e distancia a observação que reflete – do mesmo modo que o ator ou o poeta dramático, que se transforma e, contudo, permanece consciente de que se projeta no exterior. O pensamento dialético jorra de cima, como um chuvaireiro” (Nietzsche, 2001, p. 18).

⁷ Segundo Schopenhauer (2005, p. 82) “muito apropriadamente e com precisão infalível”, a razão foi denominada reflexão “pois, de fato, é uma aparência refletida, algo derivado do conhecimento intuitivo”; “o mundo inteiro da reflexão repousa e se enraíza no mundo intuitivo” (*id.*, *ibid.*, p. 117), “os conceitos só existem depois das representações intuitivas” (*id.*, *ibid.*, p. 99).

comunica sinais arbitrários com grande rapidez e nuances sutis” (Schopenhauer, 2005, p. 86).

Nietzsche afirma que não existe uma correspondência entre as palavras e as coisas: “As palavras são apenas símbolos das relações das coisas entre si e conosco, elas não fundam, em parte alguma, a verdade absoluta” (Nietzsche, 1985, p. 151). O conceito de folha, por exemplo, se forma quando as características individuais são deixadas de lado e selecionadas apenas as que são comuns a todas. O que é inteiramente singular é desconsiderado. Nietzsche aponta que todo conceito nasce dessa desconsideração, nasce do arbitrário abandono do que é individual e único. Ora, deduz o então jovem pensador, se o conceito nasce da identificação do não idêntico, ele nasce de um procedimento totalmente ilógico. Quer dizer, os conceitos são constituídos de modo arbitrário, puramente convencional, são invenções humanas, não correspondem a nada nesse mundo.

Aprofundando-nos ainda mais nas reflexões de Nietzsche, vemos que ele diferencia dois modos de pensar: por imagens ou por conceitos, imaginando ou raciocinando. Imaginar é ver semelhanças entre as imagens, como fazem os poetas. Raciocinar é ver relações da causalidade lógica entre os conceitos, como fazem os cientistas. Imaginar e raciocinar são formas distintas de pensar, porém não há uma diferença radical entre elas, já que todo pensamento nasce das imagens, “ao conceito corresponde primeiro a imagem, as imagens são pensamentos originais” (Nietzsche, 2001a, p. 16). A imaginação, diz Nietzsche, é um “poder estranho e ilógico” (*fremde, unlogische Macht*) capaz de duas atividades: a de criar e a de associar imagens (*Bildern*): “existe uma dupla força artística: a que gera as imagens e a que as escolhe” (Nietzsche, 2001a, p. 21). Imaginar é tornar visível, é fazer aparecer, é estabelecer contornos, e é também relacionar, associar, multiplicar imagens, criando ininterruptamente novas configurações. O que significa dizer que a imaginação tem um papel fundamental na formação da linguagem e do pensamento.

Por mais que a tirana razão socrática queira eliminar a imaginação, não consegue, pois há algo de artístico no pensamento – científico, poético, religioso, filosófico etc.: “o pensamento contém grandezas artísticas” (Nietzsche, 2001a, p. 17); “há algo de artista nesta produção de formas por meio das quais alguma coisa entra na memória” (Nietzsche, 2001a, p. 30). O homem é, antes de tudo, um ser imaginativo, criativo. O impulso de formar imagens é o “impulso fundamental do homem que não se pode deixar de levar em conta nem por um instante, porque com isso o homem mesmo não seria levado em conta” (Nietzsche, 1983, p. 50).

Nietzsche nos alerta: a linguagem não é o lugar onde se encontram as verdades do mundo, a linguagem é o lugar onde se encontram as imagens, os reflexos, do mundo. As palavras não são as coisas, mas os homens confundem as palavras com as coisas⁸: “o conceito ‘lápiz’ é confundido com a coisa ‘lápiz’” (Nietzsche, 2001a, p. 51). Isso ocorre diariamente porque nós acreditamos que as coisas são tal como as designamos. Na contramão desse esquecimento milenar, Nietzsche vem apontar para o caráter criativo e arbitrário da linguagem e do conhecimento: “Dividimos as coisas por gêneros, designamos a árvore como feminina, o vegetal como masculino, que transposições arbitrárias! [...] que preferências unilaterais, ora por esta, ora por aquela propriedade” (Nietzsche, 1983, p. 47). Ou seja, todo conhecimento é um tipo de nomeação: “Todo explicar e todo conhecer não é propriamente mais que um denominar” (Nietzsche, 2001a, p. 46). Temos a tendência a crer que as palavras dizem o que são as coisas em si mesmas, indepen-

⁸ Michel Foucault afirma que a sua obra *As palavras e as coisas* nasceu de seu riso – diz ele em seu prefácio – quando leu uma citação feita pelo poeta Jorge Luis Borges de uma “uma certa enciclopédia chinesa” em que aparece a seguinte classificação dos animais: a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel de pelo de camelo, l) que acabam de quebrar a bilha, m) que de longe parecem moscas (Cf. Foucault, 1999).

dentes da relação que têm conosco. Pura ilusão! Acreditamos nas palavras porque esquecemos de que somos nós que as inventamos.

Mas, por que esquecemos? Eis uma pergunta importante: por que esquecemos de que somos nós os inventores da linguagem e do conhecimento e do mundo a nossa volta? Porque o esquecimento traz uma sensação de tranquilidade e segurança. Dar nome às coisas é o modo humano de tornar a imprevisível e escorregadia realidade num mundo regular e conhecido, onde tudo está (aparentemente) dominado. “Nossa única maneira de nos tornarmos senhores da multiplicidade é estabelecendo categorias” (Nietzsche, 2001a, p. 46). Estamos tão habituados a acreditar na linguagem que esquecemos de que a nossa dita realidade objetiva é uma construção feita à nossa imagem e semelhança. O homem vive esquecido porque assim vive com menos espanto diante do desconhecido.

A rigor, todo conhecimento é uma construção criativa a partir da ilógica imaginação. Mas não podemos deixar de constatar que a ciência, embora não produza verdades objetivas e neutras, produz objetos úteis e eficazes. Nosso esplendoroso mundo tecnológico mostra o quanto somos magníficos em nosso poder de construção. O sofisticado funcionamento dos nossos equipamentos ultramodernos demonstra que temos uma enorme capacidade de criar, de interferir e, até certo ponto, de recriar a natureza. Nesse sentido, a ciência é uma grande e maravilhosa – pode ser, inclusive, perigosa e desastrosa – obra de arte.

Usando seu pensamento, tanto a imaginação quanto a razão, o homem, espantosamente, cria de si mesmo - como a aranha tira de si mesma a sua teia – metáforas, metonímias, palavras, conceitos, teorias, redes de pensamento, teias de significados. Cria “uma construção como que de fios de aranha, tão tênue a ponto de ser carregada pelas ondas, tão firme a ponto de não ser despedaçada pelo sopro de cada vento” (Nietzsche, 1983, p. 49). Não há dúvida de que o poder do homem de construir coisas é imenso, porém não significa que ele tem o poder de conhecer a verdade. Uma coisa é a

capacidade de criar teorias, outra é supor que essas sejam verdades absolutas. Uma coisa é usar a razão lógica, outra é usá-la de modo excessivo, exacerbado. Esse é o ponto.

O que Nietzsche vem denunciar é que o homem, demasiadamente humano, é pretensioso, vaidoso, e coloca-se acima de todos os animais e seres do universo porque considera-se o único ser racional. De fato, como suas garras são fracas, sua visão é curta, seu olfato é reduzido, sua habilidade lógica foi altamente desenvolvida. Sua inteligência foi utilizada com maestria para manter-se vivo na terra. O que ele precisa (urgentemente) é lembrar-se de que ele próprio é animal e que todo seu conhecimento, sua ciência, sua tecnologia, não são produtos do encontro com a verdade última de todas as coisas. Sobretudo os filósofos devem lembrar-se de que suas teorias são, apenas, invenções.

A poesia, serve da filosofia, a partir do “divino Platão”

“A vida é digna de ser vivida, diz a arte; o mundo é digno de ser conhecido, diz a ciência” (Nietzsche, 1994, p. 279).

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche nos apresenta Platão como um pensador e poeta que em sua juventude escrevia poesias até ser absolutamente seduzido pelo herói dialético, Sócrates, que o fez rasgar seus poemas. Em vez de poeta trágico, Platão tornou-se o fiel escudeiro do socratismo e seus valores e ideais racionalistas. Mas, como Platão não podia deixar de ser poeta, ele criou um novo estilo literário que é simultaneamente filosofia e arte. De acordo com a interpretação de Nietzsche, o diálogo platônico, que seria uma forma literária precursora do romance, é um novo gênero poético “nascido da mistura de todos os estilos e formas precedentes, paira no meio, entre narrativa, lírica e drama, entre prosa e poesia” (Nietzsche, 1992, p. 88).

Para Nietzsche, Platão foi o primeiro filósofo escritor misto (Sócrates, o último puro) que rompeu com a unidade de estilo que até então predominava. Criou uma nova arte na qual a poesia está submetida à filosofia, “a poesia vive com a filosofia dialética em

uma relação hierárquica” (Nietzsche, 1992, p. 89). O que significa dizer que a arte é dominada pela razão, o traço pensador de Platão se sobrepôs ao poético e, assim, sob a pressão do timoneiro Sócrates, a poesia torna-se escrava da filosofia, “o pensamento filosófico ultrapassa a arte e a constringe a agarrar-se ao tronco da dialética” (Nietzsche, 1992, p. 89).

Mas, embora defendesse a superioridade da razão (“alma racional”) em relação aos demais impulsos (“alma irascível” e “alma apetitiva”), Platão reconhecia a importância da *mania*, delírio, loucura divina. Em seu belo diálogo *Fedro*, tece elogios ao poeta inspirado pelas Musas e ressalta que o delírio é condição necessária da boa poesia, diz ele: “quem se apresenta às portas da poesia sem estar atacado do delírio das Musas, [...] revela-se, só por isso, de natureza espúria, vindo a eclipsar-se sua poesia” (Platão, 1980, 245 a). Nessa passagem, Platão elogia a loucura divina e a reconhece como superior ao estado de consciência: “os maiores bens nos vêm do delírio, que é, sem a menor dúvida, uma dádiva dos deuses. A profetisa de Delfos e as sacerdotisas de Dodona, em seus delírios prestaram inestimáveis serviços a Hélade, [...] ao passo que em perfeito juízo pouco fizeram, ou mesmo nada”. Ou seja, a poesia é apresentada como um dos tipos de *mania* que existiam, além da adivinhação, da iniciação nos Mistérios e do amor. Em um estado de delírio, o homem perde o domínio de si e ganha um saber inspirado por um deus – o poeta, pelas Musas, o vidente, por Apolo, o místico, por Dioniso, o filósofo, por Eros e Afrodite.

Mas, apesar de aqui Platão valorizar mais o saber nascido de um estado inconsciente do que o conquistado através da razão humana, Nietzsche considera seus elogios, ao poder magnífico da inspiração poética, pura ironia:

Também o divino Platão fala, quase sempre com ironia, da faculdade criadora do poeta, na medida em que ela não é discernimento [*Einschit*] consciente e a equipara à aptidão do adivinho e do intérprete de sonhos;

posto que o poeta não é capaz de poetar enquanto não ficar inconsciente e nenhuma inteligência residir mais nele. (Nietzsche, 1992, p. 83)

Conforme o método de ascese proposto por Platão, a imaginação poética não produz conhecimento verdadeiro. A faculdade da imaginação (*phantasia*) faz parte do processo de conhecimento, porém é um estado preliminar, corresponde à opinião que pode ser verdadeira ou falsa. Através da imaginação, o filósofo não chega à essência das coisas, não ultrapassa a esfera da aparência, do sensível. Platão considera que a realidade percebida pelos sentidos não é a verdadeira realidade, o sensível é cópia, é imagem da verdadeira essência que é a Ideia. Daí a sua forte suspeita em relação à arte e, por consequência, à poesia, pois a arte seria uma criação, imitação (*mímeses*) a partir do sensível que, por sua vez, é cópia da realidade verdadeira. Ou seja, a arte seria cópia da cópia, imagem da imagem, puro simulacro.

Além de não ser ciência, a poesia pode ser prejudicial em termos morais. Pode desviar o bom homem do caminho correto na medida em que, por intensificar os sentimentos e as emoções, pode facilmente confundir-lo. Por isso, na cidade utópica de Platão, a poesia precisa ser supervisionada e subordinada às diretrizes do rei filósofo que estabelece uma moral, uma tábua de valores, segundo a qual a razão é condição de virtude e a virtude é condição da felicidade. Quer dizer, só quem vive de acordo com os preceitos lógicos, racionais, pode ser sábio e, por consequência, feliz.

Em contraposição a Platão, Nietzsche considera que o raciocínio logicamente encadeado não leva nem à verdade nem à felicidade assim como a poesia não leva à infelicidade nem induz a um desvio moral. A poesia é apenas um modo livre de pensar por imagens, que vai saltando de possibilidade em possibilidade. Enquanto Platão tem restrições à poesia e desconfia do poder da imaginação, Nietzsche coloca restrições à ciência e desconfia do poder da razão.

Nietzsche vê Platão em continuidade com o socratismo do mesmo modo que se vê em continuidade com os pré-socráticos. A relação entre Nietzsche e Platão é um tema fascinante e amplo que merece ser aprofundado num momento oportuno. Por ora, deixamos uma observação como um alerta: as críticas de Nietzsche são direcionadas à doutrina platônica e não aos escritos do genial pensador e poeta, o “divino Platão”, cujos diálogos ensinam, segundo o próprio Nietzsche, como escrever um ótimo texto de filosofia. Numa tentativa de ser útil àqueles que querem ir além da erudição acadêmica, “que merecem ser iniciados oportunamente e seriamente no estudo da filosofia”, Nietzsche lhes dá um conselho: “leiam Platão!”, porque antes de tudo é necessário “desaprender todas as espécies de pequenas mentiras, tornando-se simples e naturais”, “é preciso aconselhar, com boas razões, que não se submetam às diretivas de alguns acadêmicos, filósofos profissionais, mas que leiam Platão” (Nietzsche, 2001a, p. 53).

A filosofia “é uma forma de poesia”

Diz Nietzsche: “O filósofo esforça-se para estabelecer, em lugar do pensamento em imagens, um pensamento por conceitos” (Nietzsche, 2001a, p. 38). Desde o socratismo e o platonismo, o pensamento por imagens é depreciado na filosofia. Propagou-se a ideia de que a imaginação atrapalha o desenvolvimento do raciocínio filosófico na medida em que não é capaz de formular o conceito, que aponta para o universal e inteligível, pois ela se restringe ao que é singular e sensível. Com o objetivo de atingir a essência das coisas, o filósofo se esforça em construir uma linguagem puramente abstrata, limpa, sem a “poeira”, a “sujeira” do real.

Ora, diria Nietzsche, todo esse empenho na higienização do discurso filosófico é inútil. A filosofia, e todo pensamento racional-científico, é uma extensão da imaginação. Nesse sentido, “[h]á uma grande dificuldade para saber se a filosofia é uma arte ou uma ciência” (Nietzsche, 2001a, p. 40). Por isso, diz ele: “devemos perguntar: o que é arte na filosofia?” (Nietzsche, 2001a, p. 13).

Nietzsche faz a si essa pergunta e sua resposta é: a filosofia “é arte em seus fins e em sua produção. [...] É uma forma de poesia” (Nietzsche, 2001a, p. 15).

Entendemos que ao dizer “a filosofia é arte em sua produção” o que está sendo dito é que a imaginação é o principal impulso que produz o amplo e vasto movimento do pensar, que vai das primeiras imagens aos conceitos mais abstratos, como o Ser, vai da imagem única e singular às “mais desbotadas e pálidas generalidades, às caixas vazias das mais indeterminadas palavras” (Nietzsche, 1985, p. 150)⁹. A imaginação, uma potência artística, poética, é a força artística fundamental do pensamento, é o impulso que vai criando, conectando e desconectando imagens e palavras. Ela é versátil, flexível, ágil e bem mais rápida do que a rígida razão que, metodicamente, controladamente, prudentemente, pesa as coisas, calcula, mede, define, cataloga.

A filosofia poética da época trágica

De acordo com a interpretação de Nietzsche, no período arcaico grego, a Filosofia era feita de inspiração e não de erudição. Ainda não existia o puro pensamento abstrato como ainda não existia o homem puramente teórico. O primeiro filósofo não era homem de muitas palavras menos ainda de discursos. Ele é extremamente solitário na vida e no exercício filosófico. Sozinho, escreve suas ideias, impressões e intuições. Sua escrita, seja em verso ou em prosa, é poética. Cada um dos sistemas filosóficos tem a sua própria lógica, porém todos os escritos “Sobre a natureza” ou *Da*

⁹ Imerso “no banho frio de suas terríveis abstrações”, Parmênides seguia apenas a linha lógica do seu pensar, desprezava os sentidos, pois estes forneciam apenas ilusões, pura aparência. Ele só dava crédito ao seu pensamento abstrato que lhe dizia: o ser é, o não-ser não é. Antecipando Platão, segundo Parmênides, é preciso ir além das sensações para alcançar a verdade, pois “a verdade apenas pode habitar nas mais desbotadas e pálidas generalidades, nas caixas vazias das mais indeterminadas palavras” (*loc. cit.*).

natureza – peri phýseos – são formulados numa linguagem poética, entusiasmada.

Os filósofos arcaicos inovaram na forma de olhar o mundo e também na forma de falar sobre o mundo. São os primeiros que se expressaram pela escrita e não mais oralmente. Podemos dizer que na Grécia a escrita (o alfabeto grego) praticamente nasceu e se desenvolveu junto da filosofia. Os filósofos surgiram em contraposição aos antigos poetas que se expressavam através da palavra viva, falada. Como nos esclarece Jaa Torrano:

Durante milênios, anteriores à adoção e difusão da escrita, a poesia oral foi o centro e o eixo da vida espiritual dos povos, da gente que – reunida em torno do poeta numa cerimônia ao mesmo tempo religiosa, festiva e mágica – a ouvia. Então, a palavra tinha o poder de tornar presentes os fatos passados e os fatos futuros, de restaurar e renovar a vida (Torrano, 1984, p. 19)

Os filósofos arcaicos romperam com a tradição oral da poesia, no entanto assumiram, de certo modo, a função que antes era a do poeta: revelar o que é o mundo. Alguns escreveram suas teorias em prosa justamente para acentuar o contraste com os antigos poetas, outros escreveram em versos para salientar o parentesco com eles. Os filósofos arcaicos olharam o mundo como cientistas, mas todos sentiam a Natureza com alma de poeta. E, por isso, como os antigos poetas escolhidos pelas Musas, consideravam-se seres excepcionais que possuíam o poder de “restaurar e renovar a vida”.

Mas, se os escritos são metáforas por que produzir um texto se este é uma transposição metafórica absolutamente arbitrária e inadequada? Qual é a finalidade das palavras escritas? Para que serve então a filosofia? Nietzsche, com seu estilo dramático, imagina o momento em que o filósofo arcaico poderia entrar em conflito consigo próprio: “Conflito do filósofo: seu instinto universal constrange-o a um pensamento medíocre, o imenso *páthos* da verdade, produzido pela amplitude do seu ponto de vista, cons-

trange-o à *comunicação* e esta, por sua vez, à *lógica*” (Nietzsche, 2001a, p. 25).

Como ele pode solucionar esse conflito interno?

O filósofo arcaico soluciona definitivamente esse dilema dando a seguinte e última resposta a si mesmo: o valor e a finalidade do meu texto filosófico não é científico, também não é religioso, é, sim, estético! Mesmo que a minha verdade seja indemonstrável, minhas palavras e teses servem para dar beleza e magnitude à vida. Levado pelas forças da arte, o filósofo escreve e comunica a sua verdade incomunicável, sua meta é propagar, mesmo que de forma difusa, a luz que, um dia, vislumbrou, a música que, um dia, escutou.

Segundo Nietzsche, o filósofo arcaico sabe que suas palavras não dizem a sua verdade intuída, pois esta é indissociável de uma experiência subjetiva carregada de sentimentos e pressentimentos. Em contraposição ao filósofo socrático-platônico cujo raciocínio se constrói a partir de rígidas combinações lógicas, o filósofo arcaico pensa de modo livre, leve e solto. Pensa levado pelas asas da imaginação. São elas que movem seu pensamento rapidamente, fazendo-o saltar de possibilidade em possibilidade, expandindo seus horizontes. Não tem medo de saltos arriscados. Nele, a imaginação não está subordinada à razão. Seu pensamento tem lógica, mas não está por ela aprisionado. Tem liberdade plena de movimento. Sua fala-escrita é apenas uma versão metafórica da sua verdade intuída. Por isso ele não pretende e nem precisa convencer os outros da sua verdade. Por isso, em vez de discursar como um sofista ou argumentar como o dialético Sócrates, ele se expressa com poucas palavras, de modo conciso e poético.

Enquanto o filósofo socrático tem seu prazer em caminhar cuidadosamente sobre parâmetros (supostamente) sólidos e dominar suas súbitas impressões, ideias e sentimentos através das rédeas da lógica racional, o filósofo arcaico se entrega a voos perigosos e, do alto, lança sua teoria. “É magnífico que os antigos filósofos tenham podido viver tão livres, sem tornar-se por isto nem loucos nem vir-

tuoses. A liberdade do indivíduo era imensamente grande” (Nietzsche, 2001c, p. 90).

Compreendemos que a admiração de Nietzsche pelos filósofos da época trágica dos gregos se deve ao fato de que estes têm a plena consciência de que suas teorias filosóficas são expressões metafóricas das suas verdades intuídas. Eles ensinam que a Filosofia é uma forma de poesia produzida tanto pela imaginação como pela razão. A Filosofia é imagem-conceito. Não há como provar logicamente as verdades que surgiram de um *páthos*. Nietzsche valoriza a filosofia arcaica porque ela se assume como forma de poesia, seu valor é eminentemente estético: “O filosofar ainda continua presente como *obra de arte*, mesmo quando não pode ser demonstrado como construção filosófica. [...] Em outras palavras, o que decide não é o puro *instinto de conhecimento*, mas o *instinto estético*” (Nietzsche, 2001a, p. 20). “São a beleza e a magnitude de uma construção do mundo (aliás, a filosofia) que decidem agora o seu valor dizendo de outra maneira, ela é considerada uma *obra de arte*” (Nietzsche, 2001a, p. 14).

Enfim...

É uma característica de Nietzsche, de sua juventude à maturidade, valorizar mais a imaginação do que a razão. Chega a definir o conceito como uma metáfora gasta, descolorida, fria, sepulcro das intuições. Por que essa depreciação da razão em detrimento da imaginação? É simples: porque a imaginação dá asas ao pensamento enquanto a razão dá peso ao pensamento. Imaginar é deixar fluir as ideias, para um lado, para o outro, para trás, para frente, é ver rapidamente as semelhanças e os contrastes. Racionar é pensar devagar obedecendo à sequência lógica da argumentação, é seguir uma linha linear previamente traçada sem nunca misturar o antes e o depois, a esquerda e a direita, a premissa e a conclusão.

Compreendemos que as críticas de Nietzsche não se direcionam ao poder do pensamento racional-abstrato-conceitual, ao contrário,

ele admira o caráter criativo, artístico, do pensamento humano, seja ele imaginativo ou conceitual. O que ele faz questão de lembrar e de dizer bem alto é que o homem não é capaz de alcançar e dizer a “essência” das coisas, pois sua razão jamais chega à coisa-em-si. Seu conhecimento é antropomórfico, suas palavras são produzidas à sua imagem e semelhança.

Nietzsche nos mostra que podemos aprender com o filósofo da época trágica como ser livre no exercício do pensar e escrever. Nele a filosofia está a serviço da arte que está a serviço da vida. Nele a intuição fala primeiro, depois, a imaginação e, só por último, a razão. A razão “vem a seguir”, se vier. Com os antigos mestres, Nietzsche aprendeu que a filosofia não precisa eliminar o mistério e o poético, pois “[o] valor da filosofia [...] não corresponde à esfera do conhecimento, mas à esfera da vida, a vontade de existência usa a filosofia tendo por fim uma forma superior de existência” (Nietzsche, 2001a, p. 14). Por isso, a filosofia pouco demonstrada de Heráclito “possui um valor de arte superior a todas as proposições de Aristóteles” (Nietzsche, 2001, p. 20).

Concluimos, por ora, dizendo que (além de não existirem fronteiras nítidas e rígidas entre a intuição, a imaginação e a razão) não há nenhum problema em o filósofo querer e se empenhar em transformar seu pensamento imaginativo em linguagem lógica-conceitual, no entanto ele não precisa depreciar a dimensão poética do seu pensar. Se “a filosofia é uma forma de poesia”, é porque a filosofia não é poesia, mas, ao mesmo tempo, tem algo de poético. Será a Filosofia poesia conceitual?

Referências

BULHÕES, Fernanda. Sócrates: o abismo mais profundo e a mais alta elevação. In: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel-Angel. (Org.).

Assim Falou Nietzsche III: para uma filosofia do futuro. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001. p. 229-235.

BULHÕES, Fernanda. Como diria Nietzsche: pensar é (antes de tudo) uma atividade criativa. *Princípios*. Natal, v. 14, n. 22, jul.-dez. 2007, p. 253-260.

BULHÕES, Fernanda. Críticas e elogios de Nietzsche a Sócrates. In: CONTE, Jaimir. (Org). *O que é metafísica? Atas do III Colóquio Internacional de Metafísica*. Natal: EDUFRRN, 2011. p. 91-100.

BULHÕES, Fernanda. Pré-platônicos ou pré-socráticos? *Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche*. Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, jan.-jun. 2013a, p. 28-38.

BULHÕES, Fernanda. Nietzsche e o nascimento da filosofia grega. *Princípios*. Natal, v. 20, n. 33, jan.-jun. 2013b, p. 391-410.

CONFORD, F. M. *Principium Sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*. Lisboa: C. Gulbenkian, 1989.

DETIENNE, Marcel. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1988.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8. ed. São Paulo: M. Fontes, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. Introdução teórica sobre verdade e mentira no sentido extra-moral (Verão de 1873). Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores). p. 43-52.

NIETZSCHE, Friedrich. A filosofia na época trágica dos gregos. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Coleção Os Pensadores).

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia* (1871). Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens*. Apresentação e notas Paolo D'Iorio. Trad. Nathalie Fernand. Paris: Léclet, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich. Sobre o *páthos* da verdade (1872). Trad. Pedro Süssekind. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1996. p. 23-33.

NIETZSCHE, Friedrich. O último filósofo: considerações sobre o conflito entre arte e conhecimento. Trad. Rubens Eduardo Ferreira Frias. In: NIETZSCHE, Friedrich. *O livro do filósofo*. São Paulo: Centauro, 2001a. p. 1-55.

NIETZSCHE, Friedrich. O filósofo como médico da civilização. Trad. Rubens Eduardo Ferreira Frias. In: NIETZSCHE, Friedrich. *O livro do filósofo*. São Paulo: Centauro, 2001b. p. 56-63.

NIETZSCHE, Friedrich. A ciência e a sabedoria em conflito. Trad. Rubens Eduardo Ferreira Frias. In: NIETZSCHE, Friedrich. *O livro do filósofo*. São Paulo: Centauro, 2001c. p. 85-98.

PLATÃO. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

SHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

TORRANO, Jaa. *Hesíodo*. São Paulo: Roswitha Kempf, 1984.

Artigo recebido em 19/05/2016, aprovado em 9/08/2016

**O JOVEM DELEUZE E A HISTÓRIA DA FILOSOFIA
ALÉM DOS DUALISMOS CARTESIANOS E DAS TRÍADES
HEGELIANAS: *DÉMARCHES* E SISTEMAS**

**[THE EARLY PHILOSOPHY OF DELEUZE
AND THE HISTORY OF PHILOSOPHY BEYOND
THE CARTESIAN DUALISMS AND HEGELIAN TRIADS]**

Guilherme Almeida Ribeiro

Professor de Filosofia no Instituto Superior de Educação
do Rio de Janeiro

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2016v23n42ID8804>

Natal, v. 23, n. 42
Set.-Dez. 2016, p. 31-59

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Este artigo tem por objetivo examinar as aproximações e os distanciamentos entre os primeiros desenvolvimentos da filosofia de Deleuze e as controvérsias acerca do método em história da filosofia na cena filosófica francesa do imediato pós-guerra, principalmente aquelas que envolveram os nomes de Jean Hyppolite, Ferdinand Alquié e Martial Guérout, ex-professores do jovem Deleuze.

Palavras-chave: Gilles Deleuze (1925-1995); História da Filosofia; Filosofia francesa contemporânea.

Abstract: This article aims to examine the approaches and the distances between the early developments of Deleuze's Philosophy and the controversies about the method in History of Philosophy around the French philosophical scene from immediate postwar period, especially those involving the names of Jean Hyppolite, Ferdinand Alquié and Martial Guérout, former teachers of young Deleuze.

Keywords: Gilles Deleuze (1925-1995); History of Philosophy; Contemporary French Philosophy.

1. Introdução

Escrevendo sobre a cena filosófica francesa do imediato pós-guerra, Jean Wahl – aquele que em determinada ocasião Deleuze irá considerar “junto com Sartre o filósofo mais importante na França¹ – foi um dos que colocou o devido acento em dois historiadores da filosofia, Ferdinand Alquié e Jean Hyppolite, no que diz respeito ao papel que ambos teriam exercido na recolocação do sentido da história da filosofia, em estreito diálogo com as exigências de renovação que se apresentavam naquele momento. Jean Wahl concluía que “dois grandes filósofos do passado dominam um certo número de discussões filosóficas do presente: Descartes e Hegel. Há na França o que se pode chamar de uma renascença do hegelianismo”, logo em seguida acrescentando que “a outra filosofia que domina o desenvolvimento do pensamento contemporâneo é Descartes” (Wahl, 1962, p.170-175).

De forma preliminar, podemos cotejar o diagnóstico de Wahl a uma passagem na qual Deleuze descreve este mesmo período, relacionando-o a sua formação: “comecei pela história da filosofia quando ela ainda se impunha. Não via maneira de me esquivar disso. Não suportava Descartes, os dualismos e o Cogito. Nem Hegel, as tríades e o trabalho do negativo” (Deleuze; Parnet, 2004, p. 22). As citações de Wahl e Deleuze se conjugam de maneira interessante, desde que ressaltemos também os diferentes ímpetus

¹ “Excetuando Sartre, que, contudo permaneceu prisioneiro das armadilhas do verbo ser, o filósofo mais importante na França era Jean Wahl” (Deleuze; Parnet, 2004, p. 76). Está longe de ser pontual ou casual o reconhecimento que Deleuze sempre dedicará a Jean Wahl, sobretudo por este introduzido na França os primeiros estudos sobre a filosofia empirista anglo-americana (principalmente William James e Whitehead), os quais prefiguram muitos temas do pluralismo que acompanharão o percurso próprio da filosofia deleuziana até seus últimos textos. Vale ainda chamar atenção para o que Ferdinand Alquié escreve em 1954, no artigo “Jean Wahl et la philosophie”, ao comentar sobre a ênfase dos estudos de Wahl no pluralismo e no empirismo: “Wahl se torna então, ao mesmo tempo, o anti-Hegel e o anti-Descartes” (Alquié, 1966, p. 191).

que as distanciam. Enquanto a conclusão de Jean Wahl configura um recorte parcial do vasto e multifacetado caleidoscópio filosófico das décadas de 40 e 50, feito sob o olhar de um autor que se identificava com a geração imediatamente anterior, dos anos 20 e 30, a citação de Deleuze, com alguma ironia estilística, pode soar mais próxima ao “parricídio” de dois inegáveis passadores e intercessores de sua maturação filosófica.

2. Hyppolite e o jovem Deleuze

Jean Hyppolite desempenhou um papel relevante em influentes instituições acadêmicas: foi professor de história da filosofia na Universidade de Strasbourg, na Sorbonne, no Collège de France e, como diretor da École Normale Supérieure, orientou os estudos iniciais de uma geração de estudantes que contava com Derrida, Foucault e Alain Badiou em suas fileiras. Tendo sido professor de Deleuze na *khâgne*² em 1944, logo em seguida dirigirá (com George Canguilhem) sua dissertação de mestrado sobre Hume (publicada em 1953 com o título *Empirismo e Subjetividade*, e a ele dedicada). Se por um lado, o nome de Hyppolite é devidamente associado ao de Hegel, principalmente em virtude de sua célebre tradução para o francês da *Fenomenologia do Espírito*, acrescida de originais e instigantes comentários, é digno de nota que Hyppolite abordava incessantemente em seus cursos, a fim de confrontá-los com a dialética hegeliana, a sistematicidade própria dos mesmos filósofos aos quais Deleuze consagrará monografias na década seguinte: entre 1946 e 1947, Hyppolite dá cursos sobre Hume; entre 1947 e 1948, sobre Kant, e nos dois anos seguintes se dedica ao pensamento de Bergson, não somente nos cursos, mas também em inúmeras publicações³. A considerar o ponto de vista expresso por Michel Foucault, Hyppolite teria sido um dos principais histo-

² Classe preparatória dos liceus franceses que dá acesso ao ingresso na École Normale Supérieure (E.N.S.).

³ Algumas delas citadas no corpo do texto e na bibliografia de *Bergsonismo*, que Deleuze publicará em 1966.

riadores da filosofia franceses a pensar mais insistentemente acerca da possibilidade genuína de uma posição filosófica afastada de Hegel, ao mesmo tempo em que “em sua responsabilidade aparentemente administrativa e pedagógica (quer dizer, na realidade, duplamente política) cruzou, formulou os problemas os mais fundamentais de nossa época” (Foucault, 1996, p. 78). Ainda para Foucault, “o fundo de um horizonte infinito” no qual se desdobrava os interesses de Hyppolite não implicava uma integração forçada e necessária dos “problemas fundamentais de nossa época” em uma engrenagem dialética, ainda que ele fizesse “da nossa modernidade o teste do hegelianismo e, assim, da filosofia” (Foucault, 1996, p. 74-75). De certa maneira, talvez dando exemplo do que Foucault realçara – em que pese as circunstâncias forçosamente apologéticas de suas considerações –, é a sensibilidade quanto ao problema da diferença (principalmente no que toca a ênfase em se distinguir a diferença empírica da diferença especulativa) que encontramos mais amplamente desenvolvida em *Logique et existence* (publicação de Jean Hyppolite editada em 1952 pela P.U.F e sobre a qual Deleuze dedica uma resenha, publicada no ano seguinte⁴), aquela que melhor pode mensurar o mapa de distâncias e proximidades entre o professor e o ex-aluno. Por sinal, sobre este ponto, também por ocasião das homenagens ulteriores à morte de Hyppolite, George Canguilhem fará uma breve e interessante alusão a Deleuze e a Derrida:

Não é adequado que seja eu a dizer que a obra de Jean Hyppolite introduziu a novidade na filosofia francesa. Dois jovens filósofos, cujas carreiras e trabalhos eu sei que ele não deixou de dar atenção e aprovação, podem dizer melhor do que eu, porque eles sabem melhor do que eu *produzir a diferença* (Canguilhem, 1971, p.131; itálicos no original).

⁴ Deleuze, 2008a, p. 23-28 (Tradução de “Jean Hyppolite, logique et existence”, originalmente publicado na *Revue philosophique de La France et de l'étranger*, Vol. CXLIV, n. 7-9, julho-setembro de 1954, p. 457-460).

Como sabemos, o percurso mais evidente das obras de Hyppolite circunda a obra de Hegel. Após um portentoso e influente comentário sobre a gênese e estrutura da *Fenomenologia do Espírito*⁵ – a qual, ainda que fincasse sua disposição mais geral no humanismo, apresentava nuances e contrapontos à interpretação antropologizante dos cursos dados por Kojève na década de 30 – Hyppolite publicará o já citado *Logique et existence*, em 1952: um profundo estudo sobre as relações entre a lógica e a fenomenologia hegelianas. O problema geral residia aí na interpretação da ideia de uma correspondência e pressuposição recíproca entre a fenomenologia e a lógica de Hegel, o que, para Hyppolite, somente seria possível de se compreender envolvendo e afirmando uma diferença dialética entre ambas. Importa-nos destacar que a solução de Hyppolite para este problema terá repercussões anti-humanistas do ponto de vista teórico, na medida em que concluirá que “não é o homem que interpreta o Ser, mas é o Ser que se diz no homem, isto é, este desenvolvimento do Ser, esta lógica absoluta passa através do homem” (Hyppolite, 1962, p. 177). Desdobrando a distinção entre essência e aparência, mas tal distinção, ela mesma, tida como somente aparente, a ontologia do sentido (e não mais da essência) na lógica de Hegel, segundo Hyppolite, deixaria entrever aquele que seria o mote nietzschiano por excelência, pois para Nietzsche, tanto como para Hegel, dizer que “Deus está morto” significa afirmar que não há um segundo mundo (inteligível) por detrás do mundo dos fenômenos e que – segundo palavras de Hyppolite que serão futuramente uma espécie de refrão para Deleuze – “a imanência está completa” (Hyppolite, 1962, p. 197)⁶.

⁵ Hyppolite, 1999 (a publicação original é de 1946).

⁶ Não é necessário insistir que, evidentemente, as exigências de um pensamento da imanência em Deleuze serão colocadas e desenvolvidas de forma menos “apressada” do que em Hyppolite e sem qualquer indício de como uma dialética da contradição (portanto, da diferença exterior), tal qual estabelecida por Hegel, poderia respondê-las sem convocar de volta a transcendência. Não obstante, vale ainda ter em conta que a expressão “campo transcendental

Em sua resenha do livro de Hyppolite, Deleuze deixa transparecer sua concordância com a ruptura de Hyppolite com as interpretações humanistas de Hegel e, indo mais além, com a renovação da concepção de fundo de toda atividade filosófica, a filosofia como ontologia do sentido: “A filosofia deve ser ontologia, não pode ser outra coisa; mas não há ontologia da essência, só há ontologia do sentido” (Deleuze, 2008a, p. 23). A diferença entre o ser e a reflexão permanece exterior e contingente até que a compreendamos como diferença interna ao Ser mesmo, isto é, que o Ser se identifique à diferença imanente que faz com que ele *seja*, ao mesmo tempo em que *devém*. Segundo Deleuze,

Se a filosofia tem uma significação, ela o tem somente por ser uma ontologia, e uma ontologia do sentido, o que se pode reconhecer justamente a partir de Hyppolite. O que se tem no empírico e no absoluto é o mesmo ser e é o mesmo pensamento; mas a diferença entre o pensamento e o ser é ultrapassada no absoluto pela posição do Ser idêntico à diferença, ser que, como tal, se pensa e se reflete no homem. Esta identidade absoluta do ser e da diferença chama-se sentido (Deleuze, 2008a, p. 26).

No mesmo artigo, Deleuze questiona, entretanto, se a inclinação hegeliana de Hyppolite em seu estudo não coloca em risco suas próprias conclusões, na medida em que ela deixaria uma brecha inelidível à possibilidade de um retorno ao humanismo, isto é, a uma conciliação dialética entre a diferença empírica e a diferença absoluta que passaria, de modo privilegiado, pela essência do homem. A dificuldade proviria exatamente da concepção dialética da diferença endossada por Hyppolite. Com efeito, se a filosofia deve ser ontologia do sentido e o ser é sentido conquanto seja devir, como pensar precisamente a relação entre o devir absoluto e o devir histórico marcado pelas contingências empíricas, sem fazer deste o mero resultado da determinação e da negação daquele

sem sujeito”, bastante cara ao percurso deleuziano, foi utilizada por Hyppolite com alguma regularidade, principalmente para se referir à fenomenologia de Husserl (cf. Hyppolite, 1959, p. 323).

através das figuras da consciência da Fenomenologia? Deleuze pressente a necessidade de uma concepção alternativa da diferença, como deixam entrever as linhas finais de sua resenha de *Logique et Existence*:

De acordo com este tão rico livro de Hyppolite, poder-se-ia perguntar o seguinte: não se poderia fazer uma ontologia da diferença que não tivesse de ir até a contradição, justamente porque a contradição seria menos e não mais que a diferença? A contradição não é somente o aspecto fenomênico e antropológico da diferença? [...] Se é verdade que a segunda e a terceira parte do livro de Hyppolite fundam uma teoria da contradição no Ser, na qual a própria contradição é o absoluto da diferença, em troca disso, na primeira parte (teoria da linguagem) e em todo o livro (alusões ao esquecimento, à reminiscência, ao sentido perdido), não estaria fundando uma teoria da expressão, na qual a diferença é a própria expressão e, a contradição, seu aspecto mais fenomênico? (Deleuze, 2008a, p. 27)

Tendo em vista estas linhas conclusivas da resenha de *Logique et Existence*, podemos supor ou ainda imaginar como “a coisa funcionou mal” (Deleuze; Parnet, 2008, p. 22) quando Deleuze enviou a Jean Hyppolite, em fevereiro de 1962, anexado a um trabalho encomendado pelo CNRS (Centre National De La Recherche Scientifique), seu livro incisivamente anti-hegeliano sobre Nietzsche. Do ponto de vista da cronologia, pode-se ainda precisar uma virada que ganha consistência no mesmo ano em que Deleuze resenha a obra de Hyppolite; é também em 1954 que Deleuze faz uma conferência na “Association des amis de Bergson” – da qual Hyppolite também era membro ativo – intitulada *L'idée de différence dans la philosophie de Bergson*⁷. De certo modo, trata-se também, nesta conferência, de uma intervenção contundente que responde ao capítulo IV de *Logique et existence*, onde Hyppolite

⁷ O conteúdo desta conferência será reelaborado dois anos depois e publicado em uma edição do periódico *Les études bergsoniennes* (vol. IV, Paris: Albin Michel; PUF, 1956, p.77-112) com o título de *La conception de la différence chez Bergson* (em português: Deleuze, 2008b).

reprova Bergson por entender que sua concepção de diferença é tão-somente empírica, ao mesmo tempo que Deleuze retoma de onde parou na resenha supracitada:

É aí que o método e a teoria bergsoniana da diferença se opõem a esse outro método, a essa outra teoria da diferença que se chama dialética, tanto dialética da alteridade, de Platão, tanto a dialética da contradição, de Hegel, ambas implicando a presença e o poder do negativo. A originalidade da concepção bergsoniana está em mostrar que a diferença interna não vai e não deve ir até a contradição, até a alteridade, até o negativo, porque essas três noções são de fato menos profundas que ela ou são visões que incidem sobre ela apenas de fora. Pensar a diferença interna como tal, como pura diferença interna, chegar até o puro conceito de diferença, elevar a diferença ao absoluto, tal é o sentido do esforço em Bergson (Deleuze, 2008b, p. 55).

Jean Hyppolite não prosseguirá como diretor da tese de doutorado do jovem Deleuze: será sob a orientação inicial de Ferdinand Alquié que ele seguirá a sua rota nos “sobrevos do conceito”, cujos traçados se darão também em paralelo a importantes considerações sobre a questão do método e do sentido da história da filosofia para a filosofia, como veremos a seguir.

3. Alquié e o jovem Deleuze

Poucos discordariam que a mescla entre a figura de filósofo e de historiador da filosofia seria o tom mais adequado a um retrato conceitual de Ferdinand Alquié. Além disso, tal como Jean Hyppolite, sua atividade nas instituições universitárias foi das mais intensas no período que sucedeu a *Libération*, tendo sido por décadas membro do júri de admissão à École Normale. Alquié foi diretor da tese secundária de Deleuze, *Espinosa e o problema da expressão*, a qual, segundo avaliação do próprio Deleuze, teria sido o trabalho onde ele seguiu mais estritamente as normas e os critérios da história da filosofia (Deleuze; Parnet, 2004, p. 22). Deleuze frequentou os cursos de Alquié na Sorbonne acerca dos filósofos que constituíam a constelação através da qual o pensamento de seu

professor gravitava: Descartes, Malebranche e Kant. Mas, além destes, também Espinosa, cuja filosofia é tema de dois cursos ministrados por Alquié entre 1958 e 1959, período onde, por sinal, Deleuze inicia a redação de sua tese secundária sobre o problema da expressão no espinosismo (cf. Leclercq, 2005, p. 94). É a essa época que François Châtelet, colega de Deleuze na Sorbonne, fará referência em sua autobiografia, no que diz respeito a registrar o quão impactante fora para ele testemunhar as relações que se instauraram entre o rigor de Alquié e o ímpeto original do jovem Deleuze:

Guardo na memória uma aula de Gilles Deleuze, que iria tratar de algum tema clássico, que não me lembro mais qual era, na doutrina de Nicolas Malebranche, diante de um dos mais profundos e não menos meticulosos historiadores da filosofia – e que tinha construído sua demonstração, sólida e sustentada em referências peremptórias, em torno somente do princípio da irredutibilidade da costela (ou parte) de Adão. Ao anúncio do princípio adotado, o mestre empalideceu e, claramente, teve que se segurar para não intervir; à medida que a exposição foi se desenvolvendo seu estado passou para a incredulidade, para, em seguida, no momento da conclusão, se converter em surpresa admirativa. E ele tinha acabado de concluir [...] que não era costume tratar os problemas como fora feito ali com tanta maestria e que, em todo caso, quanto a ele, não poderia menosprezar o elevado interesse de hipóteses explicativas dessa natureza (Châtelet, 1977, p. 46).

Do ponto de vista estritamente filosófico, o traço distintivo do pensamento de Alquié é, sem dúvida, a oposição a todo e qualquer monismo como princípio. Desse modo, suas obras sempre reivindicaram um pertencimento a uma tradição que, de Platão a Kant, mas, neste caso, principalmente Descartes, colocou em evidência a separação entre a temporalidade e a eternidade, o sujeito e o objeto e, nos termos frequentemente recorridos por Alquié, a presença e a ausência. Nesse sentido, a condição humana, para Alquié, é atravessada por um dualismo transcendental, onde o campo da objetividade ganha significação apenas na medida em que depende de uma perspectiva eterna que ultrapassa o tempo empírico. O

dualismo é tornado, assim, o fato metafísico primordial e permite que se entenda a condição do homem desde que se rejeitem as formas ilusórias de imanência e de monismo que impedem a abertura da subjetividade à transcendência do infinito (Alquié, 1987). Em suma, a filosofia de Alquié se apresenta como um pensamento da separação (ou um “conhecimento da ausência”) que faz do dualismo a fonte do seu método de análise e crítica transcendental. Cremos que este breve elenco de motivações é suficiente para dar relevo à distância de ânimo, métodos e objetivos entre a filosofia assinada por Alquié e aquela a qual se dedicará Deleuze, cujo pensamento, ao contrário, estabelecerá seus combates na imanência de um monismo pluralista. Contudo, em que pese a distância do pensamento dualista de disposição algo “religiosa” de Alquié frente ao elogio da imanência e do monismo que sempre estiveram presentes no fundo do pensamento deleuziano desde seus primeiros desenvolvimentos, cumpre, inicialmente, nos deter também nas relativas afinidades (as quais, evidentemente, jamais elidem as tensões conceituais) entre ambos. Sendo mais preciso, julgamos haver certos problemas que emergem a partir do ensino de Alquié acerca da história da filosofia e da interpretação dos sistemas filosóficos do passado que nos parecem ser relevantes para a compreensão dos desdobramentos que eles conhecerão na obra posterior de Deleuze. Nosso ponto de partida, nesta direção, será a resenha de Deleuze acerca do livro de Alquié, *Descartes: l'homme et le œuvre*, ambas publicadas em 1956.

Logo em suas primeiras linhas, Deleuze retém algo que identifica com apreço nas disposições gerais do estudo de Alquié: a convicção da heterogeneidade da filosofia em relação à *doxa*, à ciência e, em especial, às determinações da conjuntura histórica na qual ela se faz, circunscrevendo uma utilização instrumental puramente relativa da História na explicação de uma instauração filosófica qualquer, sempre singular. Citando Alquié, Deleuze louva sua disposição por:

compreender a filosofia através de um movimento próprio que atenua os hábitos de sua “*entourage*”, as lições de seus mestres, as tradições de sua família, o mundo objetivo mesmo [...] que ao romper com tudo isto, para também se colocar em relação com aquilo que a constitui necessariamente, sem o qual ela não seria filosofia, inclui o estado da ciência a cada vez (Deleuze, 1956a, p. 474-475).

Acerca desta ideia de uma heterogeneidade da filosofia, não somente em vistas da *doxa*, mas também da ciência, vale destacar que Deleuze, em um de seus primeiros ensaios, escrito em 1946, portanto dez anos antes da resenha a qual nos referimos, ao prefiar a reedição de um curioso e obscuro livro do século XIX de autoria incerta⁸, repete quase literalmente o tom geral da conclusão de Alquié em *Le désir d'éternité*:

A ciência se instala no objeto [...]. Ela se importará pouco, nota Alquié, em saber o que é a matéria. Assim se coloca um dualismo fundamental no nível do sentido entre a Ciência e a Filosofia [...]. É o fundo da oposição cartesiana entre substância extensa e substância pensante. O exemplo cartesiano é ainda mais interessante pelo fato de Descartes jamais ter renunciado à unidade do saber [...] a unidade se faz ao nível da vida, do homem vivo (Deleuze, 1946a, p. 15).

Atentando agora ao que nos parece mais fundamental, de certo modo pode-se deduzir uma convicção partilhada por Alquié e Deleuze, qual seja: a realidade não é redutível à representação do objeto, mas, ao contrário, para Alquié, o ser é que afeta o pensamento, sendo a filosofia o resultado de uma experiência que dá

⁸ Montereggió, Jean Malfatti. *Études sur La mathèse ou anarchie et hiérarchie de la science*. Paris: Griffon d'Or, 1946. Segundo François Dosse, o autor é um pseudônimo e a incumbência de prefiar este estranho livro provavelmente foi dada a Deleuze por amigos que, junto dele, frequentavam os círculos de discussão promovidos pelo escritor Marcel Moré. O original é de 1849 e, apesar da tiragem limitada, ainda é possível encomendar a reedição que contém a introdução de Deleuze em livrarias francesas especializadas em esoterismo(!) (ver, por exemplo, <http://www.fontainedarethuse.com/>).

realidade a um sistema filosófico⁹. Este papel afetivo da experiência implicará o cerne do anti-historicismo do tempo filosófico no pensamento de Alquié, na medida em que, segundo ele, a história da filosofia se constitui por meio de uma repetição sempre singular que relaciona os sistemas filosóficos a um tempo que não é antropológico, mas que, conforme sublinhará Deleuze, “exprime a essência mesma da metafísica” (Deleuze *apud* Bianco, 2015, p. 51).

Apesar do respeito e da admiração do jovem Deleuze, o professor Alquié aparentemente não reconhecerá as marcas de seu ensino na *démarche* do aluno. Dez anos depois, em 1967, em uma comunicação que apresenta algumas conclusões da tese de doutoramento principal *Diferença e Repetição*, Alquié critica em tom de reprovação o que acabara de escutar, alegando que Deleuze teria deixado perder a especificidade do discurso filosófico ao se dedicar à investigação da estrutura da Ideia a partir de exemplos emprestados à Biologia e à Matemática. A certa altura da intervenção à exposição de Deleuze, Alquié exclama:

[...] o que me afligiu é que todos os exemplos que ele empregou não eram propriamente filosóficos. Falou-nos da linha reta, que é um exemplo matemático, do ovo, que é um exemplo fisiológico, dos genes, que é um exemplo biológico. Quando ele chegou à verdade, eu disse a mim mesmo: finalmente um exemplo filosófico! Mas, depressa, esse exemplo não acabou bem, pois Deleuze nos diz que era preciso perguntar: quem quer a verdade? Por que se quer a verdade? Será que o ciumento é que quer a verdade? Etc., questões muito interessantes, sem dúvida, mas que não tocam a própria essência da verdade, que talvez não sejam, pois, questões estritamente filosóficas (Alquié *apud* Deleuze, 2008c, p. 142).

Deleuze responderá a Alquié: “sua crítica toca-me sobremodo. É que acredito inteiramente na especificidade da filosofia, e é mesmo

⁹ Alquié desenvolve esta perspectiva, que pretende precisar o papel fundamental da afetividade e da experiência no interior da tradição racionalista, em duas obras: *La conscience affective*. Paris: Vrin, 1979; e *L'expérience*. Paris: PUF, 1957 (Coll. Initiation Philosophique).

ao senhor que devo esta convicção” (Deleuze, 2008c, p. 144). Mais adiante, na sequência da réplica de Deleuze às objeções de Alquié, entrevem o fundo conceitual de uma dissensão inconciliável: as categorias de homem, pessoa e sujeito, componentes capitais e centrais do pensamento de Alquié são justamente as mesmas que Deleuze tanto se esforçara para expulsar em definitivo da *sua* filosofia desde seus desenvolvimentos preliminares¹⁰. Além disso, ao concluir sua réplica a Alquié reivindicando um pensamento que possa formar um tipo “muito particular de sistema – o sistema filosófico, tendo ele, como totalmente específicos, seus dinamismos, seus precursores, seus sujeitos larvares, seus filósofos” (Deleuze, 2008c, p. 144), Deleuze, traz à cena um elemento que reaviva aquele que foi um dos caracteres mais conhecidos da atuação de seu ex-professor na atividade de historiador da filosofia: a crítica ao abuso da noção de sistema aplicada à interpretação dos textos filosóficos, simultaneamente à defesa da noção de “*démarche*” (Alquié, 1973). Ainda que reconhecesse ser muito natural supor o sentido de conjunto e a coerência interna do ponto de vista lógico na compreensão do pensamento filosófico, Alquié ponderava que “um método que se limitasse ao estudo estático dos sistemas apresentaria [...] graves perigos”, pois “a atenção exclusiva ao sistema pode ainda fazer-nos perder de vista elementos que, na

¹⁰ Aqui, devemos lembrar a conhecida admiração do jovem Deleuze pela primeira filosofia de Sartre, isto é, aquela que examina a ideia de um campo transcendental prévio à constituição do Eu (a mesma que será abordada anos mais tarde por Deleuze, em *Diferença e Repetição*, mediante o conceito de “sujeitos larvares” prévios e constituintes do processo de individuação). Além disso, é digno de nota que Alquié já escrevera uma dura crítica aos primeiros ensaios publicados por Deleuze, na revista *Espace* em 1946. Junto com seus amigos Michel Tournier e André Clément, Deleuze editou o último número da revista *Espace*, em um número especial dedicado à crítica do espiritualismo na filosofia francesa, seu humanismo e a ênfase enviesada na ideia de vida interior (Deleuze, 1946). Em seguida à publicação deste número, Alquié publica uma resenha bastante crítica a *Espace* (“La vie intérieure et l’esprit”, *La Gazette des lettres*, 20/07/1946, parcialmente reproduzido em: Worton, M. *Michel Tournier*. NY: Routledge, 2014, p. 95).

filosofia, parecem essenciais” (Alquié, 1973, p. 50-51). Nesse sentido, segundo ele,

convém observar antes de tudo que a constituição de um sistema não é o objetivo final do filósofo [...]. Se os filósofos tendem ao sistema, é porque consideram que nenhum pensamento poderia ser verdadeiro se não for antes coerente, no caso daqueles que chamamos os filósofos do sistema, porque eles se acreditam capazes de descobrir a verdade do todo, se não toda a verdade. [...] Não é isto que importa. O importante é perceber com que ardor procuram o verdadeiro a partir dos problemas que formulam, por uma investigação que aprofundam sem saber onde, precisamente, ela os conduzirá. É aí que se percebe verdadeiramente que o pensamento filosófico não é um objeto e nem poderia ser explicado, a título de fato, por seu meio, sua época, ou pela psicologia do autor. Antes de tudo, o pensamento filosófico é pesquisa e *démarche* (Alquié, 1973, p. 53).

Ainda acerca do que parecia mais essencial a Alquié na leitura dos textos da tradição filosófica, deveria se ter em conta, segundo ele, que “num filósofo, uma mesma *démarche* encontra-se muitas vezes à raiz de afirmações que o sistema não associou”, da mesma forma que a “consideração dos sistemas leva à separação dos filósofos”, ao passo que “a identidade de atitudes que se revela nas *démarches* [...] permite também conciliar temas tomados de filósofos diferentes, e mesmo opostos” (Alquié, 1973, p. 55).

4. O jovem Deleuze e a controvérsia Alquié-Guérout

A esta altura, encontramos-nos no centro da célebre polémica entre Ferdinand Alquié e Martial Guérout na década de 50; por uma década ambos configuraram os polos acentuados de uma controvérsia acerca do trabalho do historiador da filosofia e a essência do ato filosófico (cf. Peden, 2011). Devemos ter em conta que, tanto quanto Alquié, o ensino de Guérout – mais precisamente, o desenvolvimento do chamado método estrutural de análise dos sistemas filosóficos – deixou marcas e se ergueu como modelo de

análise para toda uma geração de filósofos¹¹. A nosso ver, tal como pretendemos expor adiante mais minuciosamente, as primeiras considerações do jovem Deleuze sobre o procedimento e o papel da história da filosofia para filosofia operam uma síntese disjuntiva das posições antagônicas de Alquié e Guérault, isto é, elas se constituem pela aproximação das duas posições, mas proporcionando simultaneamente o valor da diferença entre ambas, ao invés de simplesmente diluir suas divergências através de uma identificação conciliatória de uma reflexão indiferente.

Conforme já pudemos delinear, a concepção de história da filosofia em Alquié rejeita a ênfase na ideia de sistema em detrimento da *démarche* por considerar o risco de, assim, expulsar “a dimensão existencial do ato filosófico” (Alquié, 1956). Ou seja, ao sublinhar a irreducibilidade de um sistema aos demais, a disposição prévia de reconstituir um conjunto de meditações filosóficas sob a égide sistemática poderia paradoxalmente redundar uma espécie de causalidade interna fechada em si mesmo – o sistema filosófico seria reduzido à dimensão do fato – desvinculada de sua essência propriamente metafísica, cuja sede reside no Ser, ou melhor, em um ímpeto nostálgico do Ser (Alquié, 1950). Como vimos, em 1956, Deleuze publica uma resenha do livro de Alquié, *Descartes: l’homme et l’oeuvre*, onde afirma que o autor exprime “uma concepção de filosofia que nós devemos conservar, um pensamento que exprime a essência mesma da metafísica” (Deleuze, 1956, p. 473).

Esta concepção é caracterizada pela preocupação com o desenvolvimento diacrônico da obra de um filósofo, garantindo a ele, e não ao intérprete, o lugar privilegiado de sua compreensão, além de abordar o filósofo pelo prisma de uma subjetividade que rompe com as determinações do tempo histórico e se põe em relação com

¹¹ Além de Deleuze, Foucault, Derrida e Althusser por diversas oportunidades destacaram a influência e a renovação promovida pela leitura “estruturalista” e sistemática de Guérault. Cf. Foucault, 2000, p. 5; Althusser, 1992, p. 173-174; Derrida; Ferrari, 2006.

o Ser que excede a história. Dito de outro modo, para o jovem Deleuze, as ressalvas quanto a uma leitura exclusivamente sincrônica dos sistemas e uma devida atenção à cronologia se justificam na afirmação de um tempo próprio à *démarche* de cada filósofo, cuja escansão não se dá nem em função do tempo histórico, nem de um tempo psicológico, mas em função dos signos que forçam o filósofo a pensar o Ser. Conforme observa Pierre Macherey, há uma “aparente síntese paradoxal” no conjunto da obra de Ferdinand Alquié, cuja realização transitou entre a tradição racionalista e uma teoria dos signos e dos afetos:

No que concerne a Alquié, sua *démarche* é coerente consigo mesma. A crítica das abstrações racionais da ciência, as quais se opõem às verdades diretamente apreendidas da ontologia metafísica por meio de “encontros” que destacam a temática da heterogeneidade [dos dualismos], não tem razões para serem simplesmente reunidas embaixo de um mesmo guarda-chuva ou costuradas numa mesa de dissecação. Ela parece ser diretamente inspirada pelo *Manifesto Surrealista*¹² e sua negação das certezas pobres da razão burguesa. Temos melhor medida do empreendimento de Alquié quando entendemos que sua *démarche* consistiu em fazer passar sobre a filosofia de Descartes o sopro vertiginoso da inspiração e da desrazão; *démarche* incontestavelmente cáustica (Macherey, 2014, p. 52).

Com efeito, Deleuze mencionará na já citada tese complementar de doutorado, orientada por Alquié – *Espinosa e o problema da expressão* –, o valor do método diacrônico utilizado por seu professor no curso ministrado em 1958, *Naturé et verité chez Spinoza*, destacando “a grande importância da cronologia”, pois ela

¹² Macherey faz referência direta aqui a um clássico de Alquié: *Philosophie du surréalisme*, Paris, Flammarion, 1955. Diga-se de passagem, um dos motes desta reflexão de Alquié, quanto ao que a experiência surrealista ofereceria de matéria para uma meditação filosófica, diz respeito ao papel do involuntário e dos signos para o pensamento. Deleuze publica, em 1956, uma resenha elogiosa a este livro (Deleuze, 1956b), na qual são prefigurados alguns temas que, alguns anos mais tarde, terão desenvolvimento pleno em *Proust e os Signos*.

possibilita que se precise “a descoberta fundamental” das noções comuns nos escritos tardios de Espinosa, ajudando a configurar “o momento decisivo do espinosismo” (Deleuze, 1968, p. 271). Em avaliação consonante àquela estabelecida mais recentemente por Macherey, Deleuze também atribuirá um imenso valor à insistência de Alquié, em especial no que se refere à leitura de Espinosa, em sublinhar a “ordem dos encontros” na *démarche* espinosana, fazendo jus a uma “ordem das paixões subjacente à ordem das razões” (Deleuze, 1968, p. 271).

Por sua vez, Martial Guérout, protagonista do outro polo da controvérsia, a princípio concordará com o objetivo mais amplo das considerações de Alquié, no que diz respeito à necessidade de se sublinhar a especificidade do discurso filosófico sobre a história da filosofia, circunscrevendo ao campo filosófico a tarefa de compreender a sucessão dos diferentes sistemas no curso da história – tal como Alquié, Guérout combaterá de todas as formas a possibilidade da história da filosofia ser absorvida por qualquer outra disciplina, seja de proveniência sociológica ou psicológica (Guérout, 1952, p. 15). Segundo Guérout, a melhor maneira de se evitar os riscos reducionistas e as consequências céticas que se instalam a partir deles é a busca por determinar em cada sistema filosófico um núcleo que o torne apto a resistir à passagem do tempo histórico. Tal núcleo, determinado a partir de um nível denominado por Guérout como “arquitetônica do sistema”, consiste em seu sistema de demonstrações, razões e problemas (Guérout, 1953, p. 8). As razões internas de um sistema serão o objeto próprio do historiador da filosofia, ou, para usar uma qualificação constante nos textos de Guérout, do “tecnólogo de sistemas”. Cada obra filosófica é tomada, desse modo, por *monumento* que emerge da história, mas que resiste à corrosão e erosão temporais em virtude da consistência racional que lhe é própria. Em sua aula inaugural no Collège de France, proferida em 1951, Guérout examina as posições de seus dois predecessores na cadeira de história da filosofia, Étienne Gilson e Henri Bergson (Guérout, 1952,

p. 22). Para Guérout, o equívoco de Gilson residia na pressuposição de uma essência invariável presente como pano de fundo em toda e qualquer argumentação ao longo dos sistemas filosóficos da história, cujo efeito para o “tecnólogo de sistemas” seria o de limitar o espectro virtual de possibilidades próprias à expressão filosófica a uma série pré-determinada pela perspectiva do próprio intérprete (no caso de Gilson, a perspectiva neotomista sobredeterminaria a ideia de progresso e evolução dos sistemas). Quanto a Bergson, no que diz respeito a sua concepção de história da filosofia, Guérout o critica por cometer um erro simetricamente inverso, ao situar o objeto da história da filosofia à montante dos sistemas, em uma intuição incomunicável. Em suma, para Guérout, enquanto Gilson localizaria o objeto da história da filosofia *além* da “arquitetônica”, Bergson o buscava *aquém*. Nesse sentido, em relação à história da filosofia ambos os predecessores de Guérout a “desvinculam a filosofia de sua regra intencional, isto é, o problema a que ela se põe a resolver” (Guérout, 1952, p. 23). Os sistemas filosóficos, monumentos de uma arquitetura atemporal, são erguidos pelo investimento na resolução de problemas, conclui Guérout. Esta definição mais geral de filosofia, como resolução de problemas, é uma constante em toda a atividade e produção de Guérout (1979, p. 45-68)¹³. Opondo-se à concepção de *démarches*

¹³ Para um exame exaustivo destas recorrências, cf. Giolito (2000, p. 127). Esta posição fundamental da dianoemática de Guérout se faz presente, inclusive, no célebre comentário à comunicação de Émile Bréhier no *Colloque sur l'idée de problème*, realizado em 1947, onde, a propósito do elogio de Bréhier acerca da definição de Bergson do filósofo autêntico como aquele que não se contenta em solucionar um problema já posto pela tradição, mas que, de outro modo, inventa ao mesmo tempo o problema e as soluções que lhe correspondem, Guérout insiste em sublinhar a *independência da atividade de resolução de problemas* em conta de não importa qual intuição. Cf. Bréhier, 1955 (Esse texto é justamente a transcrição da comunicação de Bréhier no *Colloque sur l'idée de problème*, organizado pelo Institut International de Philosophie de Paris que consta das *Actes du Colloque sur l'idée de problème*, Paris, Hermann, 1949).

de Alquié, a visada de Guérout é particularmente antipática a se considerar qualquer sorte de tonalidade existencial na interpretação da trajetória de um filósofo, recusadas sob a acusação de introduzirem um estilo de “filosofia romanceada” que, sob o pretexto de especificar o ato filosófico, acabam por identificar “a história da filosofia simplesmente ao pensamento do gênio” (Guérout, 1979, p. 23).

Frequentador assíduo dos cursos de Guérout na Sorbonne e no Collège de France, Deleuze certamente se mostrou sensível à concepção gueroutiana de sistema filosófico como resolução de problemas, como testemunha não apenas o título preliminar de sua tese principal, inicialmente sob a orientação de Hyppolite, *L'idée de problème* (cf. Leclercq, 2005, p. 97), mas, de modo mais enfático, as considerações historiográfico-filosóficas presentes em sua dissertação de mestrado sobre Hume, as quais o “tecnólogo de sistemas” sem dúvida subscreveria:

Digamos que as objeções filosóficas são de dois tipos. Uma, a maior parte, só têm de filosófica o nome. Consistem em criticar uma teoria sem considerar a natureza do problema ao qual ela responde, no qual ela encontra seu fundamento e sua estrutura. [...] O que um filósofo diz nos é apresentado como se fosse aquilo que ele *faz* ou o que ele *quer*. Apresentam-nos como crítica suficiente da teoria uma psicologia fictícia das intenções do teórico [...]. Todavia, é preciso compreender o que é uma teoria filosófica a partir de seu conceito; ela não nasce a partir de si mesma e por prazer [...]. Em filosofia, a questão e a crítica da questão se unificam; ou, se se prefere, não há crítica de soluções, somente uma crítica dos problemas (Deleuze, 2001, p. 119-120).

Deleuze denuncia, neste seu primeiro livro publicado, um dos temas que jamais abandonará e que será retomado em diferentes ocasiões ao longo de sua extensa produção: a ideia de filosofia como atividade de problematização e criação de conceitos¹⁴.

¹⁴ Vale acrescentar que, ao resenhar a então recém-publicada coletânea de Émile Bréhier, *Études de philosophie antique*, em 1955, Deleuze louva no seguinte tom aquele que lhe parece ser o núcleo constitutivo das pesquisas

Contudo, cumpre assinalar que esta atividade de criação é invariavelmente remetida, nestes primeiros escritos de Deleuze, à ideia de sistema. Por exemplo, logo na introdução do artigo sobre Rousseau, de 1962, Deleuze reivindicará como sua a convicção quanto a um dos modos de se ignorar um grande filósofo: “desconhecer sua lógica profunda ou o caráter sistemático de sua obra” (Deleuze, 2008d, p. 73)¹⁵.

No que diz respeito à ênfase “estrutural” que toma de assalto a atividade do historiador da filosofia na década de 50, a qual determinará a busca pelo caráter sistemático da obra de um filósofo como finalidade primeira do empreendimento historiográfico-filosófico, uma breve menção a outro ex-aluno de Guérout talvez valha ser feita: Victor Goldschmidt, cujos cursos preparatórios a *agrégation*, na Sorbonne, Deleuze acompanhara. No célebre ensaio metodológico publicado em 1953, “Tempo lógico e tempo histórico na interpretação dos sistemas filosóficos”¹⁶, Goldschmidt se opõe implicitamente ao artigo de Ferdinand Alquié, publicado poucos meses antes, “Structures logiques et structures mentales en histoire

daquele célebre historiador da filosofia: a especificidade da filosofia demonstrada a partir dos elementos do problema filosófico – enquanto tal, irredutível às questões colocadas pela ciência – e o conceito – que não deve ser confundido com a imagem abstrata de uma definição geral qualquer. (V. Deleuze *apud* Bianco, 2015, p. 55.)

¹⁵ A nosso ver, vale acrescentar que o essencial desta concepção se mantém inalterado ao longo de toda a trajetória filosófica de Deleuze. À guisa de exemplo, duas décadas mais tarde, em 1980, em uma entrevista a Didier Eribon publicada originalmente no *Libération*, Deleuze insistirá na ideia de sistema na definição de filosofia, ao mesmo tempo em que a reposiciona, em função do caráter aberto que qualifica o espírito sistemático que lhe convém: “Volto à questão: o que é filosofia? Porque a resposta a essa questão deveria ser muito simples. Todo mundo sabe que a filosofia se ocupa de conceitos. Um sistema é um conjunto de conceitos. [...] Mas por um lado os conceitos não são dados prontos, eles não preexistem: é preciso inventar, criar os conceitos, e há aí tanta invenção e criação quanto na arte ou na ciência” (Deleuze, 2007, p. 45)

¹⁶ Goldschmidt, 1968, p. 139-147.

de la philosophie” (Alquié, 1953b, p. 105). Enquanto a estratégia conceitual de Alquié consiste em vincular o sentido filosófico da história da filosofia à racionalidade do tempo histórico, apreendendo “a história da filosofia como a própria história da razão”, a serviço da determinação intencional de “sinais de uma razão eterna através da história dos sistemas”, a perspectiva de Goldschmidt rejeitará, por sua vez, qualquer busca por causas exteriores ao sistema estudado que se “arrisque a explicar o sistema além ou por cima da intenção do autor” (Goldschmidt, 1968, p. 140), devendo a tarefa do historiador da filosofia se pautar pela subtração do tempo histórico, a fim de permitir o realce de um tempo lógico próprio ao “enredo que estrutura a obra”. Devemos acrescentar que Goldschmidt, em um estudo publicado já na década de 80, ao propor uma reavaliação das conquistas e das limitações do método estrutural em história da filosofia, recordará que seus primeiros esforços na direção deste prisma metodológico foram ensaiados em uma comunicação na Association des amis de Bergson, em 1953 (Goldschmidt, 1984, p. 247). Sem que isso signifique qualquer relação direta ou mesmo a insinuação de uma simplória imagem verticalizante a reduzir equivocadamente um campo filosófico complexo e multifacetado, não custa lembrar que será no ano seguinte que Deleuze, então membro da mesma associação, apresentará sua comunicação “L'idée de différence chez Bergson”, cuja tônica incidirá precisamente na consideração do conjunto da obra bergsoniana de um ponto de vista próximo àquele de Goldschmidt, no sentido de se priorizar as etapas da lógica interna aos textos, diferentemente, por exemplo, dos demais estudos, hegemônicos naquela ocasião, que optavam em restituí-los através do tempo histórico, enfatizando as querelas entre Bergson e a ciência na virada do século XIX/XX. Nesse sentido, também a abertura da monografia de Deleuze dedicada a Bergson, publicada em 1966, será exemplar no que se refere à tomada de posição metodológica em história da filosofia:

Duração, Memória, Impulso Vital marcam as grandes etapas da filosofia bergsoniana. O objeto deste livro é a determinação da relação entre estas três noções e do progresso que elas implicam. A intuição é o *método* do bergsonismo (Deleuze, 1999, p. 1).

Em um parágrafo de “Tempo lógico e tempo histórico na interpretação dos sistemas filosóficos”, talvez Goldschmidt tenha conseguido resumir todo o impulso do programa estruturalista em história da filosofia:

A filosofia é explicitação e discurso. Ela se explicita em movimentos sucessivos, no curso dos quais produz, abandona e ultrapassa teses ligadas umas às outras numa ordem por razões. A progressão (*método*) desses movimentos dá à obra escrita sua estrutura e efetua-se num tempo lógico. A interpretação consistirá em reaprender, conforme à intenção do autor, essa ordem por razões e em jamais separar as teses dos movimentos que as produziram (Goldschmidt, 1968, p. 140).

Por outro lado, cumpre salientar o quão problemática é a categoria de “intenção do autor” e, em uma proporção que não é desprezível, ela se encontra bastante próxima dos pressupostos implícitos que psicologizam a imagem do pensamento filosófico, igualmente denunciados por Deleuze no capítulo III de *Diferença e Repetição* (“A Imagem do Pensamento”) (Deleuze, 1988, p. 215). Portanto, é preciso ter em alta conta que, diferentemente dos empreendimentos de Guérault e Goldschmidt, em que pese suas minúcias e, até mesmo, o desvelamento de novas relações internas às obras dos filósofos por eles estudados, a função da história da filosofia nos primeiros desenvolvimentos do pensamento de Deleuze – incluindo aí suas primeiras publicações e artigos de juventude – jamais reivindicará tal estatuto de neutralidade. Nesse aspecto mais próximo da concepção de Alquié, o jovem Deleuze já explicitava a disposição mais proeminente de seu interesse e de seus trabalhos no campo da história da filosofia: a conjunção entre restituição sistemática e a tarefa de liberação e criação de novos conceitos, adormecidos na reserva virtual dos filósofos do passado.

Em uma carta endereçada a Alquié, em fins de 1951, Deleuze afirmava que, para ele:

quando lemos um livro, nele colocamos uma tensão, um movimento que não parte mais do pensamento do autor: nada é mais falso do que a ideia segundo a qual ler é encontrar o movimento próprio e original do autor; isto seria, ao contrário, nada compreender e nem ler. Ler é sempre descentrar, e ler bem, descentrar bem (Deleuze *apud* Bianco, 2015, p. 56).

Antes de qualquer coisa, a despeito das divergências teóricas, devemos cuidar em sublinhar a convergência prática entre ambas as posições antagônicas – isto é, entre aquela de Alquié, que descreve diacronicamente as experiências sempre retomadas de um filósofo (em seu empuxo afetivo ao Ser) e aquela de Guérout, que priorizará a análise sincrônica das ordens das razões de um sistema. Conforme explicita rapidamente Alquié, ao comentar o livro de Guérout, *Descartes segundo a ordem das razões*:

Nós dois rejeitamos os métodos que explicarão de fora [a filosofia] por causas materiais e sociais, e cremos que um pensamento filosófico não pode ser compreendido a não ser por seu fim, a saber, pela verdade que ele vai alcançar e pretender exprimir. Estas convergências não são negligenciáveis (Alquié, 1953, p. 115).

À guisa de conclusão, desejamos ressaltar que, a nosso ver, os trabalhos monográficos de Deleuze redigidos entre as décadas de 50 e 60 conjugarão de maneira peculiar a pretensão de exposição objetiva dos sistemas filosóficos estudados (mesmo no caso de filósofos abertamente avessos a uma “filosofia de sistema”, como são os casos de Hume e Nietzsche), atentando à singularidade e à irreduzibilidade de cada um deles uns aos outros, ao mesmo tempo em que não abrirão mão da legitimidade do ato de reconfigurá-los à medida que são restituídos, segundo uma atualização filosófica de problemas que, compreendidos em si mesmos, não se reduzem nem à subjetividade do comentador, nem à objetividade do comen-

tado, mas se relacionam numa “temporalidade que não é exatamente humana” (Deleuze *apud* Bianco, 2015, p. 57), recorrendo aqui a uma sugestiva expressão utilizada pelo jovem Deleuze em sua correspondência com Alquié.

É nesse sentido que podemos também concluir advertindo que alguns comentadores, ao afirmarem a relação de Deleuze com a história da filosofia através de uma suposta simpatia mais destacada à posição dita “estruturalista” em história da filosofia (tendo em vista o notável artigo de Deleuze dedicado a Martial Guéroult¹⁷), correm o risco de serem demasiado parciais e reducionistas. Pois entendemos que tal conclusão deveria vir sempre acompanhada, ao menos, de uma advertência quanto à apropriação singular do conceito de *estrutura* desenvolvida no interior da filosofia de Deleuze, visto que será o estatuto de virtualidade que Deleuze concede à estrutura, por exemplo, um elemento decisivo que permitirá avaliar não apenas as eventuais proximidades, mas, sobretudo, suas essenciais distâncias ao chamado estruturalismo em história da filosofia (Châtelet, 1983, p. 283).

Referências

ALQUIÉ, Ferdinand. *La nostalgie de l'être*. Paris: PUF, 1950.

ALQUIÉ, Ferdinand. Structures logiques et structures mentales en histoire de la philosophie. *Bulletin de la société française de philosophie*. Paris, v. 47, n. 2, Séance du 23 février 1953.

ALQUIÉ, Ferdinand. *Qu'est-ce que comprendre un philosophe?* Paris: CDU, 1956.

¹⁷ Referimo-nos a Deleuze, 2008e (originalmente publicado em *Revue de métaphysique et de morale*, vol. LXXIV, n. 4, out.-dez. 1969).

ALQUIÉ, Ferdinand. Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes. *Cahiers de Royaumont: Descartes*, n. 2. Paris: Éd. Minuit, 1957.

ALQUIÉ, Ferdinand. *Solitude de la raison*. Paris: Losfeld, 1966.

ALQUIÉ, Ferdinand. *Significação da filosofia*. Trad. Zilá Xavier de Almeida Borges e Maria Luiza Xavier de Almeida Borges. Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.

ALQUIÉ, Ferdinand. *Le désir d'éternité*. Reimpressão da primeira edição de 1943. Paris: PUF, 1987.

ALTHUSSER, Louis. *L'avenir dure longtemps*. Paris: Stock; Imec, 1992.

BIANCO, Giuseppe. Entre système et création: le cas du jeune Deleuze historien de la philosophie. *Revista Ipseitas*. São Carlos, v. 1, n. 1, jan. 2015, p. 45-59.

BRÉHIER, Émile. La notion de problème en philosophie. In: BRÉHIER, Émile. *Études de philosophie antique*. Paris: PUF, 1955.

CANGUILHEM, George. Le concept et la vie. *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, Tome 64, n. 82, 1966. p. 193-223.

CANGUILHEM, George. *Hommage a Jean Hyppolite*. Paris: PUF, 1971. (Collection Épiméthée).

CHÂTELET, François. *Chronique des idées perdues*. Paris: Stock, 1977.

CHÂTELET, François. (Org.). *História da Filosofia: ideias e doutrinas (de 1860 a 1940)*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1983. v. 6.

DELEUZE, Gilles. Préface. In: MONTEREGGIO, Jean Malfatti. *Études sur La mathèse ou anarchie et hiérarchie de la science*. Paris: Griffon d'Or, 1946a.

- DELEUZE, Gilles. Du Christ à la bourgeoisie. *Espace*. 1946b, p. 93-106.
- DELEUZE, Gilles. Descartes, l'homme et l'œuvre, par Ferdinand Alquié. *Cahiers du Sud*. v. 43, n. 337, 1956a, p. 471-473.
- DELEUZE, Gilles. Ferdinand Alquié, philosophie du surrealisme. *Les études philosophiques*. v. 11, n. 2, Avril-Juin 1956b, p. 314-316.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le probleme de l'expression*. Paris: Minuit, 1968.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: 34, 1999.
- DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: 34, 2001.
- DELEUZE, Gilles. Jean Hyppolite, lógica e existência. In: LAPOUJADE, David. (Org.). *A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953-1974)*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2008a. p. 23-28.
- DELEUZE, Gilles. A concepção da diferença em Bergson. In: LAPOUJADE, David. (Org.). *A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953-1974)*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2008b. p. 47-72.
- DELEUZE, Gilles. O método de dramatização. In: LAPOUJADE, David. (Org.). *A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953-1974)*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2008c.
- DELEUZE, Gilles. Rousseau, precursor de Céline, Kafka e Ponge. In: LAPOUJADE, David. (Org.). *A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953-1974)*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2008d.

- DELEUZE, G. Espinosa e o método geral de Martial Guérout. In: LAPOUJADE, David. (Org.). *A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953-1974)*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2008e, p. 189-201.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pélbart. São Paulo: 34, 2007.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Lisboa: Relógio d'água, 2004.
- DERRIDA, Jacques; FERRARI, M. *O gosto do segredo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de Século, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso (aula inaugural no Collège de France, em 2/12/70)*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do Saber*. 7. ed. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- GIOLITO, Christophe. *Histoires de la philosophie avec Martial Guérout*. Paris: L'Harmattan, 2000.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. Trad. Ieda e Oswald Porchat Pereira. São Paulo: DIFEL, 1968.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Écrits, thome 2*. Paris: Vrin, 1984.
- GUÉROULT, Martial. *Leçon inaugurale: faite le 4 décembre 1951, Collège de France: Chaire d'histoire et technologie des systèmes philosophiques*. Paris: Collège de France, 1952.
- GUÉROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier-Montaigne, 1953.
- GUÉROULT, Martial. *Philosophie de l'histoire de la philosophie*. Paris: Aubier, 1979.

HYPPOLITE, Jean. Intervention à Van Breda. *Husserl – Cahiers du Royaumont*. Paris: Minit, 1959.

HYPPOLITE, Jean. *Logique et existence: essai sur la logique de Hegel*. 2. ed. (reimpressão da primeira edição de 1953). Paris: PUF, 1962.

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. coord. Sílvia Rosa Filho. São Paulo: Discurso, 1999.

LECLERCQ, Serge. (Org). *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*. Paris: Sils-Maria; Vrin, 2005.

MACHEREY, Pierre. *Querelles cartésiennes*. Lille: Septemprion, 2014.

PEDEN, Knox. Descartes, Spinoza and the impasse of French Philosophy. *Modern Intellectual History*. Cambridge, v. 8., n. 2, 2011, p. 361-390.

WAHL, Jean. *Tableau de la philosophie française*. Paris: Gallimard, 1962.

Artigo recebido em 10/03/2016, aprovado em 18/05/2016

**IPSEIDADE E ALTERIDADE
NA DIMENSÃO DA LINGUAGEM
E DA INTERCORPOREIDADE EM MERLEAU-PONTY**

**[IPSEITY AND ALTERITY
IN THE DIMENSION OF LANGUAGE AND
INTERCORPOREALITY IN MERLEAU-PONTY]**

Renato dos Santos

Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Bolsista CAPES

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2016v23n42ID9670>

Natal, v. 23, n. 42
Set.-Dez. 2016, p. 61-97

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Este artigo investiga o problema da relação entre o eu e o outro no “segundo” Merleau-Ponty, mais exatamente a partir da perspectiva da linguagem e da intercorporeidade. Mostraremos de que maneira, após superar o *fantasma de uma linguagem pura*, torna-se possível pensar uma linguagem que comporte significações inéditas através da expressividade da fala. As significações de outrem já não se apresentam mais como “equivocadas”, uma vez que não há mais uma *nomenclatura* que venha determinar previamente os significados. Considerando que eu e o outro estamos amarrados em um único “drama carnal”, avisto o outro assim como avisto meu próprio corpo. Daí que um simples gesto é suficiente para me descentrar da posição absoluta que acreditava ter. Igualmente isso ocorre na linguagem, na medida em que meu horizonte de significações já não é absoluto, as significações de outrem “invadem” meu campo, e eu o dele, de modo que a linguagem destrói o abismo que separa aquilo que tem sentido e do que não tem sentido para mim, ou de mim como sujeito e do outro como objeto.

Palavras-chave: Iipseidade; Alteridade; Linguagem; Intercorporeidade.

Abstract: This paper investigates the problem of the relationship between the self and the other in the “second” Merleau-Ponty, more precisely from the perspective of language and intercorporeality. We show how, after overcoming the *ghost of a pure language*, it becomes possible to think of a language incorporating novel meanings through the expressiveness of speech. Other people's meanings are no longer present more as “misleading”, since there is no longer a *nomenclature* that will predetermine the meanings. Whereas self and other are tied into a single “carnal drama”, I spot another as I spot my own body. Hence, a simple gesture is enough to decentralize me the absolute position believed to have. Also this occurs in language, to the extent that on my horizon of meanings are no longer absolute, another's meanings “invade” my field, as his “invade” that of mine, so that the language destroys the gap between what makes sense and what does not make sense to me, or me as subject and the other as an object.

Keywords: Ipseity; Alterity; Language; Intercorporeality.

Por volta da década de 1950, na ocasião de sua admissão no Collège de France, Merleau-Ponty encaminha um relatório destinado a Martial Guérault, no qual explicita os resultados que sua pesquisa alcançou até o momento e indica que o tema da linguagem e da comunicação serão fontes de suas futuras pesquisas. Se, em seus dois primeiros trabalhos, *A estrutura do comportamento* (1942) e *a Fenomenologia da percepção* (1945), buscou-se ressignificar o mundo da percepção, agora tratar-se-á de evidenciar como “a comunicação com outrem e o pensamento retoma e ultrapassa a percepção que nos iniciou à verdade” (Merleau-Ponty, 2000, p. 37).

A investigação em torno da percepção revelou a Merleau-Ponty que a iniciação ao conhecimento e a comunicação silenciosa com outrem configuraram uma estrutura *a priori* da vida perceptiva. Doravante, a análise buscará mostrar como essas formas originais prolongam-se em direção ao domínio do saber, da cultura, da verdade, do conhecimento, culminando, dessa forma, em uma teoria da verdade aliada a uma teoria da intersubjetividade. Essa última, em especial, será responsável por iluminar a compreensão de como a história acontece, de como ela se desdobra temporalmente.

Para tanto, cabe notar que, tanto para o conhecimento, quanto para a história, o fio condutor da compreensão de ambos é, precisamente, a relação linguística entre os homens. É a linguagem, enquanto possibilidade de comunicação, que torna possível a produção e troca de valores, símbolos e a construção de uma “única história”. Sendo assim, o tema da linguagem exerce um papel importante no período intermediário de Merleau-Ponty, a ponto de que o problema da linguagem, “mais claramente do que qualquer outro, mostra-se ao mesmo tempo como um problema especial e como um problema que contém todos os outros, inclusive o da filosofia” (Merleau-Ponty, 1991, p. 99).

Contudo, antes de adentrarmos propriamente no que Merleau-Ponty denominará de *fenomenologia da linguagem*, se faz necessá-

rio excluir dois prejuízos clássicos que assolam a linguagem, a saber, a perspectiva que tem a pretensão de pensar uma linguagem universal, ou uma essência da linguagem; e a outra, a visão que defende a tese de uma linguagem nominalista. Na seção seguinte, nos deteremos mais nitidamente sobre essas perspectivas e, além disso, mostraremos como Merleau-Ponty encontra uma alternativa frente a elas através da experiência da fala.

A expressividade da fala

Segundo Merleau-Ponty, a linguagem nunca representou um problema para a filosofia moderna, ela jamais teve uma significação filosófica, pois sempre foi tratada como um problema exclusivamente técnico. Isso fica mais claro quando, por exemplo, na modernidade, considera-se que “a linguagem pertence à ordem das coisas, e não à ordem do sujeito” (Merleau-Ponty, 2006, p. 1). Acreditava-se, ainda, que “as palavras faladas ou escritas são fenômenos físicos, um elo acidental, fortuito e convencional entre o sentido da palavra e seu aspecto” (Merleau-Ponty, 2006, p. 1-2).

Nessa perspectiva, a linguagem passa a ser positivada, no sentido de que quanto mais científica, neutra, ou algorítmica, melhor ela será, visto que ela estará isenta de cometer equívocos. Para Merleau-Ponty (2006, p. 2), nesse sentido, a linguagem acaba por ser desvalorizada, por somente considerá-la como revestimento da consciência e do pensamento. Assim, a palavra, por exemplo, perde sua capacidade autônoma em vista da universalização sintética daquilo que já está dado.

Da mesma forma que o intelectualismo destituiu toda potencialidade da palavra ao reduzir a linguagem a uma mera instrumentalização do pensamento, também, para o empirismo, ela é destituída de qualquer autonomia. Ao considerar que a experiência das palavras pronunciadas ou ouvidas impacta em nós formando uma espécie de “imagens verbais”, fica claro que a palavra não passa de mero objeto apreendido, fazendo com que, ela mesma, não contenha sentido.

No texto “Sobre a fenomenologia da linguagem”, publicado em *Signos* (1960), Merleau-Ponty analisa as considerações realizadas por Husserl e as contribuições da linguística estrutural de Saussure¹, de modo a conciliar entre ciência e filosofia, ou, mais exatamente, entre linguística e fenomenologia. No texto supracitado, Merleau-Ponty inicia analisando a investigação que Husserl empreendera em torno da linguagem em sua quarta *investigação lógica*. A primeira tese de Husserl busca propor uma eidética da linguagem e de uma gramática universal, as quais seriam responsáveis por fixar todas as formas de “significação indispensáveis a qualquer linguagem, se ela for realmente linguagem, e permitiriam pensar com toda clareza as línguas empíricas como realizações ‘embaralhadas’ da linguagem essencial” (Merleau-Ponty, 1991, p. 89; grifo do autor).

Por meio da redução eidética, a linguagem é vista como sendo constituída pela consciência e suas diferentes formas de línguas maternas possuem uma dependência para com a linguagem universal (Merleau-Ponty, 1991, p. 89). Ou seja, uma vez determinado, por parte da gramática universal, as formas fundamentais da linguagem, seria possível ter a referência exata para como as distintas línguas (o francês, o alemão, o inglês etc.) poderiam se orientar acerca de proposições variáveis. Em outros termos, trata-se do fato de que “a eidética da linguagem enumera as formas de significação sem as quais uma língua não é uma língua” (Merleau-Ponty, 2006, p. 413).

Entretanto, o próprio Husserl, observa Merleau-Ponty, deixará de manter essa concepção “dogmática” da linguagem, a qual em nada se relaciona com os fatos da experiência da linguagem. Doravante, ele irá buscar se aproximar “cada vez mais da experiência do discurso” (Merleau-Ponty, 2006, p. 413), de modo que a linguagem será pensada não mais em termos de uma essência pré-deter-

¹ Na segunda seção, veremos mais detidamente a influência que Saussure exerce nas teses sobre a linguagem de Merleau-Ponty.

minada para as distintas línguas, “mas em encontrar, para além do intelectualismo e do objetivismo, um *sujeito que fala*” (Merleau-Ponty, 2006, p. 414; grifo do autor). Ora, mas será possível encontrarmos outra forma de explicar a linguagem que não seja por meio da objetivação científica?

O linguista, com sua objetivação científica, procura explicar a língua colocando-a como um objeto exterior, enquadrando numa lógica de causa e efeito. Ou seja, o estado presente de uma língua se explica por seu estado anterior, se caracterizando como uma sucessão de fatos, os quais definem como ela é na atualidade. Assim, na medida em que o linguista busca decompor a língua “em uma série de processos que lhe quebram a unidade” (Merleau-Ponty, 2006, p. 414), a linguagem acaba por se configurar “como um fato consumado, resíduo de atos de significação passados” (Merleau-Ponty, 1991, p. 91), deixando de lado toda sua potência de significação atual, através do uso por parte dos sujeitos falantes. Sendo assim, a questão será saber se a linguagem se reduz a essa mera reprodução de “estilhaços” produzidos ao longo da história, ou se ela possui uma abertura de criação de novos significados através de seu uso atual.

A fim de revelar outra perspectiva diferente das quais vimos acima, a saber, do objetivismo e do intelectualismo, Merleau-Ponty propõe pensar a linguagem a partir da experiência literária, buscando evidenciar sua característica “virtuosa”, qual seja, de *passar despercebida*, revelado por meio de seu uso atual. Conforme exemplifica o filósofo, na medida em que se é cativado por um livro, deixa-se de prestar atenção nas letras da página, bem como a ação de virar a folha, para alcançar os próprios acontecimentos. Ou seja, visa-se propriamente o fato, a “aventura, a ponto de não mais saber sob que ângulo, em qual perspectiva eles me foram oferecidos” (Merleau-Ponty, 2012, p. 37).

Dessa forma, a virtude da linguagem será, precisamente, lançarmos ao que ela significa, na medida em que dissimula sua própria operação. Segundo Merleau-Ponty (2012, p. 37): “Seu triunfo é

apagar-se e dar-nos acesso, para além das palavras, ao próprio pensamento do autor, de tal modo que retrospectivamente acreditamos ter conversado com ele sem termos dito palavra alguma, de espírito para espírito”.

Assim como a percepção, a linguagem nos conduz em direção às coisas mesmas, no sentido de que ela proporciona esquecermos os signos e ir diretamente às significações. Sendo assim, se faz necessário entendermos o funcionamento dessa linguagem, a qual, para Merleau-Ponty, se configura por uma dualidade *operante*. Ou seja, por um lado, há a linguagem do depois, “a qual é adquirida e que desaparece diante do sentido do qual se tornou portadora, e a que se faz no momento da expressão, que vai justamente fazer-me passar dos signos ao sentido – *a linguagem falada* e a *linguagem falante*” (Merleau-Ponty, 2012, p. 39; grifos nossos).

De modo a ilustrar o funcionamento dessa estrutura, o filósofo toma como exemplo a experiência da leitura literária, na qual, em primeiro momento, contribuímos com o nosso conhecimento da língua e o sentido das palavras usadas pelo autor – *linguagem falada*. Será preciso, também, que tenhamos conhecimento prévio dos acontecimentos que se desenham durante o enredo, e todos os questionamentos que deles surgiram, tanto aqueles que são de natureza aberta, não liquidada, quanto àquelas interrogações ordinárias que facilmente conhecemos suas soluções.

No entanto, como diz Merleau-Ponty (2012, p. 40-41), “o livro não me interessaria tanto se me falasse apenas do que conheço”. Devido ao fato de nos situarmos na mesma língua e termos a concordância dos mesmos signos usados pelo autor, acabamos por acreditar que existimos no mesmo terreno de significações justapostas e que nada há para além delas. Porém, eis que, por um momento, imperceptivelmente, nos vemos conduzidos para outro sentido que não estava em nosso horizonte pré-determinado – *linguagem falante*.

Sabemos antes de ler Stendhal o que é um patife e, por isso, podemos compreender quando ele descreve o fiscal Rossi como um

patife. Porém, quando o fiscal Rossi começa a viver, já não será mais ele que será um patife, mas sim o patife que será o fiscal Rossi. Ora, isso ocorre porque “a voz do autor acaba por induzir em mim seu pensamento” (Merleau-Ponty, 2012, p. 42), fazendo com que o leitor perca aquela posição de sobrevôo, e seja surpreendido pela ação criadora da linguagem, de modo que “o livro toma posse do leitor” (Merleau-Ponty, 2012, p. 42).

A linguagem falante proporciona ao leitor uma operação pela qual aqueles signos e significações que ele já possui transfigurem-se em novas significações, por uma espécie de *deformação coerente*², fazendo com que, por vezes, ele tenha a ilusão de ter compreendido “por si mesmo”, sem o uso da linguagem, esse novo arcabouço de sentidos inéditos. Isso porque, durante a leitura, essa nova dimensão de sentido fez com que ocorresse uma transformação do leitor, de modo que ele passou a compreendê-los tal como aqueles que ele já conhecia.

Para tanto, cabe esclarecer que a linguagem não é uma “ferramenta”, um *meio*, que nos possibilita atingir as significações. Ela não é um instrumento do espírito ou do pensamento. Mas, inversamente, a linguagem, enquanto *operante*, “antes de *ter* uma significação, ela *é* significação” (Merleau-Ponty, 2012, p. 44; grifos do autor).

É pelo fato da linguagem possuir esse *movimento operante* que podemos, como vimos no exemplo da leitura de Stendhal, passar dos signos ao sentido. Quer dizer, o leitor se serviu da *linguagem falada* para iniciar a leitura da obra de Stendhal. Passado um tem-

² Trata-se de um conceito de André Malraux, presente na obra *La création artistique*, retomado por Merleau-Ponty a fim de mostrar como o fenômeno de expressão retoma e ultrapassa aquilo que é dado na experiência perceptiva, ou na linguagem sedimentada. O pintor, por exemplo, possui um estilo que é “o sistema de equivalências que ele monta para essa obra de manifestação, o índice geral e concreto da ‘deformação coerente’ pela qual ele concentra a significação ainda esparsa em sua percepção, e a faz existir expressamente” (Merleau-Ponty, 2012, p. 114).

po, a *linguagem falante* passou operar, de maneira que aqueles signos da *linguagem falada* se esvaneceram em prol do *sentido*. Desse modo, os signos não evocam outros signos, infinitamente, mas eles nos abrem para um horizonte de novas significações. Nesse sentido, conforme sintetiza Moutinho (2006, p. 315; grifo do autor):

A fala falada, a herança comum e disponível, é apenas o ponto de partida, é o passado que a expressão retoma e “deforma coerentemente”, é a língua comum. Retomando esse passado, a expressão vai dominá-lo, a fala vai dominar a língua, e o sentido novo virá à luz, por uma espécie de *astúcia* da expressão, que esposa as significações disponíveis apenas para lhes infundir uma nova vida.

Com efeito, Merleau-Ponty procura aprofundar a análise da linguagem buscando pensar de que maneira o fenômeno da expressão, tal como vimos na experiência da leitura literária, poderia servir como fundamento para uma análise objetiva da linguagem: “Entre a ciência da expressão, se ela considera seu objeto por inteiro, e a experiência viva da expressão, se ela é bastante lúcida, como haveria corte?” (Merleau-Ponty, 2012, p. 45). Isto é, como poderia haver ruptura entre o discurso da ciência e o horizonte da experiência? Até porque a ciência “fala, afinal, das mesmas coisas que vivemos” (Merleau-Ponty, 2012, p. 45-46)³.

Com efeito, será, pois, a noção de *unidade* que livrará Merleau-Ponty do objetivismo e do intelectualismo da linguagem, uma vez que o universal e o particular são amarrados em um só fenômeno, tal como revelado no ato da fala. É por meio da linguística de Saussure que o filósofo encontra a contribuição necessária para se pensar a noção de *sistema*, a fim de fundamentar a ideia, como

³ Para Merleau-Ponty (2012, p. 46), “a ideia de uma linguagem possível se forma e se apoia sobre a linguagem atual que falamos, que somos, e a linguística não é senão uma maneira metódica e mediata de esclarecer, por todos os outros fatos da linguagem, essa fala que se anuncia em nós, e à qual, em meio ao nosso trabalho científico, permanecemos ligados como por um cordão umbilical”.

vimos, de *unidade*. Todavia, como veremos, não se trata de Merleau-Ponty simplesmente dar continuidade na teoria saussuriana, como um intérprete ou algo do gênero. Mas, ao contrário, Merleau-Ponty apenas se utiliza de elementos da linguística a fim de realizar o seu propósito, que é justamente forjar uma *fenomenologia da linguagem*.

A contribuição da linguística

Para Merleau-Ponty, é em Saussure que encontramos a referência necessária para compreender como o envolvimento da linguagem pela linguagem proporciona salvar a própria racionalidade. Isso se deve ao fato de que as análises do linguista nos revela, justamente, que entre aquele que fala e a linguagem de que fala há uma afinidade permanente, de tal forma que é possível encontrar um “interior da linguagem” (Merleau-Ponty, 2012, p. 58).

Na visão do filósofo, Saussure inaugura, ao lado de uma linguística da língua, uma linguística da fala, a qual consiste em “mostrar em si, a cada momento, uma ordem, um sistema, uma totalidade sem os quais a comunicação e a comunidade linguística seriam impossíveis” (Merleau-Ponty, 2012, p. 56). Entretanto, não obstante Merleau-Ponty tenha outorgado autoria a Saussure a propósito de uma linguística da *fala*, há controvérsias em relação a sua leitura do linguista.

Madison (1973, p. 126), por exemplo, na obra *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, mostra que, “ao contrário do que diz Merleau-Ponty, a fala não é jamais o ponto de referência central para Saussure”. Isso se evidencia quando vemos a maneira que o próprio Saussure, em seu *Curso de linguística geral*, estrutura a linguagem, a qual revela claramente uma displicência com relação à fala, principalmente ao considerar que a linguística deverá se concentrar precisamente no estudo da língua, uma vez que ela está mais ligada com a universalidade. A seguir, vejamos de que maneira Saussure concebe essa estrutura da linguagem, a fim de mos-

trar a diferenciação empregada à noção de *língua* e *fala*, e, concomitantemente, *sincronia* e *diacronia*.

Para Saussure (2006, p. 17), a linguagem é composta, de um lado, pela língua, a qual é definida como “um produto social da faculdade da linguagem e um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos”. Por outro lado, a linguagem é composta também pela fala, que se revela como “um ato individual, fruto da vontade dos indivíduos” (Saussure, 2006, p. 28).

Para tanto, mesmo concebendo uma interdependência⁴ entre língua e fala, Saussure é categórico em afirmar que, além de elas serem absolutamente distintas uma da outra, a investigação linguística deve voltar-se para *o estudo da língua*, uma vez que ela é responsável por estruturar os sistemas de comunicações entre os indivíduos em uma comunidade, ou, se quiser, “a língua é um sistema de signos que exprimem ideias” (Saussure, 2006, p. 24).

Considerando que a língua encontra-se inserida numa dimensão temporal, seu estudo requer uma *linguística evolutiva* e uma *linguística estática*, a qual se encarregará de mostrar o funcionamento da língua em seu estado estrutural. A respeito dessa oposição, Saussure denominará de linguística *sincrônica* e linguística *diacrônica*. “É sincrônico tudo quanto se relacione com o aspecto estático da nossa ciência, diacrônico tudo que diz respeito às evoluções” (Saussure, 2006, p. 96). Dessa forma, para Saussure, tanto sincronia quanto diacronia, pertencem ao horizonte da língua, e não uma da *língua* e outra da *fala*.

⁴ Conforme esclarece Moutinho (2006, p. 297-298; grifos do autor): “Essa interdependência, contudo, não é da mesma ordem que o mútuo envolvimento indicado por Merleau-Ponty. E a razão básica reside no fato de que Saussure realiza um corte entre elas a fim de desenvolver apenas uma *ciência dos signos*, enquanto Merleau-Ponty as mantém intimamente ligadas porque está preocupado sobretudo com a *gênese do sentido*, e apenas por isso ele vai desenvolver não uma semiologia, mas uma *fenomenologia da fala*”.

A despeito de o linguista reconhecer que é através da fala que encontramos o “germe de todas as modificações” da língua, o mesmo não a reconhece como sendo relevante para o estudo da linguagem, uma vez que seu papel se limita as particularidades dos sujeitos falantes, e é somente a partir do acolhimento por uma comunidade com uma língua concretizada que tais criações realizadas por meio da fala é que farão sentido. Conforme diz o próprio Saussure (2006, p. 115): “Todas as inovações da fala não tem o mesmo êxito e, enquanto permanecem individuais, não há porque levá-las em conta, pois o que estudamos é a língua; elas só entram em nosso campo de observação no momento em que a coletividade as acolhe”.

Em contraste com a perspectiva saussuriana sobre a fala, Merleau-Ponty procurará superar a divisão entre língua e fala, a fim de eliminar o prejuízo de relacionar fala à ordem subjetiva da linguagem, uma vez que tal prejuízo implica uma visão *pancrônica*, a qual apagaria a originalidade do presente. Tal concepção faz com que “a experiência da palavra nada teria para nos ensinar sobre o ser da linguagem” (Merleau-Ponty, 1991, p. 91), perdendo, assim, seu alcance ontológico.

Para Merleau-Ponty, se for verdade que um dia o passado da língua foi presente, como um sistema dotado de uma lógica interna, é preciso considerar que ela seja em seu desenvolvimento. Em outros termos, “o passado da linguagem começou por estar presente, a série de fatos linguísticos fortuitos que a perspectiva objetiva evidencia incorporou-se numa linguagem que, a cada momento, era um sistema dotado de uma lógica interna” (Merleau-Ponty, 1991, p. 92).

É importante frisar que Merleau-Ponty não desfaz apenas a dicotomia entre língua e fala, mas também a separação⁵ entre sin-

⁵ “A separação entre sincronia (estado de língua entre dois termos contemporâneos) e diacronia (acontecimento fonético entre dois termos sucessivos) não é real, mas acadêmica, já que nenhuma língua vive fora do tempo” (Perius, 2013, p. 75).

cronia e diacronia. Ademais, diferente de Saussure que colocava tanto a sincronia como a diacronia pertencendo à língua, o filósofo irá aliar a sincronia à fala e a diacronia à língua. Isso se justifica pelo fato de que, para Merleau-Ponty, é impossível pensar a língua como um sistema equilibrado independente de seu desenvolvimento no tempo, uma vez que a contingência do passado linguístico invade o sistema sincrônico. Ou seja, a sincronia passa a envolver a diacronia, de tal modo que “o sistema da sincronia comporte a cada momento fissuras onde o acontecimento bruto possa vir inserir-se” (Merleau-Ponty, 1991, p. 92), ou ainda, que a língua passe a considerar as significações oriundas da fala atual.

Por conseguinte, Merleau-Ponty define duas tarefas essenciais para a linguística. A primeira diz respeito em “encontrar um sentido no próprio devir da linguagem, concebê-la como um equilíbrio em movimento” (Merleau-Ponty, 1991, p. 92). Cabe mostrar como os remanescentes linguísticos deixados pelo sistema em via de regressão são retomados de acordo com um novo princípio através das intenções dos sujeitos falantes, ou, em outros termos, através da *linguagem falante*: “é assim que se forma na língua um novo meio de expressão e que uma lógica obstinada vence os efeitos de desgaste e a própria volubilidade da língua” (Merleau-Ponty, 1991, p. 92).

A segunda tarefa consiste em evidenciar, através desse equilíbrio em movimento, que as significações antigas e atuais não são derivadas entre si, que não há correspondência direta entre o sistema de expressão antigo para o atual. Assim, trata-se não de um sistema de formas de significação dependentes umas das outras, bem como uma estrutura de ideias linguísticas construída segundo um plano fechado, mas de “um conjunto de gestos linguísticos convergentes, definidos mais por um valor de emprego do que por uma significação” (Merleau-Ponty, 1991, p. 93).

Essa nova noção de linguagem implica na impossibilidade de se conceber como verdadeira a tese de que as línguas particulares aparecem como “a realização ‘embaralhada’ de certas formas de

significação ideais e universais” (Merleau-Ponty, 1991, p. 93). Se a universalização for alcançada:

[...] não o será por uma língua universal que, voltando atrás da diversidade das línguas, nos forneceria os fundamentos de qualquer língua possível, e sim por uma passagem oblíqua desta língua que falo e que me inicia no fenômeno da expressão segundo um estilo completamente diferente, pois as duas línguas, e finalmente todas as línguas dadas, são eventualmente comparáveis apenas na chegada e como totalidade, sem que se possam reconhecer nelas os elementos comuns de uma estrutura categorial única (Merleau-Ponty, 1991, p. 93).

Conforme esclarece Merleau-Ponty, distante de justapor uma psicologia da linguagem a uma ciência da linguagem – concedendo à primeira a linguagem no presente e, à segunda, a linguagem do passado – é preciso considerar que “o presente difunde-se no passado, na medida em que este foi presente, [e assim] a história é a história das sincronias sucessivas” (Merleau-Ponty, 1991, p. 93), de tal modo que se anuncia: “Uma nova concepção do ser da linguagem, que é agora lógica na contingência, sistema orientado, e que entretanto elabora sempre os acasos, prosseguimento do fortuito na totalidade que tem um sentido, lógica encarnada” (Merleau-Ponty, 1991, p. 93).

A questão a ser compreendida até aqui é, precisamente, a funcionalidade atual da fala. É importante lembrarmos que quando Saussure considerou a fala irrelevante para o estudo da linguagem, devido sua característica particularizada, Merleau-Ponty viu aí, justamente, a possibilidade profícua de evidenciar como, através da fala atual, podemos compreender o desenvolvimento da língua. Por isso, então, a necessidade de conceber o envolvimento da sincronia com a diacronia, ou seja, o “particular com o universal”, de maneira entrelaçada.

Mas isso não é tudo. Se Saussure, conforme vimos, concede à língua uma dimensão sincronia e outra diacronia, e deixa a fala subordinada à língua, Merleau-Ponty, ao contrário, coloca a sincronia na fala – além do papel preponderante para o estudo da

linguagem, devido sua característica criadora – no sentido em que, agora, a fala “é aberta, por isso a contingência a invade, e é a origem da transformação dessa contingência em necessidade” (Moutinho, 2006, p. 298). Portanto, o trabalho aqui realizado por Merleau-Ponty difere do projeto linguístico, pois visa desenvolver justamente uma fenomenologia da linguagem, conforme veremos adiante.

Por ora, impõe-se a Merleau-Ponty a tarefa de retornar “à língua falada ou viva” (Merleau-Ponty, 1991, p. 93), ou se quiser, compreender o sentido sincrônico da linguagem, a fim de superar os prejuízos colocados pela visão clássica da gramática, a saber, de positivar a relação entre signo e significado, considerando que cada signo deva corresponder a uma significação, e, somente com essa correlação linear, fosse possível realizar uma sistematização na língua, ou apreendê-la em sua integralidade.

É interessante notar que esse mesmo prejuízo já fora mostrado por Saussure quando contrastava a tese de que a língua é, por princípio essencial, uma *nomenclatura*, isto é, “uma lista de termos que correspondem a outras tantas coisas” (Saussure, 2006, p. 79), partindo do pressuposto que, de um lado, há ideias e coisas, de outro, sua essência. Esse prejuízo se torna ainda mais evidente quando comparado uma língua com a outra, na medida em que uma determinada expressão feita em uma determinada língua é considerada mais bem expressa.

De acordo com Françoise Gadet, na língua francesa se distingue *fleuve* e *rivière* como o rio que deságua no mar e o rio que deságua em outro rio. Já para na língua inglesa as expressões correspondem a *river* e *stream*. A diferença das expressões de uma língua da outra está, portanto, apenas no tamanho. Como observa Gadet (1990, p. 34; grifos do autor), “que as diferentes línguas não façam o mesmo recorte na realidade, que se trate de um recorte realizado sobre uma realidade que impõe em sua essência, é o que aparece nos exemplos: o real da água que corre não está nem em *fleuve/rivière* nem em *river/stream*”.

A língua não é uma nomenclatura, uma vez que não existe algo prévio que ela apenas viesse a nomear. Segundo Moutinho, essa recusa implica na ruptura com a visão clássica, “que se interrogava sobretudo pela relação entre língua e realidade, portanto a ruptura com o debate entre naturalistas e convencionalistas” (Moutinho, 2006, p. 300), uma vez que, em ambos os casos, a língua não é natural e nem convencional, mas concebida como uma tábua de correspondência. É preciso, pois, afastar essa tese que pressupõe a existência de um Ser já dado, e que a linguagem viria a descrevê-lo.

Ademais, há outro aspecto da crítica que deve ser levado em consideração. Como lembra Gadet, não é a realidade que impôs uma fronteira de sentido que “venha se passar justamente entre *fleuve* e *rivière*: é o recorte linguístico que os cria” (Gadet, 1990, p. 40; grifos do autor). Ou seja, não sendo a realidade que coloca um recorte à língua, mas a própria língua que o inventa, a relação entre o significante e o significado já não é mais de independência ou de exclusividade. Agora, a relação entre significante e significado encontra seu fundamento “em uma relação de significantes” (Moutinho, 2006, p. 301). Assim, a língua deixa de ser não apenas uma nomenclatura, mas também uma simples soma de termos elementares⁶.

A fim de evidenciar o prejuízo da ideia de uma língua modelo, que advém da mesma concepção de correspondência entre língua e realidade, Merleau-Ponty retoma a observação de Saussure no que diz respeito ao equívoco de acreditar que uma determinada expressão é mais bem sucedida em certa língua (comumente a língua natal) do que em outra. Conforme exemplifica Merleau-Ponty (2012, p. 65; grifos do autor), “parece-nos que, em francês, *l'hom-*

⁶ De acordo com Merleau-Ponty (2012, p. 64): “a expressão, aqui, não está ordenada ponto por ponto ao exprimido; cada um de seus elementos só se precisa e só recebe a existência linguística por aquilo que recebe dos outros e pela modulação que imprime a todos os outros. É o todo que tem um sentido, não cada parte”.

me que j' aime [o homem que eu amo] exprime mais que o inglês *the man I love*". Se entendermos a expressão em inglês como imperfeita e equivocada, uma vez que, dirão, em inglês sentimos a ausência do pronome "que", é porque temos a língua natal como detentora da capacidade de expressar totalmente uma proposição. Na verdade, não é pelo fato da língua "expressar totalmente que é nossa, é por ser nossa que acreditamos que expressa totalmente" (Merleau-Ponty, 1991, p. 95).

Outrossim, Merleau-Ponty alerta para o fato de não incorreremos no equívoco de afirmar que há sempre algum "subtendido" na expressão. Tal afirmação só tem sentido "se tomarmos por modelo e por absoluto da expressão uma língua (geralmente a nossa) que, na verdade, como todas as outras, nunca pode conduzir-nos 'como pela mão' até a significação, até as próprias coisas" (Merleau-Ponty, 1991, p. 96; grifo do autor). A ideia de "subtendido", desse modo, reforça a tese de uma língua modelo, absoluta, na medida em que para uma outra língua atingir *integralmente* as próprias coisas será necessário se utilizar, pelo menos, "tacitamente instrumentos do mesmo tipo" (Merleau-Ponty, 1991, p. 44) que a língua modelo.

É interessante lembrarmos que Husserl⁷ já havia, no início de sua carreira, tentado formular uma gramática pura, uma *língua modelo*. Porém, o que ele esquecia, como observa Merleau-Ponty, é o fato de que "não basta, para alcançar a gramática universal, sair da gramática latina, que a lista que ele apresenta das formas de significação possíveis traz a marca da linguagem que ele fala" (Merleau-Ponty, 2012, p. 61). Ou seja, temos a falsa impressão de que os elementos de nossa língua correspondem às articulações mesmas do ser, visto que é através dela que aprendemos a visá-lo. O problema é que "corremos sempre o risco de tomar por intuição

⁷ Cf. primeira seção, mais exatamente sobre a noção de "gramática universal" de Husserl.

do ser da linguagem os processos pelos quais nossa linguagem procura determinar o ser” (Merleau-Ponty, 2012, p. 61).

Tanto a tese que defende a correspondência direta entre significante e significado, quanto à ideia de um texto original, que a expressão deva se adequar a esse texto, são, ambas, oriundas de uma concepção de que a linguagem deve traduzir um ser já dado, de tal modo que a tarefa da expressão não seja apenas de tradução, mas uma tradução integral daquilo que se propõe a exprimir. Em outras palavras, trata-se da pretensão de ajustar “um elemento do discurso a cada elemento do sentido”, ou ainda, “colocar uma palavra sob cada pensamento” (Merleau-Ponty, 1991, p. 44).

Entretanto, se deixarmos de lado a tese de um texto original, e que nossa linguagem seria a tradução ou versão exata, veremos que a expressão nunca capta integralmente o expresso, que os signos não esgotam o significado, que “o sentido está para além da letra, *o sentido é sempre irônico*” (Merleau-Ponty, 2012, p. 67; grifo nosso). Como afirma Merleau-Ponty:

A linguagem nunca diz nada, ela inventa uma gama de gestos que apresentam entre si diferenças suficientemente claras para que a conduta da linguagem, à medida que se repete, se recorta e se confirma ela própria, nos forneça de maneira irrecusável a feição e os contornos de um universo de sentido (Merleau-Ponty, 2012, p. 71; grifos do autor).

Uma vez compreendido que a ideia de “uma *expressão consumada é quimérica*” (Merleau-Ponty, 2012, p. 65; grifos do autor), torna-se impossível pensar uma presença intuitiva total daquilo que se quer dizer na linguagem. A transcendência que vemos despontar aqui, entre fala e sentido, é a mesma que aprendemos na percepção, em relação à coisa percebida. Se na percepção não há uma presença total do percebido, que ele é inesgotável, da mesma forma, aqui, ocorre o mesmo, ou seja, não há presença plena de significação na linguagem, ou, se se quiser, “a expressão jamais é absolutamente expressão, o exprimido jamais é completamente exprimido” (Merleau-Ponty, 2012, p. 77). É por esse motivo que o

estatuto da linguagem passa a se configurar, para Merleau-Ponty, como indireta ou alusiva, ou ainda, se preferir, “silêncio” (Merleau-Ponty, 1991, p. 44).

Com efeito, na seção seguinte, delimitaremos nossa investigação buscando aprofundar o modo como Merleau-Ponty concebe essa nova noção de linguagem, que, na verdade, será uma *fenomenologia da linguagem*. O percurso consistirá em retornar, através do *sujeito falante* e da fala no presente, à *gênese do sentido*, ou, mais exatamente, no momento onde o sentido ainda encontra-se como que no estado de “ebulição na massa d’água”, antes de coagular-se “em coisas” (Merleau-Ponty, 2012, p. 86).

A linguagem indireta

É no texto, publicado em 1952 na revista *Les temps modernes*, dedicado a Sartre e denominado de “A linguagem indireta e as vozes do silêncio”, que Merleau-Ponty procura rebater definitivamente a ideia de uma correspondência entre o sentido e a palavra, bem como a tese de tradução exata. Como vimos na seção anterior, a tese clássica da correspondência afirmava que existe uma correspondência direta entre o que se quer dizer e a palavra escolhida para fazê-lo. Tal visão implica na instauração de um processo puramente mecânico da linguagem, na medida em que a linguagem nada teria para nos ensinar devido a sua transparência literal do sentido. Na mesma direção, a concepção de uma tradução integral é pífia, na medida em que elimina as variações das línguas em prol de uma em particular, com a justificativa de que essa determinada língua expressa completamente à linguagem do ser.

A fim de explicar em que medida o fenômeno da fala se utiliza dos signos para expressar o sentido sem reduzi-lo, Merleau-Ponty toma como exemplo o processo de aquisição da linguagem pela criança, evidenciando que ela “primeiro compreende o sentido da linguagem, visto que participa de um mundo comum e intersubjetivo, e só depois desenvolve a capacidade de articular os fonemas” (Alvarenga, 2014, p. 51). Em outros termos, “a criança

fala e depois aprenderá apenas a aplicar diversamente o princípio da palavra” (Merleau-Ponty, 1991, p. 40; grifo do autor).

Segundo Merleau-Ponty, a potência falante que a criança assimila ao aprender sua língua não é a soma de um aglomerado de significações morfológicas, sintáticas e lexicais. Tais elementos “não são necessários nem suficientes para adquirir uma língua, e o ato de falar, uma vez adquirido, não pressupõe nenhuma comparação entre o que quero expressar e o arranjo nocional dos meios de expressão que emprego” (Merleau-Ponty, 1991, p. 94).

Além disso, as palavras e torneios necessários que faz conduzir a intenção à expressão, não são apresentadas previamente, mas por aquilo que Humboldt, retomado por Merleau-Ponty, chamava de *forma de falar interior*. Trata-se de uma espécie de *estilo* de linguagem que organiza a intenção e conduz à expressão, sem que haja a necessidade de representação desse processo. Há, portanto, como diz Merleau-Ponty (1991, p. 94; grifo nosso), “uma significação ‘linguageira’ da linguagem que realiza a mediação entre a minha intenção ainda *muda* e as palavras, de tal modo que minhas palavras me surpreendem a mim mesmo e me ensinam o meu pensamento”.

Ora, é essa intenção *ainda muda*, essa “ação à distância” da linguagem, que torna compreensível como as palavras vão “ao encontro das significações sem as tocar, essa eloquência que as designa de maneira peremptória sem jamais as transformar em palavras nem fazer cessar o silêncio da consciência, são um caso iminente da *intencionalidade corporal*” (Merleau-Ponty, 1991, p. 94; grifo nosso).

É oportuno fazermos uma breve digressão e retornar ao capítulo sobre “O corpo como expressão e linguagem”, da *Fenomenologia da percepção*, de modo a evidenciar que, lá, Merleau-Ponty já concebia a expressão verbal e a intelectual como fundada na expressão sensível, ou se quiser, na percepção. Ou seja, o corpo:

é o lugar ou antes a própria atualidade do fenômeno de expressão (*Ausdruck*), nele a experiência visual e a experiência auditiva, por exemplo, são pregnantes uma da outra, e seu valor expressivo funda a unidade antepredicativa do mundo percebido e, através dela, a expressão verbal (*Darstellung*) e a significação intelectual (*Bedeutung*) (Merleau-Ponty, 2011, p. 315).

A expressão verbal (*Darstellung*) e intelectual (*Bedeutung*) são, pois, implicadas daquela expressão mais originária, ou, se quiser, antepredicativa, que é a própria expressividade corpórea (*Ausdruck*), a qual funciona como uma nascente d'água, e, no caso em tela, a emanção de sentido não é apenas “no objeto natural mais ainda em objetos culturais como a palavra” (Merleau-Ponty, 2011, p. 315). A ideia de uma *consciência silenciosa*, que é justamente esse silêncio da experiência originária constatada através do corpo, ressurge aqui, de maneira que a linguagem, enquanto expressividade verbal, procura expressar esse sentido mudo⁸.

Por esse motivo que, como vimos, Merleau-Ponty contrapõe a ideia de um texto original e a correspondência entre a palavra e o sentido, pois, se for verdade que a linguagem procura exprimir o sentido originário, o qual se desvela do fenômeno de expressão sensível, a linguagem nunca poderá fazê-lo de maneira completa, uma vez que isso implicaria na perda do acordo ontológico, qual seja, que a condição de um objeto se mostrar para o sujeito é pelo fato de não se mostrar inteiramente, mas de modo parcial. Como

⁸ Para tanto, como bem esclarece Ferraz: “os conteúdos percebidos não são significações silenciosas simples às quais se aplicariam rótulos verbais; tais conteúdos só são delimitados enquanto tais por meio de sua expressão em signos partilháveis e sedimentados. Assim, não basta afirmar que a linguagem é fundada pela experiência perceptiva; é preciso acentuar que *a linguagem é um poder intencional as fugidias experiências sensíveis* (que estão em sua base) *em idealidades culturais*. A expressão da experiência sensível por meio de vocábulos sedimentados e partilhados torna possível a um sujeito *tanto* desvelar a sua vida silenciosa particular aos demais sujeitos que comungam do mesmo código linguístico *quanto* apreender a experiência sensível dos outros falantes” (Ferraz, 2009, p. 95-96; grifos do autor).

bem está colocado na obra *A prosa do mundo*: “a fala, por um lado, retoma e supera, mas, por outro, conserva e continua a certeza sensível, ela jamais penetra inteiramente o ‘silêncio eterno’ da subjetividade privada” (Merleau-Ponty, 2012, p. 86; grifo nosso).

Sendo assim, “o excesso de linguagem é preparado no interior da particularidade, ele nasce daquilo que tem de mais individual para cair no mundo cultural como um cristal no fundo de um composto” (Cardim, 2012, p. 56). Quando retomado pelo mundo cultural, mais exatamente através da linguagem, o silêncio não é esgotado pela fala, mas essa o envolve por “baixo das palavras, não cessa de envolvê-las” (Merleau-Ponty, 2012, p. 86).

Quando se afirma que a linguagem nasce do silêncio, não significa que ela o elimina ou que o conserve completamente após seu despontar. Isto é, “não se pode falar nem de destruição, nem de conservação do silêncio (e ainda menos de uma destruição que conserve ou de uma realização que destrua)” (Merleau-Ponty, 2014, p. 149). Não obstante, o fato é que a linguagem retoma incessantemente o silêncio e o conduz para outras dimensões simbólicas.

Ora, no que se refere à relação da linguagem com o silêncio, isso se torna possível, agora, devido ao fato de que a linguagem também é silêncio. Quer dizer, “a fala viva é um silêncio organizado ou concentrado que reencontra a experiência muda e exprime seu sentido: ela é a fala vertical, a fala do silêncio” (Cardim, 2012, p. 62). Por esse motivo, então, para que a linguagem possa se relacionar com o silêncio sem esgotá-lo ela não pode ser uma linguagem algorítmica, ou uma linguagem que pressupõe traduzir integralmente o sentido em cada palavra.

Por conseguinte, a linguagem, agora, deve proporcionar com que “o sentido só aparece na intersecção e como que no intervalo das palavras” (Merleau-Ponty, 1991, p. 42), de tal modo que “isso nos proíbe de conceber, como estamos habituados, a distinção e a união da linguagem e de seu sentido” (Merleau-Ponty, 1991, p. 42). Ou ainda, “a linguagem exprime tanto pelo que está *entre* as

palavras quanto pelas próprias palavras, tanto pelo que não diz, quanto pelo que diz” (Merleau-Ponty, 2012, p. 87; grifo do autor)⁹.

Segundo Merleau-Ponty, se finalmente a fala quer dizer e realmente ela diz alguma coisa, não é pelo fato de que cada signo carregue em si mesmo uma significação, mas sim porque todos juntos fazem “alusão a uma significação sempre protelada quando os consideramos um a um, e na direção da qual os ultrapasso sem que eles nunca a contenham” (Merleau-Ponty, 1991, p. 94). Daí, então, o porquê do filósofo afirmar que “a comunicação vai do todo da linguagem falada ao todo da linguagem ouvida” (Merleau-Ponty, 2012, p. 84), e o sentido, por sua vez, “é o movimento total da palavra” (Merleau-Ponty, 1991, p. 43).

Conforme vimos anteriormente, dado que o sentido nasce do silêncio, *localizado* na experiência íntima do sensível, e que a fala retoma esse sentido originário, há de se conceber a expressão verbal antes dela ser pronunciada¹⁰, de forma emaranhada nesse “*fundo de silêncio* que a precede, que não cessa de acompanhá-la, e sem o qual ela nada diria; mais ainda, precisamos ser sensíveis aos fios de silêncio com que é tramado o tecido da fala” (Merleau-Ponty, 2012, p. 90; grifo nosso).

Dessa forma, Merleau-Ponty mostra que, se quiséssemos compreender a fala em sua operação mais própria, seria necessário evocar todas as tantas outras que “teriam podido vir em seu lugar e que foram omitidas, sentir como elas teriam tocado e abalado de outro modo a cadeia da linguagem, a que ponto esta era realmente a única possível, se essa significação devia vir ao mundo” (Merleau-Ponty, 2012, p. 90).

⁹ Há, portanto, uma *opacidade na linguagem* que “não cessa em parte alguma para dar lugar ao sentido puro, nunca é limitada senão pela própria linguagem, e o sentido só aparece nela engastado nas palavras” (Merleau-Ponty, 1991, p. 43).

¹⁰ “A significação anima a palavra como o mundo anima meu corpo: por uma surda presença que desperta minhas intenções sem se mostrar abertamente diante delas” (Merleau-Ponty, 1991, p. 95).

Se, por um lado, as expressões sedimentadas nos fornecem um sentido já gasto¹¹, que corresponde ao uso das palavras instituídas, formas de uso etc., por outro lado, há o sentido que não se encontra dado na linguagem, mas está por se fazer através dela. Esse sentido é “lateral ou oblíquo que resulta do comércio das próprias palavras (ou das significações disponíveis) (Merleau-Ponty, 2012, p. 90). Se quisermos, finalmente, entender como se dá essa operação da linguagem, em seu processo significante original, ou o processo que faz metamorfosear o silêncio em fala, Merleau-Ponty (2012, p. 91) afirma que “precisamos fingir nunca ter falado”, agir como “os surdos olham os que falam, e comparar a arte da linguagem às outras artes de expressão que não tem recurso a ela, tentar vê-la como uma dessas artes mudas” (Merleau-Ponty, 2012, p. 91).

É interessante notarmos que a mesma dimensão de silêncio que presenciamos na linguagem, donde o sentido nasce e se expressa através da totalidade das palavras, se faz presente também na arte, em especial na pintura, pois, “a linguagem *diz* e as vozes da pintura são ‘as vozes do silêncio’” (Merleau-Ponty, 2012, p. 175; grifo do autor). Tal como na linguagem que o campo de silêncio faz possibilitar indefinidamente a abertura para outro sentido, não apenas aquele sedimentado, também na pintura o campo de sentido é alargado para além da experiência do próprio artista. Daí a impossibilidade de se fazer um inventário, tanto na linguagem quanto na pintura, no aspecto de determinar um sentido único, seja para uma obra de arte, seja para uma poesia, uma vez que, “aqui e ali, não se trata de uma soma finita de signos, mas de um campo aberto ou de um novo órgão da cultura humana” (Merleau-Ponty, 1991, p. 61-62).

Tanto a fala quanto a pintura fundam, no instante presente, um campo inédito de significações, de tal maneira que isso implica em

¹¹ Como diz Merleau-Ponty (1991, p. 45), retomando uma frase de Mallarmé, a palavra em uso, sedimentada, é “como uma moeda gasta que colocam em silêncio na minha mão”.

uma experiência de “descentramento que rompe ou faz desabar as construções racionais e cientificistas da língua, que procuram mapear o funcionamento da linguagem como uma espécie de máquina de produzir significações” (Alvarenga, 2014, p. 52). Assim, se faz necessário não perder de vista a relação da dimensão vivida com o vivido distanciado ou, em outras palavras, entre o sujeito que fala e o silêncio do qual ele, ontologicamente, se reporta. Esse fundo de silêncio é, portanto, um campo no qual o sujeito está assentado, e é, justamente, da onde emerge as significações: “o silêncio é assim a ‘respiração’ (o fôlego) da significação; um lugar de recuo necessário para que se possa significar, para que o sentido faça sentido” (Orlandi, 1997, p. 13).

Com efeito, desde já, é oportuno pensarmos como, nesse *campo de silêncio*, a comunicação entre o eu e o outro ocorre. Considerando que a primeira fala não surgiu em um vazio de comunicação, mas “das condutas que já eram comuns e se enraizava num mundo sensível” (Merleau-Ponty, 2012, p. 85), é preciso admitir, pois, que o princípio da comunicação verbal já se encontra dado antes dela “pelo fato de o homem já perceber outro homem no mundo como parte do espetáculo, e que assim tudo que o outro faz já tem o mesmo sentido que o que eu faço” (Merleau-Ponty, 2012, p. 85). Vejamos, a seguir, de que modo se dá essa relação silenciosa com o outro e como ela é estendida no domínio da linguagem, em especial, no diálogo, onde vemos desvelar o “poder mais próprio da fala” (Merleau-Ponty, 2012, p. 218).

Linguagem e intercorporeidade

No quinto capítulo da obra *A prosa do mundo*, denominado “A percepção do outro e o diálogo”, Merleau-Ponty toma como ponto de partida a mesma indagação que já vimos ser feita na *Fenomenologia da percepção*, sobretudo no capítulo sobre “Outrem e o mundo humano”, qual seja, a indagação pela *localidade* de outrem (Merleau-Ponty, 2012, p. 219). Tanto na obra de 1945, como aqui, a solução inicial desse problema perpassa pela superação das

filosofias da consciência, as quais têm por princípio a tese de constituição do objeto pelo sujeito. Como sabemos, se “ter consciência é constituir, logo não posso ter consciência do outro. Já que isso seria constituí-lo como constituinte, e como constituinte com relação ao próprio ato pelo qual o constituo” (Merleau-Ponty, 1991, p. 100).

Desta feita, é preciso considerar, pois, que o outro nunca pode ser apreendido *frontalmente*. Na percepção de outrem “o adversário nunca está inteiramente localizado” (Merleau-Ponty, 2012, p. 218). De fato, ele não está inserido em um ponto específico do espaço, ele não está em seu rosto, em sua voz, em seus gestos e, muito menos, por detrás do seu corpo, uma vez que “sei perfeitamente que lá não há senão ‘trevas repletas de órgãos’” (Merleau-Ponty, 2012, p. 219). O outro está sempre para além daquilo que se vê ou ouve, *está sempre à margem*, mas nunca “nesse lugar que meu olhar esmaga e esvazia de todo ‘interior’” (Merleau-Ponty, 2012, p. 219).

Sendo assim, se quisermos compreender a relação com outrem, é necessário abdicar de abordá-lo “de frente ou por seu lado escapado” (Merleau-Ponty, 2012, p. 219), dado que “um pouco de atenção é suficiente para reduzi-lo” (Merleau-Ponty, 2012, p. 219). Da mesma forma, é preciso renunciar a tese de conceber outrem por analogia, ou como uma imagem do eu, pois, afinal, “*como pode haver pra mim uma imagem de mim?*” (Merleau-Ponty, 2012, p. 220; grifos do autor).

Do ponto de vista teórico, portanto, nos deparamos com a “*aporía*” de se apreender outrem. Entretanto, é interessante perceber que, segundo Merleau-Ponty (1991, p. 100) se há essa contradição teórica, é porque o eu ainda percebe outrem, pois, caso contrário, nem mesmo haveria possibilidade de se deparar com esse problema teórico. A comunicação com o outro somente apresenta problema “e só se torna duvidosa se esqueço o campo de percepção para me reduzir ao que a reflexão fará de mim” (Merleau-Ponty, 1991, p. 194).

O fato é que outrem existe, e ele é atestado pela própria contradição teórica. Assim, de alguma forma, “a dificuldade mencionada *foi, de fato, superada*” (Merleau-Ponty, 1991, p. 100; grifos do autor). Ou seja, se há uma contradição radical que implica na impossibilidade de concepção teórica de outrem, é porque aquele que, em mim, percebe o outro é “capaz de viver essa contradição como a própria definição da presença do outro” (Merleau-Ponty, 1991, p. 100).

Com efeito, é através da noção de “fenômeno de emparelhamento”¹² que será possível pensar uma relação viva que assume a contradição da presença do outro, de modo que, como lembra Moutinho (2006, p. 332; grifo do autor), “o aprofundamento dessa experiência fará surgir novamente àquela inversão, em que os papéis de sujeito e do que é visto por ele são trocados, é o momento em que, efetivamente, outrem aparece como *ego*”. Essa *inversão* é descrita por Merleau-Ponty da seguinte maneira:

Ocorre que, em certos espetáculos – os outros corpos humanos e, por extensão, animais –, meu olhar esbarra, é seduzido. Sou investido por eles enquanto julgava investi-los, e vejo desenhar-se no espaço uma figura que desperta e convoca as possibilidades do meu próprio corpo como se se tratasse de gestos ou comportamentos meus. Tudo se passa como se as funções da intencionalidade e do objeto intencional se encontrassem paradoxalmente trocadas. O espetáculo convida-me a tornar-me seu espectador adequado, como se um outro espírito que não o meu viesse repentinamente habitar meu corpo, ou antes, como se meu espírito fosse atraído para lá e emigrasse para o espetáculo que estava concedendo a si mesmo. Sou apanhado por um segundo eu mesmo fora de mim, percebo o outro... (Merleau-Ponty, 1991, p. 100-101).

¹² A noção de *emparelhamento* é retomada por Merleau-Ponty do conceito empregado por Husserl de *Paarung*. “A operação de conceber a existência de outrem é mais que uma percepção de seu estilo. É preciso que ela seja como um acoplamento (*‘Paarung’*): um corpo encontrando um outro corpo sua contrapartida que realiza suas próprias intenções e sugere intenções novas ao próprio eu” (Merleau-Ponty, 2006, p. 33).

Segundo Moutinho (2006, p. 332; grifos do autor), “é aqui então que, no lugar de um *cogito* tácito, vemos surgir uma *espontaneidade*, que, como a fala, produz a inversão, levando-me àquilo que minhas premissas não incluíram”. A posição de protagonista que o eu se coloca é derrubada por um outro que surge inesperadamente, “um rebento brota [...], o espetáculo acaba por atribuir-se um espectador que não sou eu e que é copiado de mim” (Merleau-Ponty, 2012, p. 220-221).

Dessa maneira, há uma espontaneidade que me descentra, de modo que “os olhares que eu lançava pelo mundo como o cego tateia os objetos com seu bastão, alguém os pegou pela outra ponta e os retorna contra mim para, por sua vez, tocar-me” (Merleau-Ponty, 2012, p. 220). É por esse motivo que Merleau-Ponty considera que o real problema da relação com outrem não é o enfrentamento face a face entre dois sujeitos, visto que, como vimos, “o que está diante de nós é objeto. É preciso compreender claramente que o problema não é esse [...]”, mas sim o de entender “como me desdubro, como me descentro” (Merleau-Ponty, 2012, p. 221)¹³.

Para Merleau-Ponty (2012, p. 221), a solução ao problema de outrem deve partir da experiência que faz do outro uma réplica do eu, ou, dito de outro modo, dessa “estranha filiação que faz do outro, para sempre, meu segundo, mesmo quando prefiro a mim e

¹³ É interessante notarmos essa diferença entre *A prosa do mundo* e a *Fenomenologia da percepção* em relação à noção de *descentramento*. Como bem mostra Moutinho: “Era exatamente isso que a *Fenomenologia*... ignorava, pois a percepção outrem não levava aí a um emparelhamento e a uma inversão, em que sou atraído por outro eu que eu mesmo, tornando-me circundado por ele; a *Fenomenologia*... afirmava a coexistência de corpos cognoscentes e anônimos em um mundo único e, a partir daí, no momento de assegurar o *ego* de outrem, ela se lançava *para fora* da percepção, pela afirmação de um fundo que escapava ao encontro dos sujeitos. É por isso que, embora Merleau-Ponty continue a falar em percepção, ele fala agora do *eu*, pois se trata da efetiva percepção de um *alter ego*, que, por isso, torna-se *idêntico* ao ato no qual se projeta” (Moutinho, 2006, p. 333; grifos do autor).

sacrifico-me a ele” (Merleau-Ponty, 2012, p. 221). Afinal de contas, “eu e o outro somos como dois círculos *quase* concêntricos, e que se distingue apenas por uma leve e misteriosa diferença. Esse parentesco é talvez o que nos permitirá compreender a relação com o outro” (Merleau-Ponty, 2012, p. 220).

Na obra de 1945, Merleau-Ponty considerou a experiência do mundo por um sujeito não como espetáculo privado, mas um mundo “em si”, no qual tudo o que possa valer para mim, deverá valer também para o outro¹⁴. Isso significa dizer que “tudo o que é verdadeiro é meu, mas também tudo o que é meu é verdadeiro e reivindica como sua testemunha [...] um outro X” (Merleau-Ponty, 2012, p. 222). Ademais, considerando que, agora, o outro me des-centra, que somos apreensíveis um pelo outro, não há mais como pensar que eu seja único a ter minha propriedade crucial de sentir-me, tudo isso, de fato, tende “a difundir-se” (Merleau-Ponty, 2012, p. 221).

Com efeito, sabendo que em meu campo já está tudo preparado para receber os testemunhos desse outro, resta ainda compreender como eles chegam até mim. A respeito disso, Merleau-Ponty nos apresenta o seguinte exemplo:

Olho esse homem imóvel no sono e que de repente desperta. Ele abre os olhos, faz gesto em direção a seu chapéu caído ao lado dele e o pega para proteger-se do sol [...]. No momento em que o homem desperta ao sol e estende a mão em direção a seu chapéu, entre esse sol que *me* queima e faz piscar *meus* olhos, e o gesto que *lá* de longe traz um alívio à minha fadiga, entre essa fronte abatida ali e o gesto de proteção que parece me pedir, um vínculo se estabelece sem que eu tenha de decidir nada; e, se sou para sempre incapaz de viver efetivamente a queimadura

¹⁴ A tese de que *o mundo não é um espetáculo* parece atravessar todos os momentos da obra de Merleau-Ponty. Na ocasião da conferência realizada em 1946, denominada “O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas”, o filósofo já afirmava a ideia de um *ser indiviso entre o eu e o outro*. “É preciso pois que pela percepção do outro eu me ache colocado em relação com um outro que eu que esteja em princípio aberto às mesmas verdades que eu, em relação com o mesmo ser que eu” (Merleau-Ponty, 1990, p. 50-51).

que o outro sente, a mordida do mundo tal como a sinto em meu corpo fere tudo o que está exposto como eu, e particularmente esse corpo que começa a defender-se contra ela (Merleau-Ponty, 2012, p. 222-224; grifos do autor).

Aquilo que faz despertar em mim a sensibilidade em relação à queimadura do outro é, justamente, “uma universalidade do sentir – e é sobre ela que repousa nossa identificação” (Merleau-Ponty, 2012, p. 224). Minha relação corpórea com o mundo já não é mais particular, mas generalizada, de tal modo que o mundo arrasta minha corporeidade. E como o outro também é um eu generalizado, ele ocupa seu lugar, não no espaço objetivo que é desprovido de “espírito”, “mas nessa ‘localidade’ antropológica, meio obscuro no qual a percepção irrefletida se move à vontade, mas sempre a margem da reflexão, impossível de constituir, sempre já constituído” (Merleau-Ponty, 2012, p. 226)¹⁵, de modo que “encontramos o outro assim como encontramos nosso corpo” (Merleau-Ponty, 2012, p. 226).

Assim, vemos despontar, aqui, “uma relação carnal com o mundo e com o outro” (Merleau-Ponty, 2012, p. 226), a qual, como comenta Moutinho (2006, p. 334), é a contrapartida “do emparelhamento eu/outrem, pois, afinal, se não há mais um fundo privado, um Eu que escapa a outrem, então nosso sentir, muito embora individualizado, pode ser dito genérico”. Ou seja, se, em 1945, Merleau-Ponty postulou a generalidade dos corpos anônimos e, ao mesmo tempo, um *cogito* tácito que implicava na generalização das subjetividades, agora, ao lado da noção de *emparelhamento* eu-outro, o filósofo elabora uma noção de *intercorporeidade*¹⁶.

¹⁵ Nesse sentido, o outro nunca está em um ponto específico do ser, ele não está “nem no em si, nem no para-si, que sou eu” (Merleau-Ponty, 2012, p. 223). É preciso considerar, pois, que o outro se manifesta sempre por *trás* de nós, isto é, que ele esteja antes do nosso lado do que nas coisas.

¹⁶ “A relação eu/outrem já não deságua na afirmação do *cogito*, quer dizer, na afirmação de uma experiência inseparável de si mesma, de uma generalidade

Trata-se de radicalizar a dimensão sensível, de pensar um sujeito encarnado, que está ancorado num mundo que comporta um campo onde outros gestos, outros eus, transitam. Mas esse *campo* foi preparado para o outro desde o instante em que comecei a mover-me no mundo com meu corpo¹⁷, essa relação foi generalizada, de tal maneira que “uma ínfima relação se estabeleceu entre mim e o ser que reserva os direitos de uma outra percepção do mesmo ser” (Merleau-Ponty, 2012, p. 223).

Daí porque com um simples gesto semelhante ao meu, é suficiente para eu reconhecer em meu campo a presença de outrem, dado que “nem o corpo do outro nem o gestos que ele visa jamais foram objetos puros para mim, eles são interiores a meu campo e ao meu mundo” (Merleau-Ponty, 2012, p. 225). Em outras palavras, o corpo e os gestos do outro fazem parte da minha própria estrutura ontológica, uma vez que minha generalidade corpórea me impossibilita de existir apartado desse drama carnal.

Nesse sentido, conforme Merleau-Ponty (2012, p. 225), “um campo não exclui outro campo da mesma forma que um ato de consciência absoluta – exclui um outro”. Mas, ao contrário, esse campo ontológico não só comporta outrem, como também tende a “multiplicar-se, porque é a abertura pela qual, como corpo, sou ‘exposto’ ao mundo [...], e porque, sendo generalidade ele próprio, praticamente só se percebe como um dos seus semelhantes” (Merleau-Ponty, 2012, p. 225).

Por conseguinte, impõe-se a tarefa de analisarmos em que medida a fala aprofunda esse engajamento entre o eu e o outro, ou ainda, de como a fala prolonga e transforma “a relação muda com

temporal que não era senão cada subjetividade; a generalidade agora já não é a dos corpos, dos sujeitos, mas da *corporeidade*, que se torna então o que une os sujeitos, como se ela fosse agora o tecido único que reúne a pluralidade das mônadas” (Moutinho, 2006, p. 335; grifo do autor).

¹⁷ É importante frisar que “a constituição do outro não vem depois da do corpo, o outro e meu corpo nascem juntos do êxtase original. A corporalidade à qual pertence a coisa primordial é antes corporalidade em geral” (Merleau-Ponty, 1991, p. 192-193).

o outro” (Merleau-Ponty, 2012, p. 227). Desde já, cabe esclarecer que o problema a ser encarado na dimensão da linguagem é o mesmo que enfrentamos no horizonte carnal, a saber: como é possível que as palavras signifiquem outra coisa senão aquilo que encontramos em nosso próprio pensamento, ou, como podemos encontrar nesses espetáculos coisas diferentes das quais colocamos?

De acordo com Merleau-Ponty, a solução, tanto aqui como ali, é a mesma. Ou seja, no que se refere nossa relação silenciosa com outrem, trata-se de compreender que nossa encarnação no mundo impede nossa existência de ser um ato absoluto e único, mas uma corporeidade transferível que torna possível “uma ‘situação comum’ e, finalmente, a percepção de um outro nós mesmos, se não no absoluto de sua existência efetiva, pelo menos no desenho geral que dele nos é acessível” (Merleau-Ponty, 2012, p. 227). Do mesmo modo, no que tange à fala:

A solução consistirá em reconhecer que, na experiência do diálogo, a fala do outro vem tocar em nós nossas significações, e nossa fala vai, como atestam as respostas, tocar nele suas significações, invadimo-nos um ao outro na medida em que pertencemos ao mesmo mundo cultural, e em primeiro lugar à mesma língua, e na medida em que meus atos de expressão e os do outro pertencem à mesma instituição (Merleau-Ponty, 2012, p. 227-228).

Assim como o emparelhamento do eu e do outro, na dimensão silenciosa, implica na generalização do sentir e, com isso, dissolve qualquer fundo privado, assim também ocorre com a fala, na medida em que sua generalização me coloca em presença com o *alter ego*. Se a fala de outrem pode invadir minhas significações, juntar-se “a mim no que tenho de mais individual” (Merleau-Ponty, 2012, p. 228), é pelo fato de que, agora, a fala é aberta ao outro, “participável por X” (Merleau-Ponty, 2012, p. 228).

Conforme vimos na primeira seção desse capítulo – “A expressividade na fala” –, mais exatamente sobre a experiência da leitura

literária, na qual a relação com um livro se dá, primeiramente, por aquilo que temos de comum, tal como a língua e as palavras, ocorre o mesmo com a percepção de outrem, uma vez que, em primeiro momento, avisto gestos e comportamentos que remetem aos da “espécie humana”. Porém, se o livro, de fato, me ensina alguma coisa, e se outrem for realmente um outro, “é preciso que num certo momento eu fique surpreso, desorientado, e que nos encontremos, não mais no que temos de semelhante, mas no que temos de diferente” (Merleau-Ponty, 2012, p. 232), de tal maneira que nossas diferenças não sejam apenas qualidades vazias, mas que configurem um sentido.

Na relação com o outro isso se evidencia quando ele deixa de emitir comportamentos iguais aos meus e passa a empregar em relação às coisas que me cercam um estilo que “a princípio me é misterioso, mas que pelo menos me aparece de saída como estilo, porque responde a certas possibilidades que envolviam as coisas de meu mundo” (Merleau-Ponty, 2012, p. 232). Para Merleau-Ponty, a percepção de um autêntico *alter ego* pressupõe que seu discurso, “no momento em que o compreendemos e, sobretudo, no momento em que se protege de nós e ameaça tornar-se não sentido, tenha o poder de nos refazer a sua imagem e de nos abrir a um outro sentido” (Merleau-Ponty, 2012, p. 233; grifo do autor)

Considerações finais

É interessante frisar que esse poder da fala somente é possível devido ao fato de que “eu sou também fala, isto é, capaz de deixar-me conduzir pelo movimento do discurso a uma nova situação de conhecimento” (Merleau-Ponty, 2012, p. 234). Se, o que realizasse esse poder, fosse uma consciência que determinasse o sentido da fala, ela nada encontraria senão o que ali colocou. De sorte que, como somos sujeitos falantes, “não há mais a alternância que faz da relação das consciências uma rivalidade” (Merleau-Ponty, 2012, p. 234), e, com efeito, isso implica que eu não seja apenas ativo quando falo, mas minha fala está precedida no ouvinte, e nem

passivo quando escuto, “mas falo de acordo com... o que o outro diz” (Merleau-Ponty, 2012, p. 234).

É na fala, em seu estado nascente, que encontramos a efetiva presença de outrem, de maneira que a situação comum com ele “não é apenas comunidade de *ser* mas de *fazer*” (Merleau-Ponty, 2012, p. 229; grifos do autor). Ou seja, com a encarnação do discurso, não há mais obstáculo entre o mesmo e o outro, uma vez que “o que ouço vem inserir-se nos intervalos do que digo, minha fala coincide lateralmente com a de um outro, ouço-me nele e ele fala em mim” (Merleau-Ponty, 2012, p. 231).

Segundo Merleau-Ponty, é na fala que se:

Realiza a impossível concordância das duas totalidades rivais, não que ela nos faça entrar em nós mesmos e reencontrar algum espírito único do qual participaríamos, mas porque ela nos concerne, nos atinge de viés, nos seduz, nos arrebatava, nos transforma no outro, e ele em nós, porque ela abole os limites do meu e do não meu, e faz cessar a alter-nância do que tem sentido para mim e do que é não sentido para mim, de mim como sujeito e do outro como objeto (Merleau-Ponty, 2012, p. 236-237)¹⁸.

Eu e o outro somos descentrados, eu por ele e ele por mim, não apenas na dimensão silenciosa do sensível, mas também pela fala, a qual nos mostra que através do descentramento “cada qual pode ser, conforme o momento, Eu ou Tu ou Ele, ou (o que é ainda

¹⁸ É interessante recordar que, na obra de 1945, mais exatamente no capítulo sobre “Outrem e o mundo humano”, deparamos com a “*aporia*” – para a qual encontramos, aqui, a solução – que consistia justamente na dificuldade de apreensão de outrem no âmbito da linguagem. Acompanhemos o que diz a passagem: “como a palavra Eu pode colocar-se no plural, como se pode formar uma ideia geral do Eu, como posso falar de um outro Eu que não o meu, como posso saber que existem outros Eus, como a consciência, que por princípio e enquanto conhecimento de si mesma está no modo do Eu, pode ser apreendida no modo do Tu e, através disso, no modo do ‘Se?’” (Merleau-Ponty, 2011, p. 466).

outra coisa) elemento de um Nós, Vós ou Eles e isso para seus próprios olhos” (Merleau-Ponty, 1996, p. 215).

Na dimensão da linguagem, portanto, “não constituímos unicamente um Eu, mas obsedamos todas as pessoas gramaticais, estamos como que em sua fronteira, em sua encruzilhada, em seu tufo” (Merleau-Ponty, 1996, p. 215)¹⁹. Assim, “quando falo ou quando compreendo, experimento a presença de outrem em mim ou de mim no outro” (Merleau-Ponty, 1991, p. 103), na medida em que “o que digo tem sentido, sou para mim mesmo, quando falo, um outro ‘outro’, e, na medida em que compreendo, já não sei quem fala e quem ouve” (Merleau-Ponty, 1991, p. 103-104).

Referências

ALVARENGA, Rodrigo. Fenomenologia da linguagem e intersubjetividade em Merleau-Ponty. *Natureza Humana*. São Paulo, v. 16, n. 1, jan.-jun. 2014, p. 37-54.

CARDIM, Leandro Neves. “A ebulição na massa d’água” ou a linguagem segundo Merleau-Ponty. *DoisPontos*. Curitiba; São Carlos, v. 9, n. 1, abr. 2012, p. 35-69.

¹⁹ Como sujeitos falantes, e assentados em um mesmo mundo cultural, eu e o outro somos dois “cúmplices” com um único objetivo, a saber, de continuar e retomar sempre o mesmo e único esforço que é o *devoir espontâneo da verdade*. Mas, afinal de contas, como indaga Merleau-Ponty, o que é esse poder que estamos condenados que faz extrair de nós, queira-se ou não, significações, ou em outros termos, a verdade? “Não é certamente um deus, já que sua operação depende de nós; e não é um gênio maligno, já que traz a verdade; não é a ‘condição humana’ – ou, se é ‘humano’, é no sentido de que o homem destrói a generalidade da espécie e faz admitir outros em sua singularidade mais remota. É ainda chamando-o fala ou espontaneidade que melhor designaremos esse gesto ambíguo que produz o universal com o singular, e o sentido com nossa vida” (Merleau-Ponty, 2012, p. 237).

FERRAZ, Marcus Sacrin Ayres. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. São Paulo: Papyrus, 2009.

GADET, Françoise. *Saussure: une science du langage*. Paris: PUF, 1990.

MADISON, Gary Brent. *La phénoménologie de Merleau-Ponty: une recherche des limites de la conscience*. Paris: Klincksieck, 1973.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Campinas: Papyrus, 1990.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. São Paulo: M. Fontes, 1991.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Notes de cours: (1959-1961)*. Paris: Gallimard, 1996.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Parcours deux: (1951-1961)*. Paris: Verdier, 2000.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Psicologia e pedagogia da criança: curso da Sorbonne*. São Paulo: M. Fontes, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: M. Fontes, 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A prosa do mundo*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*. Rio de Janeiro: Unesp, 2006.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas: Unicamp, 1997.

PERIUS, Cristiano. O trabalho do negativo: linguagem e ontologia em Saussure e Merleau-Ponty. *Tras/Form/Ação*. Marília, v. 36, n.03, set.-dez. 2013, p. 69-108.

SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 2006.

Artigo recebido em 19/06/2016, aprovado em 7/10/2016

AMOR COMO UM MODO EXISTENCIAL DE AFINAÇÃO
[LOVE AS AN EXISTENTIAL MODE OF ATTUNEMENT]

Acylene Maria Cabral Ferreira
Universidade Federal da Bahia

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2016v23n42ID10093>

Natal, v. 23, n. 42
Set.-Dez. 2016, p. 99-124

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Pretendemos responder à pergunta: por que amamos? Pressupomos que amamos porque, enquanto *Dasein*, somos constituídos por existenciais que nos estruturam como abertura para o ser, para o outro e para o mundo. Nosso objetivo consiste em indicar os conceitos da analítica existencial que, a nosso ver, são basilares para fundamentarmos o amor como um modo de ser do *Dasein*, isto é, como uma modificação existencial do *Dasein* enquanto ser-no-mundo. Nossa hipótese consiste em que o amor é um modo ou uma modificação do existencial da disposição (*Befindlichkeit*), portanto, uma afinação (*Stimmung*); quer dizer, uma maneira do *Dasein* estar afinado com alguém ou com algo do mundo. Na primeira parte de nossa exposição, mostraremos por que podemos considerar o amor como uma modificação existencial; na segunda, discutiremos em que medida podemos afirmar que o amor é originário dos existenciais do ser-em, do ser-com e do caráter em-virtude-de (*Umwillen*).

Palavras-chave: Amor; Afinação; Modo existencial; Em-virtude-de; Ser-em; Ser-com.

Abstract: We intend to answer the question: why do we love? We think that we love because, as *Dasein*, we are constituted by the existential, which structures us as disclosedness to being, to the other, and to the world. Our aim is to indicate the concepts of existential analytic that, for us, are fundamental to ground love as *Dasein*'s way of being, i.e., as an existential mode of *Dasein* as being-in-the-world. Our hypothesis claims that love is a way or a modification of the existential of disposedness (*Befindlichkeit*), an attunement (*Stimmung*); i.e., a way of *Dasein* to be attuned to somebody or anything of the world. In the first part of our exposition, we will show why we can accept love as an existential mode; in the second one, we will discuss how we can say that love comes from the existential of being-in, of being-with and of the character of for-the-sake-of (*Umwillen*).

Keywords: Love; Attunement; Existential mode; For-the-sake-of; Being-in; Being-with.

A pergunta-guia de nossa investigação é a mesma que muitos de nós já nos fizemos em algum momento de nossas vidas: por que amamos? Obviamente, muitos romancistas, poetas e pensadores tais como psicanalistas, filósofos, sociólogos, antropólogos entre outros já escreveram sobre o tema do amor, seja para explicar o nosso comportamento quando amamos, seja para descrever o que é o amor e suas formas de concretização, seja ainda para abordá-lo em diversas outras perspectivas conceituais. Não restam dúvidas que, no decorrer da história da humanidade, o amor já foi exaustivamente cantado, romanceado, discutido e debatido em diferentes áreas do conhecimento mediante distintos aspectos e concepções. Levando-se em conta este fato, podemos afirmar que ora o amor ora o seu modo deficiente – o ódio enquanto falta de amor – sustenta a base na qual se enraíza parte de nossa história pessoal e, simultaneamente, parte da história mundial, seja esta de cunho político, religioso, moral, racial, social, artístico etc. Pautados nesta afirmação, podemos ir mais além e concluir que o amor, assim como o ódio, move e fundamenta muitas das nossas ações. Tendo em vista esta conclusão, podemos inferir que amor e ódio são afetos que ocupam um lugar privilegiado e singular na vida dos seres humanos. No entanto, a força desta inferência e a centralidade destes afetos não suplantam a necessidade de explicitarmos quais são as motivações que nos conduzem a escrever mais um texto sobre o amor, nem nos abstém de esclarecermos qual será a contribuição que pretendemos agregar a esta temática. Porém, para que possamos realizar estes esclarecimentos e explicitações, será preciso, antes, delimitarmos o contexto filosófico no qual firmemo-nos para discorrer sobre o amor.

Metodologicamente, recorreremos ao arcabouço teórico da fenomenologia-hermenêutica de Heidegger. Visto que nossa intenção é perscrutarmos como, filosoficamente, poderemos conceber o amor como um modo de ser, ou seja, como uma modificação exis-

tencial do *Dasein*,¹ conceitualmente, centraremos-nos na analítica existencial tratada, principalmente, em *Prolegômenos à história do conceito de tempo* (1925), em *Ser e tempo* (1927) e revisitada na preleção *Os fundamentos metafísicos da lógica* (1928), nos textos “O que é metafísica?” (1929), “A essência do fundamento” (1929) e “Carta sobre o humanismo” (1946). Também recorreremos aos *Seminários de Zollikon* (1959-69), já que neles Heidegger indica que é possível refletirmos sobre o amor a partir da analítica existencial, na medida em que ele correlaciona o amor à cura (*Sorge*), ou seja, à totalidade do todo estrutural do *Dasein*. Ao passo que nosso objetivo consiste em apontar os conceitos da analítica existencial que, a nosso ver, são basilares para fundamentarmos o amor como um modo de ser que constitui o *Dasein* como existência e ser-no-mundo, não trataremos, aqui, das diversas maneiras de amor romântico; motivo pelo qual não analisaremos as correspondências trocadas entre Hannah Arendt e Heidegger. Imbuídos por tal objetivo não pretendemos apresentar uma concepção de amor em Heidegger, mas apenas indicar os conceitos sobre os quais poderemos estruturar o amor na fenomenologia-hermenêutica. Nossa hipótese consiste em que o amor é uma modificação do existencial da disposição (*Befindlichkeit*), portanto, uma *Stimmung* (humor),² quer dizer, uma maneira do *Dasein* estar afinado com alguém ou com algo do mundo.³

¹ Heidegger utiliza a palavra “*Dasein*” para designar a constituição de ser do ente que nós mesmos somos: ser-no-mundo. Enquanto tal, *Dasein* não diz o mesmo que homem, antes, define a constituição existencial e ontológica do ser humano enquanto o ente que vive a morte como possibilidade. Nesta constituição de ser, o *Dasein* é estruturado como antecipação e abertura [*Da*] para o ser [*sein*]. A palavra “*Dasein*” é traduzida para o português como presença [tradução semântica] ou ser-aí [tradução literal]. Porque não há consenso sobre a tradução desta palavra no Brasil, usaremos doravante a palavra alemã. ² *Stimmung* é traduzida para o português como humor ou tonalidade afetiva. Na nota 47 da tradução brasileira de *Ser e tempo*, Marcia Schuback observa que “a tradução valeu-se igualmente da expressão ‘afinação do humor’, de modo a indicar que o ‘humor’ significa uma estrutura de afinação e sinto-

Em *Os Conceitos fundamentais de metafísica: mundo, finitude, solidão*, na tentativa de melhor esclarecer o sentido de *Stimmung*,⁴ Heidegger equipara a *Stimmung* a uma melodia que dá o tom para o ser do *Dasein*. Para ele, a *Stimmung* sintoniza, afina e determina a convivência do *Dasein* em tal ou tal modo de ser.⁵ Já que a palavra “*Stimmung*” remete-nos para o sentido de sintonizar e afinar o *Dasein* em modos de convivência, traduziremos esta palavra como afinação em vez de humor ou tonalidade afetiva. Prioritariamente, porque entendemos que a palavra “afinação” reflete com mais clareza o sentido existencial de *Stimmung* como um fenômeno ôntico originário do existencial da disposição, posto que, para nós, esta palavra espelha com mais nitidez o modo do *Dasein* ser-junto ao mundo e ser-com o outro. Neste viés, julgamos que o uso da palavra “afinação”, por um lado, nos permitirá vislumbrar, com mais fluidez, o encontro e a sintonia das aberturas do *Dasein* consigo mesmo, com o outro e com algo do mundo e, por outro, facilitará nossa exposição sobre o tema do amor como uma modificação existencial do *Dasein*. Por quê? Por exemplo, quando nos relacionamos com nossos irmãos e nos sintonizamos no modo do amor,

nização. Não se valeu nem de tom e nem de tonância, pois ambos referem-se ao resultado da afinação ao passo que, em *Ser e tempo*, trata-se do movimento verbal mesmo de afinar-se, sintonizar-se enquanto estrutura do humor” (Heidegger, 2006a, p. 573).

³ Cf. Heidegger, 1977, p. 178; 2006a, p. 193. A seguir, utilizaremos a sigla SZ e ST para referirmo-nos, respectivamente, a estas obras.

⁴ Em *The Fundamental Concepts of Metaphysics* (Heidegger, 1995), William McNeill and Nicholas Walker traduzem *Stimmung* como *attunement* [afinação].

⁵ “As afinações são o que determinam a convivência. [...] As afinações são elas mesmas um modo [*Art*] ou uma maneira [*Weise*] fundamental do ser, e na verdade do *Da-sein*, [...] da convivência. [...] Uma afinação é um modo [...] no sentido de uma melodia, [...] que dá o tom para este ser, isto é, sintoniza e determina o modo e o como de seu ser. [...] A afinação é o como [*Wie*] originário, no qual cada *Dasein* é como ele é, [...] ela é o que dá consistência e possibilidade ao *Dasein* em seu fundamento” (Cf. Heidegger, 2004a, p. 100-101; 2003b, p. 80-81).

dizemos que nossa afinação com o outro, nesta relação, consiste na maneira fraternal de amar. Mas se estamos em uma relação com nossos pais, e nos sintonizamos no modo do amor, nossa afinação com os outros, nesta relação, consiste na maneira filial de amar, e assim por diante. Seguindo a afirmativa de Heidegger que a afinação é “um modo fundamental, uma maneira fundamental *como o Dasein é enquanto Dasein*, [... ou seja,] que as afinações são maneiras fundamentais, nas quais nós já nos *encontramos* em tal ou tal modo” (Heidegger, 2004a, p. 101; 2003, p. 81); podemos inferir que o amor, enquanto uma afinação, é um modo fundamental de ser do *Dasein* no qual ele é e está de alguma maneira situado no mundo.

Conforme já antecipamos, encontramos respaldo para defendermos a tese que o amor é uma modificação existencial, quer dizer, um modo de afinação, em uma famosa passagem dos *Seminários de Zollikon*, qual seja, que o amor não pode ser diferenciado do conceito de cura enquanto compreensão de ser, isto é, da constituição ekstático-temporal fundamental do *Dasein* (Cf. Heidegger, 2006b, p. 237; 2001, p. 206). Tendo em vista esta referência de *Zollikon* e embasados metodológica e conceitualmente na analítica existencial, pretendemos mostrar que, enquanto *Dasein*, somos constituídos por estruturas existenciais, que se modificam conforme a maneira como nos abrimos para o ser, para o outro e para o mundo. Em consonância com estes modos de abertura, nós nos afinamos ou nos desafinamos com o outro ou com algo do mundo.

Vale frisar que toda e qualquer maneira do *Dasein* se sintonizar com alguém ou com algo do mundo é um modo de afinação, por isto, “as afinações são o *como*, de acordo com o qual alguém é em tal ou tal maneira” (Heidegger, 2004a, p. 101; 2003, p. 81); motivo pelo qual as afinações constituem o modo fundamental que dá consistência ao modo de ser como o *Dasein* é e se situa no mundo e no qual ele convive com outro *Dasein* em seu cotidiano. Isto quer dizer que, dependendo de “como” o *Dasein* se sintoniza com o outro ou com algo do mundo, ele tem a possibilidade de vivenciar

diversas maneiras de afinação com o mundo e de convivência com o outro, inclusive estas do amor.

Embasados no arcabouço teórico da fenomenologia-hermenêutica de Heidegger, anunciamos que entre as motivações que nos impelem a escrever um texto sobre o amor, encontram-se as seguintes: [i] o desafio de extrair da analítica existencial uma concepção de amor; [ii] a viabilidade de conceber o amor como uma modificação existencial; [iii] de defini-lo como um modo existencial de afinação; [iv] a pretensão de que com esta abordagem sobre o amor possamos oferecer mais uma resposta possível para a pergunta: por que amamos? Do nosso ponto de vista, a contribuição de um texto guiado por tais motivações consiste, justamente, em propor uma versão do amor oriunda da constituição ontológico-existencial do *Dasein*. Pautados no caráter de abertura para o ser, para o outro e para o mundo, mediante o qual o *Dasein* existe em-virtude-do-ser, do-outro e do-mundo, pretendemos mostrar que amamos porque, enquanto somos abertura em direção ao mundo, temos a possibilidade de encontrar, de nos sintonizar e afinar com o outro ou com algo do mundo. Ou seja, pretendemos mostrar que conforme o modo de afinação no qual nos situamos, podemos, por exemplo, amar uma pessoa, um animal, um conhecimento etc. Não discutiremos, aqui, o desejo de ser amado por quem se ama nem se somos amados ou não, pois entendemos que sentir-se amado é, certamente, diferente de amar. Partimos do pressuposto que somente experimenta e vivencia o amor quem ama.

Para concretizarmos nossa reflexão sobre o amor como um modo existencial de afinação, dividiremos nossa exposição em duas partes. Na primeira, mostraremos porque podemos considerar o amor como uma modificação existencial; na segunda, discutiremos em que medida podemos dizer que o amor é originário do caráter em-virtude-de.

1. Amor como uma modificação existencial

Por que partimos do pressuposto que é possível extrairmos uma concepção de amor da analítica existencial? Prioritariamente porque, como já dissemos, nos *Seminários de Zollikon* o amor encontra-se correlacionado aos conceitos de cura, compreensão de ser e temporalidade ekstática, os quais compõem a estrutura teórica da analítica existencial. Em seguida, porque alguns estudiosos da filosofia de Heidegger seguiram sua indicação nos *Seminários de Zollikon* e refletiram sobre o amor fundamentando-se na analítica existencial. Como exemplo desta reflexão, podemos citar o texto “La passion de la facticité”, de Giorgio Agamben, no qual ele concebe o amor como uma impotência da liberdade que nos mantém na irreduzível impropriedade. Para ele, o amor é uma paixão da facticidade (Cf. Agamben, 2003, p. 46/51), um caráter do existencial da decadência, isto é, do fato do *Dasein* ser e estar lançado no mundo em um ou outro modo impróprio de ser. A seu ver, o dinamismo e reciprocidade entre propriedade e impropriedade tem o seu fim no amor porque “os amantes suportam até o extremo a impropriedade do amor” (*ibidem*, p. 52). Em sintonia com Agamben, mas de forma distinta, Françoise Dastur também centra sua reflexão sobre o amor nos caracteres ontológicos de propriedade e impropriedade que constituem os modos de ser do *Dasein*. Para ela, a sedução, entendida como a maneira mais comum do *Dasein* se relacionar com o outro, se funda na abertura do impessoal – falação, curiosidade, ambiguidade –, que caracteriza a impropriedade como a estrutura do existencial da decadência. Por este motivo, ela considera que a sedução é um modo impróprio de ser do *Dasein* (Cf. Dastur, 2012, p. 165) no qual ele se encontra, na maior parte das vezes, em seu cotidiano e no qual “a concreção de suas ocupações, estímulos, interesses e prazeres” (Heidegger, SZ, p. 57-58; ST, p. 86) pode ser determinada. Da mesma forma que para Heidegger a propriedade é uma modificação da impropriedade (Cf. SZ, p. 173; ST, p. 188), para Dastur o amor é uma “conversão da impropriedade para a propriedade” (Cf. Dastur, 2012, p.169). Quer dizer,

para ela, o amor é uma conversão da sedução em um modo próprio de ser do *Dasein*. Diferentemente de Agamben e Dastur, que concentram sua reflexão sobre o amor no existencial da decadência, Marcia Schuback também apoia parte de sua reflexão sobre o amor em conceitos da analítica existencial, seguindo a indicação dos *Seminários de Zollikon*. Nesta perspectiva, ela afirma que o “amor é para Heidegger *Sorge* [cura], isto é, transcendência” (Schuback, 2012, p. 139), na medida em que esta é vista como o próprio movimento da temporalidade-ekstática. Isto significa que o amor, enquanto cura e transcendência, é temporalidade. Enquanto tal, ele é a condição de possibilidade para a articulação da existencialidade do *Dasein*.

Assim como Agamben, Dastur e Schuback, de forma diferenciada, demonstraram que é pertinente elaborar uma “fenomenologia do amor” baseada em conceitos da analítica existencial (Cf. Dastur, 2008, p. 119), pretendemos também nos embrenharmos na analítica existencial, para apresentarmos nossa reflexão sobre o amor em Heidegger; porém, em vez de lidarmos com os conceitos de decadência, cura, transcendência e temporalidade ekstática, nos apropriaremos dos conceitos de disposição, afinação, ser-em, ser-com e em-virtude-de. Levando-se em conta que em *Seminários de Zollikon* (Cf. Heidegger, 2006b, p. 237; 2001, p. 206) o amor é referido à compreensão de ser e que em *Ser e tempo* os existenciais do compreender e da disposição são estruturas igualmente originárias e copertinentes (Cf. *idem*, SZ, p. 190; ST, p. 202), partimos do pressuposto que os existenciais também co-origenários do ser-em e da disposição nos permitirão abordar o amor sob a perspectiva de uma modificação existencial como um modo de ser do *Dasein* estar afinado com o mundo. Por quê? De um lado, porque o caráter de abertura da disposição, principalmente o da abertura do ser-no-mundo em totalidade, possibilita ao *Dasein* encontrar-se com um outro *Dasein* no mundo circundante, o qual Heidegger denomina de co-*Dasein*. Por outro lado, porque o caráter de estar-lançado do ser-em é a condição de possibilidade para que o *Dasein*

possa tocar, ser tocado e encontrar-se com outros junto ao mundo. Pautados nos existenciais da disposição e do ser-em, nosso intuito é mostrar como o amor, enquanto uma afinação e um modo ôntico-existenciário do *Dasein* se relacionar com os outros e com algo do mundo, é originário do existencial do ser-com e do caráter em-virtude-de. No entanto, para que possamos tratar do amor como um modo existencial de afinação do *Dasein* com o mundo, antes será necessário retornarmos aos conceitos de existência e de ser-no-mundo, visto que estes são a base de sustentação dos conceitos de disposição, afinação, ser-em, ser-com e em-virtude-de.

A primeira constituição de ser do *Dasein* que Heidegger nos apresenta em *Ser e tempo* é a existencialidade. Nesta constituição, o próprio ser com o qual o *Dasein* se relaciona (Cf. Heidegger, SZ, p. 16; ST, p. 48) de alguma maneira é definido como existência; isto quer dizer que o *Dasein* somente pode ser de um ou outro modo enquanto ele existir. Visto que o *Dasein* é essencialmente existência, os caracteres ontológicos que estruturam os modos de ser do *Dasein* são denominados de existenciais (Cf. *idem*, SZ, p. 44; ST, p. 88). Já a compreensão que o *Dasein* tem de si mesmo em seu cotidiano e através da qual ele se compreende como singularidade situada no mundo, em uma determinada época, é chamada de existenciária (Cf. *idem*, SZ, p. 17; ST, p. 48). A constituição fundamental de ser do *Dasein*, que reúne as suas determinações existenciais e existenciárias, é nomeada ser-no-mundo, que, por sua vez, é definida como a constituição primária, necessária e *a priori* do *Dasein* (Cf. *idem*, SZ, p. 72; ST, p. 99). Os existenciais, igualmente originários e inseparáveis, que compõem a estrutura ser-no-mundo são: ser-em, ser-junto e ser-com. Nesta unidade estrutural, o ser-em é o existencial no qual os existenciais do ser-junto e do ser-com se fundamentam, por isto, o ser-em é considerado uma estrutura originária do ser do *Dasein* (Cf. *idem*, SZ, p. 73; ST, p. 100). Dessa forma, a expressão “ser-no-mundo”, que expõe a unidade ontológico-existencial que estrutura o *Dasein*, diz o mesmo que existência, isto é, ser-em-lançado-junto-com os entes no mun-

do circundante. Enraizado em sua existência como ser-no-mundo, o *Dasein* é, em sua essência, abertura para o ser. Em *Ser e tempo*, a palavra existência “nomeia um modo de ser, e na verdade o ser daquele ente que está aberto para a abertura do ser, na qual ele está enquanto a suporta [*ausstehen*]” (*idem*, 2004b, p. 374; 1979a, p. 59). Então, afirmar que o *Dasein* é existência diz igualmente que ele é um ser-em fincado na abertura do ser; isto é, que em existindo o *Dasein* está aberto para a compreensão do ser dos entes que estão junto e com ele no mundo circundante. Como o *Dasein* é determinado pelos existenciais copertinentes à unidade estrutural do ser-no-mundo?

Enquanto o *Dasein* é estruturado pelo existencial do ser-junto, ele toca e é tocado pelo mundo. Nesta constituição de ser ele compreende a significância do mundo e determina a mundanidade dos entes com os quais ele se ocupa. Na medida em que o *Dasein* é ser-junto-ao-mundo, ele é caracterizado como o ente que existe em-virtude-do-mundo (Cf. Heidegger, 1992, p. 202).

Enquanto o *Dasein* é estruturado pelo existencial do ser-em, ele é determinado por sua facticidade, pelo modo como ele é e está lançado no mundo, qual seja: abertura para o ser e para o mundo. Nesta constituição de ser o *Dasein* pode revelar o seu ser mesmo neste ou naquele modo próprio ou impróprio e, simultaneamente, ele pode compreender o ser do co-*Dasein* como o ente que tem o mesmo modo de ser que o seu; assim como também ele pode desvelar o ser dos entes intramundanos, estes que ontologicamente são caracterizados pelas categorias (deixar e fazer ver o ente em seu ser) (Cf. *idem*, SZ, p. 60; ST, p. 88). Nesta perspectiva, o *Dasein* é em-virtude-do-ser e em-virtude-do-poder-ser.

Enquanto o *Dasein* é estruturado pelo existencial do ser-com, ele tem a possibilidade de encontrar-se a si-mesmo ao encontrar-se com um co-*Dasein*, já que ele compreende o seu próprio ser enquanto compreende o ser de um outro *Dasein*. Neste sentido, o *Dasein* depende do outro para constituir-se como o ente que ele pode e tem de ser. Desta feita, ele é em-virtude-do-outro (Cf. *idem*,

SZ, p. 164; ST, p. 180). Na verdade, “os outros [...] são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, não se consegue propriamente diferenciar, são aqueles entre os quais também se está” (*idem*, SZ, p. 158; ST, p. 174). Na medida em que o *Dasein* é constituído como ser-com, dizemos que ele existe no modo da convivência; dessa maneira, ele tem a possibilidade de viver em diferentes tipos de comunidade ou de sociedade. Nesta constituição existencial do ser-com e da convivência, *Dasein* e co-*Dasein* são determinados como ser-com-um-outro.

Levando-se em consideração que o existencial do ser-com-um-outro combina as estruturas de ser-com do *Dasein* e do co-*Dasein*, podemos dizer que este existencial é uma constituição fundamental do ser-no-mundo (Cf. *idem*, 1992, p. 241). Por quê? Visto que o “*Dasein* como ser-com é vivido pelo co-*Dasein* de outros” (*ibidem*, p. 245). Melhor dizendo: na constituição de ser-com-um-outro *Dasein* e co-*Dasein* se compreendem como ser-com, nesta compreensão acontece a sintonia e o encontro do ser-com do *Dasein* com o ser-com do co-*Dasein*, isto é, neste encontro dá-se o modo de afinação no qual *Dasein* e co-*Dasein* estão sintonizados. Devido a esta caracterização do ser-com-um-outro, pensamos que este existencial é fundamental para pensarmos o amor como um modo de ser do *Dasein*, posto que o amor requer sintonia, encontro e afinação com o outro. Obviamente há várias outras maneiras do *Dasein* e do co-*Dasein* vivenciarem o ser-com do outro, por exemplo, querer, desejar, odiar, respeitar, invejar, desprezar etc. No entanto, vale ressaltar que todas estas maneiras de vivenciar o ser-com do outro dependem de “como” *Dasein* e co-*Dasein* encontram-se sintonizados um com o outro em uma determinada afinação.

Em “Carta sobre o humanismo” nos deparamos com a seguinte afirmação: “encarregar-se de uma ‘coisa’ ou de uma ‘pessoa’ em sua essência significa: amá-la, querê-la” (Heidegger, 1979b, p. 150). Entendemos que, nesta citação, o termo “encarregar-se de” concerne a “querer bem” ao outro ou a algo do mundo no sentido de cuidar, zelar, ou seja, de amar. De acordo com esta correlação

entre os termos “amar” e “querer bem a”, podemos inferir que, existencialmente, o *Dasein* em sua convivência com um co-*Dasein* compreende as diferentes maneiras de “querer bem a” como modos distintos de amor. Por isto, enquanto o *Dasein* é estruturado pelo existencial do ser-com-um-outro, ele tem a possibilidade de compreender o ser-com de um co-*Dasein* como um querer bem a... e, assim, encontrar-se com ele em um determinado modo de amor. Nesta constituição existencial, *Dasein* e co-*Dasein* estão sintonizados e afinados no modo de ser do amor.

Diante deste entendimento, podemos considerar o existencial do ser-com-um-outro como a condição de possibilidade para fundamentarmos o amor enquanto uma modificação existencial do *Dasein*, pois, enquanto ser-com-um-outro, o *Dasein* está em direção e em-virtude-do-outro. Isto implica que o *Dasein* pode dirigir-se para um co-*Dasein* de várias maneiras, inclusive nesta do amor. Portanto, conforme os diferentes modos de afinação do querer bem nos quais *Dasein* e co-*Dasein* podem encontrar-se, pensamos que eles podem existir e conviver em diferentes modos de amor, como por exemplo, no modo do amor romântico, sedutor, sexual, marital, amigável, paterno, materno, filial etc.

2. O amor enquanto originário do caráter em-virtude-de

Considerando-se que o ser-com-um-outro é uma caracterização do existencial do ser-com, no qual o *Dasein* é em-virtude-do-outro, e que o existencial do ser-com se funda neste do ser-em e ser-junto, nos quais o *Dasein* é em-virtude-do-ser, do poder-ser e do-mundo, podemos afirmar que o caráter “em-virtude-de” copertence aos existenciais do ser-em, ser-junto e ser-com, isto é, que este caráter consiste no nexos ontológico que constitui a unidade estrutural do ser-no-mundo. Dessa forma, podemos dizer que o caráter “em-virtude-de” é fundamental para a constituição da totalidade existencial-ontológica do *Dasein* como existência e ser-no-mundo. Pois, enquanto o *Dasein* é em-virtude-do-ser, do poder-ser, do-outro e do-mundo, ele também é em-virtude-de-si, visto que enquanto

abertura para o ser ele compreende o seu ser si-mesmo ao dirigir-se para o outro e para o mundo. Apoiamos estas nossas considerações sobre o caráter “em-virtude-de” na sugestão que o próprio Heidegger nos oferece em *Os fundamentos metafísicos da lógica*, qual seja, que a proposição “em-virtude-de”, metodologicamente, é um modelo ontológico-existencial extremo (Cf. Heidegger, 1992b, p. 190). Em que medida o caráter em-virtude-de pode ser visto como um nexó ontológico que constitui a totalidade existencial do ser-no-mundo?

Assim como ser-em, ser-junto e ser-com são uma modificação existencial da estrutura ser-no-mundo, as determinações do em-virtude-do-ser, em-virtude-do-poder-ser, em-virtude-do-mundo, em-virtude-do-outro e em-virtude-de-si são uma modificação existencial do caráter em-virtude-de. Na constituição de nexó ontológico entre a estrutura ser-no-mundo e o caráter em-virtude-de, o existencial do ser-junto é caracterizado pelo “em virtude de que” alguma coisa é ou não é neste ou naquele modo de ser. Esta caracterização define a mundanidade do mundo, que constitui o modo de ser mundano do *Dasein* e dos entes intramundanos. Por isto, neste nexó ontológico o *Dasein* é em-virtude-do-mundo. Já o existencial do ser-em, que determina a facticidade e a singularidade do *Dasein*, é caracterizado pelo em-virtude-do-ser e do em-virtude-do-poder-ser do *Dasein*. Por sua vez, o existencial do ser-com é caracterizado pelo em-virtude-de-si e em-virtude-do-outro, os quais determinam a existência e a convivência do *Dasein* e do *co-Dasein*. Qual é a relação do amor com as modificações existenciais do caráter em-virtude-de?

Para respondermos esta pergunta, focaremos nossa atenção no caráter em-virtude-de-si, pois enquanto o *Dasein* é constituído por esta modificação existencial, ele vai em direção a si e, concomitantemente, em direção ao seu poder-ser, ao mundo e ao outro, conforme a reciprocidade ontológica entre os existenciais do ser-em, ser-junto e ser-com, que constituem a totalidade e a unidade estrutural do ser-no-mundo. Nesta modificação existencial do em-vir-

tude-de-si, o *Dasein* é no modo de ser do si-mesmo; enquanto tal ele é determinado pelo caráter de mesmidade. Respeitando a reciprocidade existencial e estrutural do ser-no-mundo, no que concerne à determinação do modo de ser do *Dasein* como si-mesmo, podemos dizer que há um nexos ontológico entre os caracteres do em-virtude-de-si e da mesmidade e, ainda, que neste nexos o caráter da mesmidade origina-se do caráter do em-virtude-de-si (Cf. Heidegger, 1992b, p. 191).

Estrategicamente, nos deteremos no caráter em-virtude-de-si para refletirmos sobre o amor porque, segundo Heidegger, “existir é precisamente este ser em direção a si mesmo. [...] Ademais, ser em direção a si como sendo o mesmo é a pressuposição, para si, das várias possibilidades de relações ônticas” (*ibidem*, p. 189). Tendo em vista que existir significa ser em direção e em-virtude-de-si-mesmo e que a existência condiz com a concretização das relações ônticas do *Dasein* no mundo circundante, partimos do pressuposto que o caráter em-virtude-de-si pode ser considerado como um dos pilares para nossa reflexão sobre o amor como uma modificação existencial do *Dasein*. Por quê? Simplesmente e irrefutavelmente porque o amor consiste em uma relação ôntico-existencial do *Dasein* com algo do mundo ou com um *co-Dasein*.

Semelhantemente ao existencial do ser-com-um-outro, no qual o *Dasein* pode comprometer-se com o ser-com do *co-Dasein*, pensamos que o caráter em-virtude-de-si é basilar para a constituição do amor como uma modificação existencial ou um modo de afinação. Como? À medida que a mesmidade, enquanto uma modificação do caráter em-virtude-de-si, é vista como um caráter fundamental para a constituição do *Dasein* como ser-no-mundo. Neste viés, podemos corroborar que a mesmidade é um caráter fundamental da relação do *Dasein* consigo mesmo e, reciprocamente, com o outro e com o mundo. Se corriqueiramente o amor é entendido como sendo uma relação do *Dasein* com algo do mundo ou com um *co-Dasein*, por que elegemos o caráter em-virtude-de-si como fundamento para o amor em vez do caráter em-virtude-do-outro? Mais

incisivamente: por que privilegiamos o ser-em-direção-a-si-mesmo como fundamento para o amor, enquanto um modo de afinação do *Dasein* com o mundo, em vez do ser-em-direção-ao-outro ou ao-mundo?

Da mesma forma que em *Os fundamentos metafísicos da lógica*, a mesmidade é o pressuposto para as relações ônticas do *Dasein* no mundo circundante, em “Sobre a essência do fundamento” a mesmidade é o pressuposto para a possibilidade da ipseidade do *Dasein* e do seu modo de comportar-se egoística ou altruisticamente (Heidegger, 2004c, 157; 1979c, p. 115). Nesta perspectiva, a mesmidade é a condição de possibilidade para um ser-eu e um ser-tu sem, contudo, coincidir com um eu ou com um tu; na verdade, a mesmidade é neutra em relação ao eu e ao tu factual (Cf. 2004c, p. 158; 1979c, p. 116) assim como em relação ao si-mesmo. Isto significa que a mesmidade é tanto o fundamento da ipseidade, a partir da qual o *Dasein* se compreende como um ser-tu em sua relação com um co-*Dasein*, e mediante a qual o outro compreende-se como um ser-eu em uma relação com o *Dasein*; quanto a mesmidade é o fundamento do ser-si-mesmo do *Dasein* e do co-*Dasein*. Justamente porque a mesmidade é definida pelo caráter de neutralidade, ela pode fundamentar um ou outro modo de ser do *Dasein*. Logo, seja como si-mesmo, como eu ou como tu, o ser do *Dasein* é determinado pelo caráter da mesmidade originário do caráter em-virtude-de-si.

Existencialmente, o *Dasein* compreende o seu ser-si-mesmo como um eu, ou seja, como uma indicação formal que ele utiliza em seu cotidiano para referir-se a si e mediante a qual ele se direciona para o outro e se relaciona com um tu factico, quer dizer, com um co-*Dasein*. Existencialmente, o *Dasein* compreende seu ser-si-mesmo como poder-ser que ele mesmo é, quer dizer, como possibilidade; neste caso, ele compreende a si-mesmo propriamente. Porém, ao compreender seu ser-si-mesmo como um eu e não como poder-ser ou possibilidade, o *Dasein* compreende a si-mesmo como um ente dado no mundo, isto é, ele compreende seu

ser como fatualidade ou facticidade; neste caso o *Dasein* compreende a si-mesmo no modo impróprio de ser, este que na maior parte das vezes ele é em seu cotidiano. Portanto, ontológica e existencialmente, a mesmidade é o fundamento do ser-si-mesmo do *Dasein*, este que ôntica e existencialmente pode desvelar-se como ipseidade, como eu e como tu. Por isto Heidegger afirma que “apenas porque o *Dasein* é determinado pela mesmidade [*Selbstheit*] que um eu-mesmo pode comportar-se em direção a um tu-mesmo” (Cf. Heidegger, 1992b, p. 187). Isto significa que o *Dasein* pode existir tanto quanto eu, quanto como tu e, assim, ser-com um co-*Dasein*.

Do nosso ponto de vista, a constituição de ser da mesmidade, enquanto ela é originária do caráter em-virtude-de-si, é o pressuposto para a fundamentação do amor como uma modificação existencial, porque sendo no modo de um eu, o *Dasein* pode dirigir-se para o co-*Dasein* enquanto este está sendo no modo do tu. Ao passo que *Dasein* e co-*Dasein* são em-virtude-do-outro, um eu ou um si-mesmo tem a possibilidade de afinar-se com um tu ou com um você-mesmo em diferentes modos de ser, dentre os quais encontram-se os possíveis modos de amor. Exatamente porque *Dasein* e co-*Dasein* têm a possibilidade de afinarem um com o outro no modo de ser do amor e de conviverem em uma relação amorosa, reivindicamos que o amor é uma modificação existencial que determina modos de relação ôntico-existencial do *Dasein* com um outro ou com algo do mundo.

Paralelamente ao ser-com-um-outro, entendemos que a mesmidade é o fundamento ontológico do amor, pois enquanto determinado pela mesmidade, o *Dasein* pode compreender-se como si-mesmo próprio [como poder-ser, como possibilidade] ou si-mesmo impróprio [como eu, como tu ou como nós]. Nesta perspectiva, podemos acrescentar que a diferença entre as constituições de ser originárias do caráter do em-virtude-de-si condiz com a diferença entre os modos próprios e impróprios do *Dasein*. Isto nos permite afirmar que ambos os modos do ser-si-mesmo são constituídos pela

mesmidade e originários do caráter em-virtude-de-si. Melhor, que os modos próprios e impróprios do si-mesmo são uma modificação existencial do caráter em-virtude-de e, portanto, copertencem à unidade estrutural do ser-no-mundo. Vale lembrarmos que nesta determinação de nexos ontológico entre o caráter em-virtude-de e a estrutura ser-no-mundo, os caracteres do em-virtude-de-si e da mesmidade constituem o *Dasein* como ser-com um co-*Dasein*, isto é, como ser-com-um-outro, no qual o *Dasein* é em-virtude-do-outro. Por que partimos do pressuposto que o amor, enquanto uma modificação existencial, se fundamenta no caráter de mesmidade do *Dasein*?

Sendo em-virtude-de-si ou em direção a si-mesmo e caracterizado pela mesmidade, o *Dasein* ao compreender-se como poder-ser e não como um eu, concomitantemente, compreende o ser do co-*Dasein* como sendo um você-mesmo em vez de um tu. Nesta constituição de ser, o *Dasein* se compreende como possibilidade e não como ipseidade. Assim, ele compreende a si e ao outro fora da relação eu-tu, já que esta relação, como vimos, é determinada pelo caráter da ipseidade. Portanto, enquanto o *Dasein* é determinado pelo caráter de ipseidade, ele é em-virtude-de um eu, de um tu, dela, dele ou de algo do mundo. Dessa maneira, podemos dizer que quando a mesmidade é o fundamento do si-mesmo próprio, ela é o fundamento de uma relação de amor entre um si-mesmo e um você-mesmo, e que quando a mesmidade é o fundamento da ipseidade, ela é o fundamento de uma relação de amor entre um eu e um tu, entre nós, eles ou elas. Cabe ressaltar que em ambas as constituições de ser da mesmidade e nas possíveis determinações de amor, o *Dasein* se compreende enquanto ser-com-um-outro, mesmo quando ele ama a si-mesmo, pois conforme dissemos, ele compreende a si-mesmo ao compreender o co-*Dasein*. Porque a mesmidade caracteriza o si-mesmo próprio e o si-mesmo impróprio [eu, tu etc.] como modos do *Dasein* ser no mundo, ou seja, porque a mesmidade é um caráter que determina uma modificação existencial que possibilita ao *Dasein* encontrar-se consigo, com o outro

ou com o mundo, partimos do pressuposto que ela, enquanto originária do caráter em-virtude-de-si, também é um dos pilares que fundamenta o amor enquanto uma modificação existencial, que possibilita ao *Dasein* sintonizar-se com o co-*Dasein* e com o mundo. Ao passo que a mesmidade caracteriza tanto o si-mesmo próprio quanto o si-mesmo impróprio, o *Dasein* tem a possibilidade de comportar-se altruística ou egoisticamente.

Visto que na fenomenologia-hermenêutica o caráter da mesmidade origina-se do caráter em-virtude-de-si e porque julgamos que tais caracteres fundamentam o amor como uma modificação existencial do *Dasein*, defendemos que o amor, considerado como uma relação ôntico-existenciária do *Dasein*, é originário do caráter em-virtude-de. Pois, enquanto o *Dasein* é determinado por este caráter, ele pode ser em-virtude-do-ser, do-poder-ser, de-si, do-outro e do-mundo. Nesta determinação ontológico-existencial, o *Dasein* é estruturado pelo ser-em-direção-a-si, ser-em-direção-ao-outro e ser-em-direção-ao-mundo, melhor, ele é estruturado como abertura para o ser, para o outro e para o mundo. Devido a esta determinação e estruturação de ser, pensamos que o *Dasein* pode amar a si, ao outro ou a algo do mundo. Ao seguirmos esta linha de raciocínio, conseqüentemente, estamos reiterando a afirmativa de Heidegger, qual seja, que “ao constituir a mesmidade do *Dasein*, o [caráter] em virtude de tem um escopo universal” (Heidegger, 1992b, p. 191). Isto quer dizer que o caráter em-virtude-de, enquanto uma modificação existencial fundamental, determina a constituição ontológica do mundo e do *Dasein*. Quer dizer, enquanto o *Dasein* é determinado pelo caráter em-virtude-de, ele é constituído pelos caracteres ontológico-existenciais da mundanidade e da mesmidade, mediante os quais ele compreende o ser dos entes intramundanos, o seu próprio ser e o ser do co-*Dasein*. Isto significa que enquanto o *Dasein* é constituído pelo existencial da mundanidade e pelo caráter da mesmidade, ele é estruturado como ser-no-mundo.

Do nosso ponto de vista, o caráter em-virtude-de é fundamental para o entendimento do amor como uma modificação existencial do *Dasein*, porque ele “é isto que é em e para um querer. [... Porque ele é] a possibilidade intrínseca do querer: *liberdade*. Tal em-virtude-de emerge sempre da liberdade. [... Melhor,] a liberdade mesma é a origem do em-virtude-de. [... Antes,] a liberdade é uma com o em virtude de” (*loc. cit.*). Considerando-se que o caráter em-virtude-de articula a unidade estrutural do ser-no-mundo e é um com a liberdade, certamente, podemos afirmar que “ser-no-mundo é liberdade” (*ibidem*, p. 192). A partir deste nexos ontológico entre o caráter em-virtude-de e a estrutura ser-no-mundo com a liberdade e de nossa reivindicação que o caráter em-virtude-de é fundamental para pensarmos o amor como afinação, podemos inferir que a liberdade é fundamental para refletirmos sobre a constituição do amor como uma modificação existencial.

Apesar da importância da liberdade para constituição da existencialidade do *Dasein* e, a nosso ver, para a reflexão do amor como afinação, não aprofundaremos a discussão sobre a liberdade aqui, porque já tratamos do tema “Amor e liberdade em Heidegger” em artigo já publicado (Cf. Ferreira, 2011). À luz desse nosso artigo vale apenas reiterar que a liberdade, na fenomenologia-hermenêutica, é vista como deixar-ser o ente naquilo que ele é e tem possibilidade de ser. Nesta concepção, a liberdade condiz com o nexos ontológico entre as aberturas para o ser, para o mundo e para o outro, que constituem o *Dasein* como existência. Enquanto nexos ontológico entre aberturas, podemos afirmar que a liberdade articula os caracteres do em-virtude-do-ser, do-poder-ser, do-mundo, de-si e do-outro que determinam o *Dasein* como ser-no-mundo. Nesta perspectiva, podemos dizer que enquanto a liberdade articula as aberturas existenciais do *Dasein* e os caracteres do em-virtude-de, ela “é a mais alta necessidade” (Heidegger, 1951, p. 42) para a constituição dos modos de ser do *Dasein*, inclusive para o amor como um modo existencial de afinação.

Em “Sobre a essência da verdade”, a liberdade como deixar-ser o ente é considerada uma “disposição de humor ou uma disposição afetiva [afinação] na qual o *Dasein* já está abandonado sem pressentir. Enquanto tal, a liberdade penetra e precede todo comportamento aberto que nela se desvela” (*idem*, 1979d, p. 140). Em consonância com esta afirmativa, podemos acrescentar que a liberdade, enquanto um modo de afinação, precede e penetra todo modo de amor que se funda no comportamento aberto do *Dasein* e do *co-Dasein*. Ou seja, que a liberdade penetra e precede os modos de amor que originam da relação entre o si-mesmo do *Dasein* e o você-mesmo do *co-Dasein*. Porque a liberdade é concebida como uma afinação, isto é, como uma modificação do existencial da disposição, e porque o caráter em-virtude-de emerge da liberdade, consideramos que a liberdade, enquanto nexos ontológico entre aberturas, fundamenta os modos próprios de ser do amor. Mas, porque na fenomenologia-hermenêutica o existencial da disposição, assim como os demais, é constituído tanto por um caráter de abertura quanto por um caráter de fechamento, julgamos que o modo impróprio de ser do amor se fundamenta no caráter de fechamento da liberdade (Cf. Ferreira, 2011, p. 149-152). Se partimos do pressuposto que o amor está fundado na afinação da liberdade e que ele é um modo do *Dasein* sintonizar-se com o outro ou com algo do mundo, logo, podemos corroborar que o amor é uma modificação existencial da disposição, quer dizer, um modo de afinação. Por quê? Visto que a disposição é um modo fundamental do ser-em.

Considerando-se que no existencial do ser-em o *Dasein* é em-virtude-do-ser e do-poder-ser e que o ser-em é copertencente aos existenciais do ser-com e ser-junto, nos quais o *Dasein* é em-virtude-de-si, do-outro e do-mundo e, ainda, que ao dirigir-se para o mundo e para o outro o *Dasein* direciona-se para seu ser-si-mesmo, podemos afirmar que em sendo determinado pelo existencial da disposição, o *Dasein* tem a possibilidade tanto de encontrar a si-mesmo ao encontrar o outro, quanto de desvelar a signi-

ficância do mundo (Cf. Heidegger, 1992a, p. 255). Estas considerações nos permitem dizer que o existencial da disposição é a condição de possibilidade para todo e qualquer modo de encontro do *Dasein* com o mundo. Desta forma, a disposição é, simultaneamente, o fundamento para o auto-encontrar-se do *Dasein*. Por que afirmamos que a disposição é um existencial fundamental para o encontro do *Dasein* com o mundo? Devido ao fato que na analítica existencial a disposição é constituída por um caráter triplo de abertura, qual seja: a abertura prévia do mundo, a abertura do estar-lançado e a abertura do ser-no-mundo em totalidade (Cf. Heidegger, SZ, p. 182; ST, 196). Enquanto o *Dasein* é estruturado por estas aberturas da disposição, ele tem a possibilidade de afetar e ser afetado pelo mundo, de tocar o *co-Dasein* e ser tocado, e concomitantemente, de situar-se no mundo em uma ou outra afinação. À medida que a disposição é o existencial que estrutura o ser do *Dasein* como abertura para o mundo, ela é o existencial que fundamenta o caráter de abertura da facticidade do *Dasein*. Melhor dizendo, as aberturas da disposição determinam o caráter de fatualidade no qual o *Dasein* sempre é de algum modo. É importante sublinhar que o caráter de fatualidade do *Dasein* não diz respeito a fatos ou dados, posto que o *Dasein* não é um ente simplesmente dado no mundo, mas sim um ente lançado e aberto para o mundo. Com o intuito de distinguir o modo de ser fatual do *Dasein* e dos entes intramundanos, Heidegger denomina o caráter de fatualidade do *Dasein* de facticidade, com a pretensão de realçar o caráter de abertura para o ser que estrutura o *Dasein* enquanto ser-no-mundo.

Existencialmente, podemos dizer que a facticidade do *Dasein* coincide com o modo do *Dasein* estar afinado com o mundo. Isto significa que a facticidade concerne à afinação. Por isto, onticamente, podemos afirmar que a afinação é um modo de ser que determina o caráter mundano do *Dasein* e fundamenta as relações nas quais ele está, de alguma maneira, lançado no mundo. Nesta perspectiva, “disposição significa já sempre ser em um mundo. [...]”

Ser disposto em direção ao mundo aberto” (Heidegger, 1992a, p. 257). Isto é, disposição é um modo do ser-em, que por sua vez, remete-nos para os existenciais do ser-junto e ser-com, nos quais o *Dasein* está sempre em-virtude-de-si, do-outro e do-mundo.

Diante destas ponderações, podemos concluir que a disposição é um existencial genuíno para fundamentarmos o amor como um modo do *Dasein* estar disposto no mundo e de encontrar-se com o outro junto do mundo. Por quê? Posto que a disposição é um modo fundamental do ser-em, que determina a facticidade e os possíveis modos de encontrar-se do *Dasein* com o mundo. Assim, enquanto o *Dasein* é estruturado pela disposição, existencialmente, ele pode encontrar-se com um *co-Dasein* e vivenciar diversos modos de convivência, entre elas a amorosa, dependendo da maneira “como” *Dasein* e *co-Dasein* se afinam um com o outro. Por este motivo, reivindicamos que o amor é uma modificação do existencial da disposição, portanto, um modo de afinação no qual o *Dasein* é ser-com-um-outro, ou seja, no qual ele é em-virtude-de-si, em-virtude-do-outro e, reciprocamente, em-virtude-do-ser, em virtude-do-poder-ser e em-virtude-do-mundo. Considerando-se que o caráter em-virtude-de emerge da liberdade e é em e para um querer, enquanto *Dasein* existencialmente compreendemos o amor como uma maneira de querer bem a. Enquanto tal, o amor é um modo de relação ôntico-existencial do *Dasein* consigo mesmo, com o outro e com o mundo. Neste viés, defendemos que o amor é originário do nexos ontológico entre os existenciais da disposição, do ser-em, ser-junto, ser-com-um-outro e os caracteres do em-virtude-de e da mesmidade. Frente a esta afirmação, finalmente, podemos responder a pergunta-guia desta exposição: por que amamos? A nosso ver, amamos porque somos constituídos como existência, estruturados como ser-no-mundo e caracterizados como abertura para o ser, para o outro e para o mundo. Porque nesta constituição de ser, existencial e ontologicamente, somos determinados como disposição, ser-com-um-outro, em-virtude-de e para um querer, existencial e onticamente, temos a possibilidade de vivenciar

diferentes modos de amor, a depender da maneira como encontramos, nos sintonizamos e afinamos com o outro ou com algo do mundo.

Referências

AGAMBEN, Giorgio; PIAZZA, Valeria. La passion de la facticité. In: *L'ombre de l'amour: le concept d'amour chez Heidegger*. Paris: Payot & Rivages, 2003.

DASTUR, Françoise. The phenomenological question of the relation with the other: love, seduction and care. In: BORNEMARK, Jonna; SCHUBACK, Marcia S. C. (Org.). *Phenomenology of Eros*. Huddinge: Södertörns Högskola, 2012. p. 153-169.

DASTUR, Françoise. Binswanger lecteur de *Être et temps*: amour, nostrité et souci. In: CABESTAN, Philippe; DASTUR, Françoise; ÉCOLE Française de Daseinanalyse (Org.). *Lectures d'Être et temps de Martin Heidegger: quatre-vingts ans après*. Argenteuil: Le Cercle Herméneutique, 2008.

FERREIRA, Acylene M. C. Amor e Liberdade em Heidegger. *Kriterion: Revista de Filosofia – UFMG*. Belo Horizonte, Vol. LII, n. 123, jan.-jun. 2011, p. 139-158.

HEIDEGGER, Martin. Hölderlin und das Wesen der Dichtung. In: HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt: V. Klostermann, 1951.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Frankfurt: V. Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, Martin. Que é metafísica? In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979a. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. Sobre o humanismo. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979b. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência do fundamento. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979c. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência da verdade. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979d. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. *History of the concept of time*. Prolegomena. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1992a.

HEIDEGGER, Martin. *The metaphysical foundations of logic*. Indiana: Indiana University Press, 1992b.

HEIDEGGER, Martin. *The fundamental concepts of metaphysics: world, finitude, solitude*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais de metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universit[aria], 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. Frankfurt: V. Klostermann, 2004a.

HEIDEGGER, Martin. Was ist Metaphysik? (1949). In: HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Frankfurt: V. Klostermann, 2004b.

HEIDEGGER, Martin. Vom Wesen des Grundes. In: HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Frankfurt: V. Klostermann, 2004c.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006a.

HEIDEGGER, Martin. *Zollikoner Seminare*. Frankfurt: V. Klostermann, 2006b.

SCHUBACK, Marcia S. C. Heideggerian love. In: BORNEMARK, Jonna; SCHUBACK, Marcia S. C. (Org.). *Phenomenology of Eros*. Huddinge: Södertörns Högskola, 2012. p. 129-152.

Artigo recebido em 7/09/2016, aprovado em 3/10/2016

**A HUMANIDADE ESQUECIDA: A CIÊNCIA NA ESTEIRA
DA “METAFÍSICA DA MODERNIDADE”**

**[THE FORGOTTEN HUMANITY: SCIENCE ON THE
TRACK OF “METAPHYSICS OF MODERNITY”]**

João Cardoso de Castro

Professor de Filosofia no Centro de Ciências Humanas e Sociais
do Centro Universitário Serra dos Órgãos
Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Bioética,
Ética Aplicada e Saúde Coletiva da Universidade Federal do Rio de Janeiro

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2016v23n42ID9046>

Natal, v. 23, n. 42
Set.-Dez. 2016, p. 125-150

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: O presente trabalho elabora uma reflexão sobre a insuficiência no *modus operandi* da ciência. A partir da meditação de Heidegger sobre a “metafísica da modernidade” e as maneiras de determinar o ente estabelecidas ao longo da história, esta investigação discorre sobre a fundamentação do “sujeito” moderno, lançado no universo infinito pela implosão da esfera cósmica e suas subesferas, que outrora lhe concediam morada, guarda e, sobretudo, sentido. A contribuição aportada por esta análise, não tem por objetivo o abandono da ciência, mas tão-somente lançar uma luz sobre a aridez da cientificidade frente à necessidade humana de se situar perante o real, contribuindo assim, para que torne a “honrar” inteligência humana, o ser humano, em contraposição a um humanismo depreciante, desde o Renascimento.

Palavras-chave: Ciência; *Episteme*; Metafísica; Representação; Heidegger.

Abstract: The present study develops an investigation on the insufficiency of science’s *modus operandi*. From Heidegger’s meditation on the “Metaphysics of Modernity” and the ways to determine the being, established throughout history, this research discusses the foundations of the modern “subject”, projected in the infinite universe by the implosion of the cosmic sphere and its sub-spheres, which once granted him home, guard and above all, meaning. The contribution brought by this analysis does not intend to abandon science, but only shed light on the aridity of the scientificity regarding the human need to situate himself in the reality, contributing, as said, to “honor” human intelligence once again, the being-human, as opposed to a downgrading humanism since the Renaissance.

Keywords: Science; *Episteme*; Metaphysics; Representation; Heidegger.

Uma referência à “humanidade” é sempre arrogante e presunçosa. Mais do que um coletivo, estamos nos referindo a nossa natureza (*physis*¹), ao ser do “sendo humano”. Não há como alcançar uma *Visão a partir de lugar nenhum*, como se intitula o brilhante livro de Thomas Nagel (1986). Não há como ter o distanciamento necessário para esta referência, quanto mais para qualquer apreciação. Entretanto, como título, vale a provocação. De fato, mesmo na impossibilidade de um justo ponto de vista, é notório que a humanidade se diferenciou ao longo de sua história, mesmo reduzindo esta história ao período da escrita e das civilizações. Entretanto só podemos, ainda assim, expôr alguma diferença, se levarmos em consideração documentos históricos, escritos e monumentos, estes certamente pensados e concebidos por uma parte diminuta da humanidade. Com efeito, é a estes notáveis “humanos” que devemos aquilo que sabemos do passado, do pensamento antigo. Portanto, é deles, ou melhor desta natureza humana, que nos referimos sempre neste artigo se usamos a palavra “humanidade”. Isso porque eles encarnam o que há de mais sublime no ser humano, sua verdadeira humanidade, na medida que consideramos sua produção intelectual e artística. É claro que nos defrontamos com inúmeras dificuldades de compreensão deste legado, não só pela linguagem mas principalmente pelo pano de fundo no qual seu pensar e seu criar se deram. No entanto, assim é que, como desde essa época longínqua, alguns poucos “humanos” se apresentaram como guardiões de uma tradição, que preservou o que veio a se denominar “*philosophia perennis*”², através dos tempos.

¹ “A *episteme physike* grega pensa o ente na totalidade e, com isso, também o ente em sua unidade comum (*im All-gemeinen*), isto é, na perspectiva do que é comum a todo e cada ente à medida que é, pode ser e deve ser, ou que não é todos os demais. O que é comum, próprio e o mais próprio em todos os entes é ‘o ser’. ‘O ser’ – a palavra mais vazia, na qual nós, ao que parece nunca pensamos de imediato. O ser – a palavra, porém, a partir da qual tudo pensamos, *experimentamos* e somos.” (Heidegger, 1998, p. 217)

² Com o nominalismo dos séculos XIV e XV, o pensamento se fez decididamente lógico, e a intenção “metafísica” da filosofia primeira foi posta de lado

Os discursos desses “humanos” são como “dedos apontando à lua”, indicando o reflexo da luz do passado na mente humana. Muitos se perderam, ao cercarem estes “humanos”, empobrecendo essa “busca pela salvação” (Ferry, 2010, p. 19), ao discutir o dedo, o braço, a lua, a posição etc, ou seja, deixaram a busca da humanidade em prol de uma discussão do *método*. Esqueceram o sentido da “*philo-sophia*”, do apreço ao “ser” humano, lembrando somente da importância do discurso e não de sua necessária hermenêutica³, para que “re-vele” seu sentido. Neste esquecimento é que a *episteme* (a ciência, no pensamento grego) veio a se tornar uma “epistemologia”, onde o que importa é apenas o “discurso sobre a *episteme*”, uma forma de “representação”, de substituto; a *theoria* (contemplação) da verdade, veio a ser a teoria de cada disciplina da ciência moderna.

Não é exagero dizer que toda trajetória humana no mundo é marcada por uma tentativa de compreender e se situar face à natureza, o “ser-mundo”, do grego *physis*, em seu sentido originário de “crescer”, “desabrochar” e “abrir”. Segundo Sousa (2004, p. 28): “A uma forma do ser humano, a uma forma do ser homem, ou do ser do homem, a qualquer de formas tais, corresponde uma forma

em favor de seu aspecto “ontológico”. Nesse contexto foi criado o conceito de *philosophia perennis*. Recebeu suas credenciais do livro *Philosophia perennis*, publicado por A. Steuco em Lyon (1540). Pretendia exprimir uma comunidade teórica entre as diversas Escolas filosóficas, que se sucederam na história. A ontologia escolástica esforçou-se por articular essa sucessão propondo-lhe um termo lógico definitivo. G. Leibniz também se apoderou da expressão *Philosophia perennis*, porém matizando seus acentos combativos e suas vontades de encerrar a busca da verdade. Numa carta de 26 de agosto de 1714 a N. Remond, ampliava seu campo para toda verdade “que é mais difusa do que se pensa” e que é possível encontrar em toda sua pureza, com a condição de eliminar suas sobrecargas inúteis. A *philosophia perennis* aparecia, assim, mais como uma tarefa do que como um fato adquirido. (Gilbert, 2004, p. 12)

³ “A fenomenologia do *Dasein* é hermenêutica na significação originária da palavra, que designa a tarefa da interpretação” (Heidegger, 2012, p. 127). Podemos entender nesta afirmação o *Dasein*, o *Ser-aí*, como o *ser humano*, ou a *humanidade* a que nos referimos aqui.

do ser mundano, uma forma de ser mundo, uma forma de ser do mundo. Homem e mundo são inseparáveis parceiros do mesmo jogo”.

Grandes “sistemas” de pensamento se desenvolveram afim de tornar nossa existência menos angustiante diante desse mistério da *physis* e para em seu seio viver e nele inscrever nossas ações, o que, evidentemente, faz necessário, antes de mais nada, ter ciência dele, conhecê-lo ou, pelo menos, tentar “des-vendá-lo”, “re-velá-lo”. A *episteme* grega foi esta tentativa, e aí contrasta com a *scientia* medieval e com a *ciência* moderna (Heidegger, 1962, p. 101).

Assim, entre *ser-humano* e *ser-mundo* (homem e mundo considerados ontologicamente), no decurso da história, uma dialética se estabelece em forma de comunicação, comunhão, como uma interface, um mediador, o *logos* entre estas duas aparentes instâncias, de uma unidade “ser-em-o-mundo”⁴. Segundo Heidegger (1962, p. 99), cada momento da história ocidental se caracteriza por uma forma muito específica de comportar-se em relação ao ente, ou seja, uma *Metafísica*, cuja natureza é decisiva para o modo de vida daquele tempo. Desde os mitos nas sociedades primitivas, a filosofia na antiguidade clássica, a teologia na Idade Média até a ciência na Modernidade, o que se percebe, são as diferentes formas “discursivas” que os homens desenvolvem para lidar com tudo aquilo que o cerca.

Ainda na esteira da reflexão *heideggeriana*, e somente com o intuito de ilustrar aquilo que pretendemos ainda dizer, na grande unidade histórica que denominamos cultura grega, por exemplo,

⁴ “O ‘mundo’, considerado ontologicamente (ser-mundo), não é uma determinação do ente não-humano, mas um caráter do *Dasein* (ser humano) ele mesmo” (Heidegger, 2012, p. 64; termos entre parênteses são nossas interpretações). Segundo Biemel (1987, p. 10), a problemática do mundo é intimamente ligada àquela do *Dasein*, haja vista a definição que Heidegger dá do *Dasein*, como “ser-em-o-mundo” e o que diz da “existência” e do “meu-próprio”: as duas características do *Dasein* “devem ser vistas e compreendidas a priori com base nesta modalidade de ser que denominamos ser-em-o-mundo”.

predominou um certo tipo de *Metafísica*, em que vigem as noções de *poiesis*, *praxis*, *episteme*, *phronesis* etc. O que nos interessa, no entanto, não é somente uma pura arqueologia de noções com esta, enquanto formas de representação e relação do homem com as coisas, mas de que forma a Modernidade, sobretudo no movimento da Ilustração, apreendeu e deu novo sentido, distorcendo radicalmente, concepções que outrora serviam de base para a *paidéia*, ou seja, para formação do homem grego.

Neste sentido, as linhas que se seguem têm por objetivo reconstituir essas diferentes configurações de homem, em sua relação com o ente, confrontando especificamente duas destas *Metafísicas*, a saber: a grega e a da modernidade, isto é, da época da *episteme* e da época da ciência, que ora permeia nossa existência, como língua franca, e podemos afirmar que teve seu início no ato arquefundador (Henry, 2012) de Galileu e na ruptura, sujeito/objeto, cartesiana. E, dizemos “cartesiana”, pois é ainda polêmica a interpretação das obras do próprio Descartes, *Meditações Metafísicas* e *Discurso do Método*, no tocante a esta ruptura (Henry, 2009, p. 51 *et seq.*).

Isso posto, o objetivo deste ensaio é, tendo como “antolhos” o pensamento de Heidegger, lançar novamente um olhar em direção à ciência moderna, ao que deixou para trás em sua constituição e instituição. Antolhos bloqueiam um olhar lateral e dispersivo, e concentram o olhar na direção que se quer visar. Retoma-se novamente uma questão por tantos e tantas vezes respondida. O ensaio é, portanto, “filosófico” por refazer um caminho de questionar, aquele de Heidegger, e por buscar à justa inclinação ao saber que responde, e não que descreve ou explica. A direção garantida pelos “antolhos” escolhidos assegura um olhar para o passado, pondo-se à escuta de termos que ainda nos tem muito a dizer, como *theoria*, *techne* e *praxis*. Assegura também o olhar crítico para o “moderno”, no que se equivocou e eventualmente esqueceu, a “humanidade” imprescindível a qualquer atividade “humana”, como, por exemplo, a ciência.

Da *theoria* à *teoria*

Para Domingues (1991, p. 15-16), se deixarmos de lado os modelos discursivos primitivos, podemos dizer que existem “quatro idades” na arqueologia das ciências humanas: (1) a *idade cosmológica*; (2) a *idade teológica*; (3) a *idade mecânica*; (4) a *idade da história*. Parafrazeando sua classificação de “idades”, porém de olho na civilização ocidental, podemos dizer que o mesmo pode ser dito em termos de uma arqueologia das camadas de contemplação/ação humanas, desde a Antiguidade grega.

A *idade cosmológica* abre-se quando a razão, o *logos*, enceta um discurso mais fisiológico que aquele oferecido pelo mito⁵. O mito (gr. *mythos*; da raiz *my*, fazer silêncio) não ousava formular, mas apenas pronunciar, contar uma estória⁶. Os pré-socráticos aventuraram afirmações sobre a *physis* (a natureza), o *arche* (o princípio), o *on* (o ser) e o *me on* (o não-ser), o *bios* (a vida vivida), a *zoe* (a força vital) etc. Neste sentido, é premente considerar que o desabrochar da filosofia no seio da cultura mitológica grega tem, como precursor fundamental, a ideia de um mito já secularizado, conforme nos indicia M. Eliade (2000, p.130):

Em nenhuma outra parte vemos, como na Grécia, o mito inspirar e guiar não só a poesia épica, a tragédia e a comédia, mas também as artes plásticas; por outro lado, a cultura grega foi a única a submeter o mito a

⁵ Em momento algum, a filosofia grega nos aparece como abstração do mito helênico ou pré-helênico, como transposição pura e simples da mitologia em logomítia. Mas entre elas alguma relação tem de existir, pois seria inverossímil que o mesmo povo mentalmente vivesse em dois mundos diferentes, estranhos e comunicáveis. Supondo, todavia, que o mito e o *logos* são efetivamente comunicáveis e estranhos um ao outro, ainda podemos pensar que, apesar da comunicabilidade e estranheza, alguma relação entre elas subsiste (daí a exigência da complementaridade que não é senão uma das formas que pode assumir o nosso anseio de unidade). (Sousa, 2002, p. 181-182)

⁶ “O mito é o modo de se falar do homem e do mundo” (Sousa, 2004, p. 45). Ao contar uma estória sobre homem, mundo e deus, cria-se algo a contemplar, mirar, em silêncio. “Mirar significa adentrar o silêncio” (Heidegger, 2003, p. 35).

uma longa e penetrante análise, da qual ele saiu radicalmente “desmitizado”. A ascensão do racionalismo jônico coincide com uma crítica cada vez mais corrosiva da mitologia “clássica”, tal qual é expressa nas obras de Homero e Hesíodo. Se em todas as línguas europeias a palavra “mito” denota “ficção”, é porque os gregos o proclamaram há vinte e cinco séculos.

A *idade teológica*, por sua vez, converge e reduz o múltiplo desabrochar do *logos* original, em seu desdobramento por todas as dimensões da existência grega, a um único centro pois, no princípio: “o *Logos* estava com Deus, o *Logos* era Deus” (Jo 1, 1). Aos poucos se elabora o que Heidegger denomina a “*onto-teologia*”⁷ que atravessando toda Idade Média, perde sua sedução na Renascença, em seu pretense retorno à Grécia Antiga, e desprezo da teologia medieval que cede lugar ao “humanismo” renascentista. No entanto, ainda subjaz a estrutura *onto-teológica* da metafísica, enquanto surgência do reino impensado da diferença ontológica, onde o sentido do ser é sempre reconduzido a algum ente que teria preeminência, nem tratado como um simples conceito.

A *idade mecânica*, terceiro “momento” desta nossa breve genealogia, decorre da redescoberta da exuberância do pensamento da antiguidade clássica, que justifica um Renascimento que busca no resgate da tradição intelectual grega e latina, e no concomitante desenvolvimento das técnicas artísticas e arquiteturais (Thuillier, 1988, p. 91-191). Este movimento culmina na valorização e prestí-

⁷ Se, entretanto, voltamos mais uma vez à história do pensamento ocidental-europeu, constatamos: enquanto pergunta pelo ser do ente, a questão do ser possui duas formas. Ela pergunta primeiro: Que é o ente em geral enquanto ente? As considerações no domínio desta questão se perfilam, no decorrer da história da filosofia, sob o título: ontologia. Mas a pergunta: “Que é o ente?” questiona, ao mesmo tempo: Qual é o ente no sentido do ente supremo e como é ele? É a questão relativa ao divino e a Deus. O domínio desta questão se chama teologia. O elemento biforme da questão do ser do ente pode ser reunido sob a expressão: *onto-teo-logia*. A questão ambivalente: Que é o ente? se enuncia, de um lado, assim: Que é (em geral) o ente? E de outro lado: Que (qual) é o (absolutamente) ente? (Heidegger, 1973, p. 435)

gio que vem assumir o “*ingenium*”, a qualidade inata ou natural, o caráter. Termo do qual vai derivar o “gênio”, figura importante da Renascença, o “engenheiro”, figura também relevante na mesma época, e o “engenho”, invenção que replica operações da natureza, como se dotado de um “*ingenium*” (Grassi, 1978, p. 197-211).

A *idade da história* se apresenta por conta de um desvio na passagem da Renascença ao início da Modernidade. A *engenhosidade* que caracterizou a Renascença vai, por sua intensa atividade, agora produzir novas gestões territoriais, novas formas de governança, novo estatuto econômico, e alimentar a confiança crescente no poder da razão na condução da práxis. A práxis e seus resultados visíveis alimentam a relevância da historiografia como registro afirmativo do “progresso” em todos os campos da atividade humana, especialmente na ciência (Rossi, 1996, p. 67-103). Sob a conduta da razão e a esperança no progresso, a aurora da Ilustração era o prenúncio do deslocamento de uma *vita contemplativa* predominante desde a *idade cosmológica*, para uma *vita activa*⁸ doravante dominante e produtiva do meio técnico, científico e cultural, ou seja, um “projeto” que se espraia por todas as dimensões da existência humana (Arendt, 2007, p. 15-30).

A *vita contemplativa*, a *theoria*, do grego *to theion* ou *ta theia orao*, que significa “eu vejo (*orao*) o divino (*theion*)”, desde a *idade cosmológica*, e até principalmente antes, se caracterizava como um eixo vertical ao redor do qual se estendia desdobrando horizontalmente a *vita activa*. A verticalidade do ser humano, enquanto “consideração respeitosa da re-velação do vigente em sua vigência”, “visão protetora da verdade” (Heidegger, 2002, p. 46), desde a qual se configuram e se conformam, a partir do cruzamento com o plano horizontal da *vita activa*, atos e fatos imbuídos

⁸ Segundo Koyré (1986, p. 13): “Enquanto o homem medieval e o antigo visavam à pura contemplação da natureza e do ser, o moderno deseja a dominação e a subjugação”.

de significado. Através das “idades” assinaladas, esta “cruz” simbólica do “ser” humano foi girando, a *vita contemplativa* perdia seu *status* ontogênico único, tornando-se a *vita activa* conducente principal da vida humana. Uma “inversão copernicana” estabelecia agora a supremacia vertical da *vita activa*, determinava-se o individualismo e sua ação ao longo deste eixo vertical, a partir do qual eventualmente se desdobrava horizontalmente uma *vita contemplativa*, reduzida a estimular e decorrer raciocínios, segundo uma *mathesis universalis*, evidenciada pelos próprios atuar e fazer da *vita activa* (Arendt, 2007, p. 302-317).

Mathesis significa aprender; *mathemata*, o que se pode aprender, em consequência, o que se pode ensinar (Heidegger, 1992, p. 75-82). Assim, a chamada “matematização da ciência”, se dá pela abstração do que se pode aprender e ensinar da experiência da vida humana, em seu atuar e seu fazer. Os métodos lógicos, matemáticos e geométricos se oferecem nesta *mathesis universalis*, como arremedos de uma *vita contemplativa* que agora visa, muito mais, fazer do que compreender ou “contemplar o que é divino no real que nos cerca”. (Ferry, 2010, p. 31). Aí a nova tarefa da ciência moderna, qual seja, uma “guinada” da contemplação de uma harmonia dada para uma elaboração ativa do homem em um mundo agora desencantado. O que leva Heidegger (2002, p. 48) a afirmar:

Como teoria, no sentido de tratar, a ciência é uma elaboração do real terrivelmente intervencionista. Precisamente com este tipo de elaboração, a ciência corresponde a um traço básico do próprio real. O real é o vigente que se ex-põe e destaca em sua vigência. Este destaque se mostra, entretanto, na Idade Moderna, de tal maneira que estabelece e consolida a sua vigência, transformando-a em objetividade. A ciência põe o real. E o dis-põe a pro-por-se num conjunto de operações e processamentos, isto é, numa sequência de causas aduzidas que se podem prever. Desta maneira, o real pode ser previsível e tornar-se perseguido em suas consequências. É como se assegura do real em sua objetividade. Desta decorrem domínios de objetos que o tratamento científico pode, então, processar à vontade. A representação processadora, que assegura e

garante todo e qualquer real em sua objetividade processável, constitui o traço fundamental da representação com que a ciência moderna corresponde ao real. O trabalho, que tudo decide e que a representação realiza em cada ciência, constitui a elaboração que processa o real e o ex-põe numa objetividade. Com isto, todo real se transforma, já de antemão, numa variedade de objetos para o asseguramento processador das pesquisas científicas.

O fazer (*poiein*, donde *poiesis* = produção) e o atuar (*prattein*, donde *praxis* = atuação), como as duas únicas possibilidades da *vita activa* (Taminiaux, 1995, p. 149-189), eram vistos enquanto arestas na base de um triângulo representativo do “ser” humano, que o pensamento grego formulava colocando no topo a *theoria*. A *poiesis* seria regida pela arte (*techne*), e a *praxis* pela prudência⁹ (*phronesis*). A *theoria* ditaria as diretivas, segundo a semelhança do Bem (*agathon*) e as possibilidades do caráter (*êthos*), de qualquer atuar ou fazer, ou seja, “triangula” ou posiciona, confere lugar ao “ser” humano a partir do topo sobre esta base da *vita activa*, regulada em seu fazer pela *techne* e em seu atuar pela *phronesis*.

A inversão de ponta cabeça, deste triângulo, como se dá na Modernidade, significa que a *vita activa* (o *fazer* e o *atuar*), deve agora servir em seu experienciamento para a formulação de teorias, ou na construção de leis, que permitam dar ao mundo, agora “desencantado” (Berman, 1984, p. 57-126), um sentido. Estas “hipóteses”, como simples pensamentos, atravessam a mentalidade moderna “cientificamente” incipiente e a teoria agora é o que se aprende e se ensina da *vita activa*. A *mathesis universalis* que doravante rege o *fazer* e o *atuar*, segundo um materialismo dialético, onde o que é produzido, vai por sua vez produzir esta produção. Um lado apenas da *vita activa*, o *fazer*, sob o paradigma do fazer (o *atuar*), do saber-fazer, da habilidade, vai doravante servir de método não só para toda a *vita activa*, não só para o *fazer* como

⁹ “[...] logo a prudência não é uma ciência. A prudência seria então uma arte? Não, pois a prudência visa à ação, *praxis*, e a arte à produção, *poiesis*: a prudência não é, portanto, uma arte.” (Aubenque, 1997, p. 34)

para o *atuar* embora originalmente, como já dissemos, no pensamento grego, o fazimento (*poiesis*) fosse regulado pela *techne* e a atuação (*praxis*) fosse dirigida pela *phronesis*.

A ciência moderna: a metafísica da representação

O que Alexandre Koyré (1973, p. 9-15) denominou, como prolegômeno da ciência moderna, a passagem “do mundo fechado ao universo infinito”, caracteriza de fato o desmoronamento de uma visão do lugar e finitude do ser humano, em sua morada corporal na Terra, situada no centro de sucessivas esferas, sob o Empíreo. Esta “nova” condição humana no mundo é diametralmente oposta ao modelo celeste grego, conforme nos sugere Sloterdijk (2010, p. 365):

A história triunfal do modelo celeste [esférico] em filosofia e em cosmologia mostra muito claramente que as questões de custos cognitivos tinham pouco peso face ao valor de uso morfológico notável da construção eminente. Para a opinião pública profana, que não tinha que se ocupar da salvação dos fenômenos, a ideia de um cosmos composto de diversas esferas embutidas sob forma concêntrica umas nas outras, a Terra no centro, era justamente de uma plausibilidade irresistível, mas apresentava também, dentro de certos limites, um atrativo psicológico. Ela permitia aos homens, entre a Antiguidade clássica tardia e o início dos tempos modernos, alcançar a medida indispensável de hábito e de morada em um universo cujas dimensões pareciam já mesmo estendidas até o máximo do inquietante e do gigantesco. Durante dois mil anos, ela fez suas provas sob a forma da técnica de domesticação do mundo da cultura europeia. Ela interpretava o cosmos como a cidade entre os muros invulneráveis da qual os mortais conduziam sua existência. Eles reconheciam nele o mais extremo que se podia alcançar quando da transferência uterotécnica urbana para o universo.

Essa situação de finitude, sob um abrigo cósmico, assegura a participação do homem na “grande cadeia do ser”, como denomina Lovejoy (1964, p. 24-98), ao mesmo tempo que garante propósito e significado muito além da duração finita de seu corpo. Para Sloterdijk (2010, p. 106): “Quando o indivíduo pode encontrar sua

felicidade na participação no Todo, se lembrar o centro da esfera se torna em si, imediatamente, um exercício terapêutico e mesmo salvador”.

Na tradição grega, se tem a ideia de um *cosmos* finito, organizado e animado¹⁰, na *physis* os entes se arrematam em uma comunhão sublime, como numa sinfonia ou um grande animal do qual cada elemento – cada órgão – seria admiravelmente concebido e agenciado em harmonia com o todo. Cauquelin (1995, p. 72-73), ao analisar a posição de Aristóteles sobre essa ordem, deixa claro aquilo que é dito:

Ele vê a natureza como um organismo que se autorreproduz repara-se a si mesmo, jogando com a analogia para adaptar-se, tendendo sempre para a economia. No fundo, a natureza é gramática lógica. Mulher e mãe, avó, seu trabalho é a arrumação: ela guarda aqui, as coisas que combinam; ela guarda os homens na gaveta “animais”, com algumas especificações, assim como arruma seus potes de geleia e suas preciosidades em armários cuidadosamente organizados. O chifre com o chifre, os membros com os membros cada órgão com sua função. As asas dos pássaros são nadadeiras nos peixes, com as quais eles se deslocam no elemento aquoso. Não semelhantes mas análogos. Cumprindo a mesma função. O que o ar é para o pássaro, o mar é para o peixe. [...] Em todos os casos, esses movimentos se compõem entre si, em um maquinismo complexo, que a natureza instalou e que ela governa, como exibidor de marionetes segura os fios invisíveis das suas criaturas dançantes, mas deixando-lhes a sua autonomia.

O *universo infinito* que desde Copérnico¹¹, Bruno e Galileu vai ser imposto por uma ciência tateante, segundo uma Razão Moder-na insinuante, confrontando a condição de finitude com sentido,

¹⁰ “[...] devemos fazer uma ressalva ao pensamento de Epicuro, segundo o qual o mundo não é um cosmos, uma ordem, mas ao contrário, um caos.” (Ferry, 2010, p. 33)

¹¹ “A virada copernicana da cosmologia teve, considerada globalmente, um efeito de aceleração sobre a consciência de si dos europeus em seu conjunto [...]. O copernicismo emancipou a Terra para dela fazer uma estrela entre as estrelas.” (Sloterdijk, 2010, p. 67)

por participação, que o ser humano compreendia sua existência, com uma totalidade ilimitada, indefinida, in-com-preensível, onde a finitude humana é sentida, agora, como um “nada em um todo”. Um nada tão nada, até o limite de infinitésima participação em um todo cada vez mais amplo com o avanço das tecnologias que perscrutam o espaço¹².

Diante deste imenso desafio só resta, doravante, buscar valor e sentido em nossa vida infinitamente diminuta, diante deste todo incomensurável, impossível de reconhecer-nos como parte ou qualquer participação. A ciência e a técnica que “re-velaram”, ou seja, tiraram o véu que cobria esta realidade física na qual nossos corpos se situam, mas como diz o verbo “re-velar”, voltaram a cobri-la pela própria ingenuidade e engenhosidade de suas explicações e descrições. A saída, ainda assim entende a Razão Moderna, se encontra nesta mesma razão científica que destruiu a concepção de um *mundo fechado*, em prol de um *universo infinito*. No “progresso” desta ciência, no constante aperfeiçoamento da *representação*, que exerce sobre tudo que dirige o olhar, e que fez do ser humano *um nada em um todo*, está a promessa que faremos de nossas vidas, *um todo em um nada*, um indivíduo, um super-homem diria Nietzsche, em um universo que quanto mais desvendado mais sem sentido se mostra.

Que fizemos ao desencadear esta terra de seu sol? Para onde ela gira agora? Para o que nos leva seu movimento? Longe de todos os sóis? Não somos precipitados em uma queda contínua? E isso, para trás, de lado, adiante, para todos os lados? Há ainda um alto e um baixo? Não erramos como através de um nada infinito? Não sentimos o sopro do vazio? Não faz mais frio? Não faz noite sem cessar e mais e mais noite? (Nietzsche, 1957, §125, p. 209)

¹² Pascal, 1970, §201, p. 95: “O silêncio eterno dos espaços infinitos me produz espanto”. Ver também §199 (p. 88-95), sobre a “desproporção do homem”, nada em um todo.

Para esta relevância da *representação* na busca de sentido de um ser humano, que se vê *nada em um todo*, Heidegger (1962, p. 99) oferece uma reflexão ímpar ao caracterizá-la como a própria *Metafísica da Modernidade*¹³, como ele bem afirma no início de seu ensaio:

No curso da Metafísica se cumpre uma meditação sobre a essência do ente, ao mesmo tempo que se decide de maneira determinante o modo de acontecimento da verdade. A metafísica funda assim uma era, lhe fornecendo, por uma interpretação determinada do ente e uma acepção determinada da verdade, o princípio de sua configuração essencial. Este princípio rege fundamentalmente todos os fenômenos característicos desta era. Assim, uma meditação suficientemente exaustiva destes fenômenos deve poder, inversamente, fazer entrever através deles este princípio.

É justamente essa meditação que seu ensaio pretende, focalizando um fenômeno maior dos Tempos Modernos, qual seja, a ciência moderna. E, através deste fenômeno, evidenciando como ali se demonstra “uma interpretação determinada do ente” e “uma acepção determinada da verdade”. Antes de mais nada é preciso ter em mente que a *Metafísica da Modernidade*, que vai se caracterizar pela “representação”, na qual a ciência moderna vai se banhar e alimentar, é algo essencialmente diferente da *doctrina* e da *scientia* da Idade Média, assim como da *episteme* grega. “A ciência grega jamais foi uma ciência exata, e isso pela razão que em sua essência não podia ser exata e não tinha necessidade de sê-lo. Razão pela qual é insensato dizer que a ciência moderna é mais exata que aquela da Antiguidade.” (Heidegger, 1962, p. 101)

É preciso, antes de acompanhar a meditação de Heidegger, lembrar que, embora se fale de ciência em todas estas *metafísicas*, antiga, medieval e moderna, não se trata da mesma coisa. Além do

¹³ Segundo Ladrière (1994, p.17), “Heidegger toma o termo metafísica num sentido bastante peculiar e determinado [...]. Em termos bastante simplificados, a metafísica é, para ele, uma certa maneira de determinar o ente”.

mais, não se nega que todas estas ciências, e as Metafísicas que as fundamentam enquanto uma interpretação do ente e uma aceção da verdade, as enquadram e concebem em uma *representação*. Porém, somente na *Metafísica da Modernidade* a *representação* virá a se constituir e assim servir a partir de uma “engenhosidade”, de um fazer (*poiein*), de um agir, empenhado em assegurar e cercar o homem de um meio técnico, científico e cultural, que lhe proporcione sentido e significado, nesta situação dramática de *um nada em um todo*.

Na ciência moderna, segundo a *Metafísica da Modernidade*, a *representação* já se prenuncia pelo conhecimento que se instala ele mesmo enquanto investigação, pesquisa, em um domínio do ente, um setor, um recorte: seja a natureza ou a história. Investigação, pesquisa, não é apenas *método*, procedimento de abordagem de um domínio, mas se dá na própria abertura do domínio, pela projeção de uma *representação*, de um plano determinado dos fenômenos neste domínio. Este projeto de pesquisa demarca os avanços dentro do domínio investigativo, assegurando objetivos e objetos da pesquisa, de antemão.

A matematização presente ou insinuante no ciência em curso em diferentes domínios, embora mais evidente no domínio das ciências ditas da natureza, reflete o sentido mais profundo desta *representação* em exercício, posto que já para os gregos *mathemata* significava o que o ser humano conhece de antemão quando considera o ente e quando entra em relação com as coisas. Deste pré-conhecido, ou pré-concebido, ou representado, ou seja, deste “matemático” fazem parte ainda os números. Como afirma Heidegger (1962, p. 103), “só é porque os números são o que se impõe de algum modo com maior irrefutabilidade como sempre-já-conhecido, e constituem, por assim dizer, o mais reconhecível na matemática, que logo o nome de matemática foi reservado ao que tem associação aos números”.

Reduzindo a *representação* ao mensurável temos a *matematização* que já se imiscuia na *representação* que a tornou possível. A

ciência moderna, que assegura sua “leitura” do mundo no rigor “matemático”, ou seja, na própria *representação* que a constitui e institui, vai se desenvolver e desdobrar por conta do *método científico*. O *método científico* concede identidade aos fatos em estudo ao mesmo tempo em que se confirma enquanto ferramenta para compreensão do mundo, em uma relação “dialética” sobre tudo o que se debruça. Segundo Heidegger (1962, p. 105-106),

Para que alcance uma objetividade, o setor projetado deve ser conduzido a fazer face em toda a multiplicidade de seus níveis e entrelaçamentos. Eis porque a investigação deve ter vista livre sobre a variabilidade do que ela encontra. Somente sob o horizonte da incessante novidade da mudança é que aparece a plenitude do detalhe e dos fatos. Ora, é preciso que os fatos se tornem objetivos. [...] Assim a pesquisa pelos fatos, no domínio da natureza, é nela mesma afirmação e confirmação de regras e de leis. O procedimento segundo o qual um setor de objetividade alcança à representação se caracteriza pela clarificação a partir disto que é claro, quer dizer pelo pôr às claras que é a explicação. Toda explicação apresenta duas faces. Ela funda o desconhecido pelo conhecido, confirmando o conhecido pelo desconhecido. A explicação se cumpre no exame dos fatos – o qual é assumido, nas ciências da natureza – segundo o campo do exame e a meta da explicação – pela experimentação. Não é no entanto pela experimentação que as ciências da natureza se tornam essencialmente pesquisa; ao contrário, a experiência só se torna possível aí onde o conhecimento da natureza como tal é transformado em pesquisa. É somente porque a física moderna é matemática em sua essência que ela pode ser experimental.

Esta complexa passagem de Heidegger nos impõe um exercício de pensamento sobre seus principais conceitos. A investigação científica é, na verdade, uma aproximação pré-determinada não somente pelo modelo matemático, fundante de seu “espírito”, mas pela “agenda”¹⁴ do pesquisador. Não somente a *representação*, co-

¹⁴ Segundo Kant (1994, p. 18): “A razão, tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na

mo traço fundamental da *Metafísica do Modernidade*, implica numa interpretação do ente como a que esclarecemos pelo pensamento de Heidegger, mas a acepção da *verdade* também responde a esta mesma *Metafísica da Modernidade*, a *representação*. Segundo Stengers (1990, p. 84-85):

Galileu tenta ter os planos inclinados mais lisos possível, as bolas mais redondas. Ele cria condições de pureza máxima para que sua experiência corresponda o mais fielmente possível à sua hipótese [...]. Nas ciências experimentais o trabalho de criar uma testemunha, de fazer falar um fato, é sempre um trabalho de purificação e de controle. [...] controlar e purificar é tentar eliminar tudo o que pudesse turvar o sentido do testemunho, tudo o que pudesse permitir outras leituras de tal testemunho.

A objetividade do modelo científico também merece destaque. Como demonstra Michel Henry (2012, p. 71), o saber científico é objetivo por princípio. No entanto, este objetivo significa duas COISAS: (1) que o saber da ciência é racional e, supostamente, universal; (2) e que, deste modo, ele é um saber pretensamente verdadeiro, em oposição às opiniões variáveis dos indivíduos, aos pontos de vistas particulares, a tudo que pode ser qualificado de subjetivo.

Com efeito, o mundo se dá a nós em aparições sensíveis, variáveis e contingentes que compõem uma espécie de fluxo heraclítico, onde nada subsiste, onde não se encontram pontos de apoio fixos para um conhecimento sólido. A ciência moderna da natureza vai romper com esta aporia, fazendo justamente abstração das qualidades sensíveis, e de uma maneira geral, de tudo que é tributário à subjetividade, para reter apenas as formas abstratas do universo espaço-temporal. Deste modo, se propõe, em lugar das impressões individuais e das opiniões variáveis que elas suscitam, um conhecimento unívoco do mundo.

qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta.”

Por outro lado, como afirma Henry (2012, p. 72), estas apreensões, enquanto idealidades, supõem a operação subjetiva que as produz e sem a qual elas não se constituiriam. Pois não há na natureza, como imaginava Galileu¹⁵, nem número, nem cálculo, nem adição, nem subtração, nem reta, nem curva: estas são de fato significações ideais que encontram sua origem absoluta na consciência que as cria, no sentido estrito da palavra. Neste sentido, podemos dizer que a ciência repousa sobre um princípio original, que se manifesta através da corporalidade humana: a vida.

É esta, portanto, que a ciência elimina e, com ela, tudo o que de alguma maneira dela derive e remeta a ela. As qualidades sensíveis que a teoria física simula levar em conta são, aos olhos da maior parte dos fenomenólogos, qualidades transcendentais pertencentes ao mundo e a seus objetos, a eles ligados com à sua propriedade. É a superfície que é colorida, a muralha que é ameaçadora, a encruzilhada deserta e mergulhada na sombra que se torna suspeita. A ilusão consiste então em tomar essas propriedades por determinações mundanas, de confiá-las à exterioridade como se pudessem aí encontrar seu verdadeira lugar e sua essência, nela crescer e dela se alimentar, ser, enfim, enquanto exterioridades. Como se pudesse haver “cor”, “ameaça” ou “suspeita” sem que essa cor fosse sentida ou essa ameaça experimentada, e como se a superfície, a encruzilhada ou a muralha pudessem sentir ou experimentar o que quer que seja. (Henry, 2012, p. 72-73)

Essa vida subjetiva não cria apenas as idealidades e as abstrações da ciência (como de todo pensamento conceitual), ela também dá forma a este mundo onde se desenvolve nossa existência

¹⁵ *Il Saggiatore*. Eis o trecho que contém a ideia referida (que se encontra no volume VI, página 232, da *Edizione Nazionale delle Opere di Galileo Galilei*): “A filosofia está escrita nesse grandíssimo livro que continuamente se encontra aberto diante de nossos olhos (refiro-me ao universo), o qual não se pode entender se primeiro não se entende a língua e se conhecem os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em linguagem matemática, e os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, meios sem os quais não é possível humanamente entender as palavras, sem as quais se move em vão em um labirinto escuro.”

concreta. Uma coisa tão simples quanto um cubo ou uma casa não é algo que exista fora de nós e sem nós, em termos do substrato de suas qualidades. São coisas graças à atividade complexa de nossa percepção que lhes dá sentido, além da sucessão de dados sensíveis que temos destas coisas.

Assim sendo, o sujeito (e, conseqüentemente, a subjetividade) não é somente o “aplicador” da objetividade científica, mas a condição de todo e qualquer objeto, ou seja, a partir dele as coisas se tornam objetos para nós, se mostram para nós, de modo que possamos conhecê-las. A abstração de que procede a ciência é, portanto, destrutiva, ou melhor, autodestrutiva. O desenrolar do saber científico só guarda sua legitimidade se reconhecer seus limites originais, pois, ao desmerecer as qualidades sensíveis, desmereceu também a vida que as anima e, conseqüentemente, o ser humano que manifesta a vida. Esta é, sem dúvida, a abstração mais perigosa que a ciência perfaz: a abstração da vida, ou seja, do que nos importa realmente. Assim, a essência da ciência, em sua relação dupla, positiva a respeito da objetividade, e negativa a respeito da vida, é de difícil apreensão, pois se nega a si mesma.

A tentativa de Henry (2012, p. 76) de revalorizar a subjetividade, em seu sentido grego de *hypokeimenon*, recuperando-a da desvirtuação da noção de *subjectum* e sujeito, se justifica enquanto contraponto à *Metafísica da Modernidade*, articulada em uma *representação* de mundo que se funda na busca de sentido do humano, ora projetado como *um nada em um todo*. *Hypokeimenon* designa, segundo Heidegger (1962, p. 115): “o que está estendido-diante, que, enquanto fundo, reúne tudo sobre si. Esta significação metafísica da noção de sujeito não tem primitivamente nenhuma relação especial com o homem e ainda menos com o ‘eu’”.

A noção antiga e medieval de sujeito, *hypokeimenon* e *subjectum* respectivamente, ainda guardavam a impessoalidade que concedia ao “ser” humano a condição de participante em um todo, em um “mundo fechado”, uma “cadeia do ser” significante. O entendimento antigo e medieval de *sujeito* garantia e valorizava este “aí”

do ser, que fazia do humano um *Dasein* em modo autêntico. Na modernidade, o ser humano se vê como indivíduo em um universo infinito, partícula totalmente desprezível em um todo incomensurável, atribuindo uma pseudovalorização de si mesmo, como indivíduo, ente, agora convertido ele mesmo em *espectador*, uma “pura função de olhar” (Ladrière, 1994, p. 19). Segundo Heidegger (1962, p. 115), “isso significa então que o ente sobre o qual doravante todo ente como tal se fundamenta quanto a sua maneira de ser e quanto a sua verdade, será o homem”, ele e somente ele.

A interpretação do ente e a aceção da verdade ditada nesta representação do ser humano e na decorrente representação de *mundanidade* e de entidade, dá outro sentido forte ao caráter de *representação*, conforme entendido nos Tempos Modernos, segundo a força original de nominação desta palavra, *repræsentatio*:

[...] fazer vir diante de si, enquanto ob-stante isto que é-aí-diante, relacioná-lo a si, que o representa, e refleti-lo nesta relação a si enquanto região donde advém toda medida. [...] Por aí, o ente chega a uma constância enquanto objeto, e recebe assim somente o selo do ser. Que o mundo se torne imagem concebida não faz senão um com o evento que faz do homem uma *subjectum* no meio do ente. (Heidegger, 1962, p. 119-120)

O ser-humano, agora “sujeito”, então se lança em relações dominadas segundo uma díade sujeito-objeto, que se instaura, aportando problemas diversos conforme as relações *Eu-Tu* e *Eu-Isso* tão bem examinadas por Martin Buber (2009). O individualismo é exacerbado, assim como toda a problemática da intersubjetividade de tão difícil abordagem pela fenomenologia de Husserl. Outra decorrência é o surgimento de uma ciência doravante dedicada exclusivamente ao estudo do ente humano, enquanto sujeito de um mundo, de uma cultura, de uma sociedade, a antropologia. Segundo Heidegger, é nesta emergência do homem como “sujeito”, e de seu estudo pela antropologia, que se fala pela primeira vez de

Weltanschauung (visão de mundo), como posição fundamental do homem diante do ente em sua totalidade.

Em *Contribuições à Filosofia*, Heidegger (2014, p. 53), avançando sobre a “questão acerca do ‘ser’ do homem”, abre um questionamento maior: “O que acontece com o *si mesmo* no ser si mesmo que é exigido?”.

Si mesmo – isto não significa que nós nos colocamos na mobilização do ser, ou seja, que temos de antemão a “nós mesmos” em vista e sob controle, não significa que estamos juntos a nós mesmos? Por meio do que e como o homem se acha seguro daquilo que ele é junto a si e não apenas junto a uma aparência e a uma dimensão superficial de sua essência? Nós conhecemos a nós – mesmos? Como é que devemos ser nós mesmos, se não somos *nós mesmos*? E como é que podemos ser *nós mesmos*, sem sabermos *quem* somos nós, para que estejamos certos de sermos *aqueles* que somos?

Conclusão

Como foi dito, é possível também reconhecer o modelo em esferas da Antiguidade como uma *representação*, especialmente de um ponto de vista situado, como estamos, sob a *Metafísica da Modernidade*. Entretanto não se trata de uma *representação* como aquela que fundamenta o olhar moderno, especificamente da ciência.

O ser humano gozava da participação em um cosmo, uma ordem unificada, a qual servia e era servido, não somente de sentido e valor, mas de cuidado e proteção. A destruição da noção de esferas e a decorrente abstração das qualidades sensíveis, ou seja, da “vida”, mais do que lançar o homem em um universo infinito, e afirmar sua diminuição crescente à medida que se expandem mais e mais os dados e as medidas deste universo, é a “desonra” da intuição intelectual, da inteligência humana iluminada por esta intuição.

A ciência moderna é desonra do *noûs*, do que os gregos consideravam a parte divina da *psyche*, a inteligência, e a afirmação retumbante que ressoa pelo Ilustração e pela Modernidade do po-

der da *dianoia*, como os gregos denominavam o raciocínio, a razão discursiva. Pela razão “esclarecida” pode agora o homem, libertado de um *mundo fechado*, constituir e instituir seu próprio mundo, por uma *representação*, uma imagem do mundo, racional, porém totalmente artificial, no sentido literal de “arte-fato” mental, no sentido de produto de uma “teoria” completamente desconectada da “informação” da inteligência e de uma *experientia* (*empeiria*). Este empírico que tão bem entendeu Aristóteles como “a observação das coisas elas mesmas, de suas qualidades e modificações sob condições cambiantes, e por aí, o conhecimento das modalidades pelas quais as coisas se comportam dentro da regra” (Heidegger, 1962, p. 106).

Este ensaio elaborou um breve exame que se empreendeu pela meditação de Heidegger sobre esta forma de *metafísica*, da ciência moderna, a partir dos pressupostos da fundamentação do “sujeito” moderno, reduzido a si mesmo, clivado em sua relação com o mundo, lançado no universo infinito pela implosão da esfera cósmica e suas subesferas, que lhe concediam morada, guarda e sentido. É imprescindível salientar, no entanto, que o conjunto de reflexões aportado por esta cosmografia não advoga, de forma alguma, qualquer abandono da ciência, ou uma recuperação integral das *metafísicas* antiga e medieval, mas tão somente um alerta, a saber: que volte a “honrar” inteligência humana, o ser humano, em contraposição a um humanismo depreciante, desde o Renascimento.

Referências

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

AUBENQUE, Pierre. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1997.

- BERMAN, Morris. *The reenchantment of the world*. New York: Bantam, 1984.
- BIEMEL, Walter. *Le concept de monde chez Heidegger*. Paris: Vrin, 1987.
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, 2009.
- CAUQUELIN, Anne. *Aristóteles*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1995.
- DOMINGUES, Ivan, *O grau zero do conhecimento*. São Paulo: Loyola, 1991.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- GRASSI, Ernesto. *Poder da imagem: impotência da palavra racional*. São Paulo: Duas Cidades, 1978.
- HEIDEGGER, Martin. L'époque des "conceptions du monde". In: HEIDEGGER, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard, 1962.
- HEIDEGGER, Martin. *Que é uma coisa?* Lisboa: 70, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. Ciência e pensamento do sentido. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. A Tese de Kant sobre o Ser. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Campinas: UNICAMP, 2012.

- HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à filosofia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.
- HENRY, Michel, *Genealogia da Psicanálise*. Curitiba: UFPR, 2009.
- HENRY, Michel, *A barbárie*. São Paulo: É Realizações, 2012.
- HUSSERL, Edmund. *La Terre ne se meut pas*. Paris: Minuit, 1989.
- FERRY, Luc. *Aprender a viver*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.
- GILBERT, Paul. *A simplicidade do princípio*. São Paulo: Loyola, 2004.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: C. Gulbenkian, 1994.
- KOYRÉ, Alexandre. *Du monde clos à l'univers infini*. Paris: Gallimard, 1973.
- LADRIÈRE, Jean. *Ética e pensamento científico: a abordagem filosófica do problema bioético*. São Paulo: Letras & Letras, 1994.
- LOVEJOY, Arthur. *The great chain of Being*. Harvard: Harvard University Press, 1964.
- NAGEL, Thomas. *The view from nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Le gai savoir*. Paris: 10/18, 1957.
- PASCAL, Blaise. *Pensées*. Harmondsworth: Penguin, 1970.
- ROSSI, Paolo. *Les philosophes et les machines 1400-1700*. Paris: PUF, 1996.
- SLOTERDIJK, Peter. *Globes. Sphères II*. Paris: Pluriel, 2010.

SOUSA, Eudoro de. *Horizonte e complementaridade: sempre o mesmo acerca do mesmo*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2002.

SOUSA, Eudoro de. *Mitologia: história e mito*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2004.

STENGERS, Isabelle. *Quem tem medo da ciência?* São Paulo: Siciliano, 1990.

TAMINIAUX, Jacques. *Lectures de l'ontologie fondamentale*. Paris: J. Millon, 1995.

THUILLIER, Pierre. *De Arquimedes a Einstein*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1994.

Artigo recebido em 26/04/2016, aprovado em 16/06/2016

**DO CONTRASSENSE TEÓRICO
AOS PERIGOS PARA A HUMANIDADE EUROPEIA:
A CRÍTICA DE HUSSERL À NATURALIZAÇÃO
DA CONSCIÊNCIA**

**[FROM THE THEORETICAL MISUNDERSTANDING
TO THE DANGERS FOR EUROPEAN HUMANITY:
HUSSERL'S CRITICISM TO THE NATURALIZATION
OF CONSCIOUSNESS]**

Carlos Diógenes Côrtes Tourinho

Universidade Federal Fluminense

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2016v23n42ID9694>

Natal, v. 23, n. 42
Set.-Dez. 2016, p. 151-174

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: O presente artigo aborda a crítica de Husserl ao projeto de naturalização da consciência. O artigo está dividido em duas partes principais: a primeira parte aborda o contrassenso teórico deste projeto, ao passo que a segunda parte trata dos perigos que este projeto representa para a cultura e, em especial, para a formação da mentalidade do homem europeu. Tal mundaça de foco permitirá a Husserl, a partir da década de 30, analisar a “crise espiritual” vivida pela humanidade europeia.

Palavras-chave: Edmund Husserl; Naturalismo; Cultura; Fundamentos; Crise; Humanidade.

Abstract: The present paper approaches Husserl’s criticism to the project of naturalization of consciousness. The article is divided in two principal parts: the first part discusses the theoretical misunderstandings of this project, whereas the second part approaches the dangers that this project represent for the culture and in particular to the formation of the European man mentality. The new focus will allow to Husserl, since the 30s, analyze the “spiritual crisis” experienced by European humanity.

Keywords: Edmund Husserl; Naturalism; Culture; Foundations; Crisis; Humanity.

Se considerarmos o itinerário de Edmund Husserl no século XX, ao menos, examinando o seu percurso de 1900 a 1911, é possível notar uma preocupação renovada do autor em afirmar a tese segundo a qual toda tentativa de fundamentação da Matemática, da Lógica, ou mesmo, da própria Filosofia, em um pensamento que tenha como base a doutrina do naturalismo – segundo a qual pensar o mundo consiste em pensá-lo unicamente como uma realidade de fatos naturais – leva-nos, inevitavelmente, a um “contrassenso teórico” e, por conseguinte, a um ceticismo que se autocontradiz. Afinal de contas, como nos mostra Husserl desde 1900, em *Prolegômenos à lógica pura* (*Prolegomena zur reinen Logik*), ao ignorar a distinção entre o ato psicológico de pensar e o conteúdo ideal do pensamento, tomando indevidamente o segundo em termos do primeiro, reduzindo, com isso, o próprio conteúdo do pensamento a uma realidade de fatos naturais, além de incorrer em problemas de fundamentos, tal modo de consideração natural confina o homem – enquanto ente psicofísico – a uma relação meramente empírica com o mundo. Neste caso, por mais êxito que o pensamento obtenha, fica confinado a inferir, a partir da observação dos fatos, proposições que não são senão generalizações da experiência, não perdendo, por conseguinte, o seu cariz episódico ou contingente. Tais proposições inferidas nos levariam, inevitavelmente, segundo Husserl, uma vez que as mesmas careceriam de validade apodítica, a um relativismo cético. E se afirmarmos, em conformidade com o pensamento natural, a tese segundo a qual “todas” as proposições inferidas pelo pensamento são generalizações da experiência e, por isso, na medida em que carecem de validade absoluta, são proposições passíveis de questionamento, estaremos supondo, ao menos, que a própria tese afirmada é uma “excessão” à regra. Eis, aos olhos de Husserl, o contrassenso do qual a consideração naturalista não se apercebe.

Portanto, desde 1900, em *Prolegômenos*, passando pelas “Cinco Lições” (*Fünf Vorlesungen*) de 1907, até o artigo publicado em 1911 para a *Revista Logos*, intitulado “Filosofia como ciência de

rigor” (“Philosophie als strenge Wissenschaft”), Husserl não mede esforços em denunciar a implicação cética da aceitação do modo de consideração natural perante o mundo. Se tomado como base para a fundamentação das leis do pensamento, tal modo de consideração incorreria, conforme vimos acima, em problemas de fundamentos, ao insistir, como se nota, especificamente, em *Prolegômenos*, no propósito de fundamentar a Lógica na Psicologia (entendida aqui como “ciência empírica”), considerando o “real” e o “ideal” em um só domínio, ao invés de situá-los em domínios distintos (isto é, ao invés de considerar, conforme acentuam os lógicos normativos, tais como, Herbart, Hamilton, dentre outros, a distinção entre o “pensar como ele é” e o “pensar como *deve ser*”)¹.

Tomado pelo anseio incansável de reeditar, no século XX, o projeto de fundamentação da filosofia como uma “ciência rigorosa” (*strenge Wissenschaft*) – intenção primária que acompanha o itinerário husserliano por quase quatro décadas² – Husserl não hesita em chamar à atenção do leitor para os riscos de se levar adiante o propósito de fundamentar a filosofia em um naturalismo, esvaindo-a em uma realidade de fatos naturais. Mais do que nunca, tal preocupação visa, primeiramente, denunciar o contrassenso teórico a que tal propósito nos conduz, visando, assim, afastar o projeto de

¹ No Terceiro Capítulo, especificamente no §19, Husserl lembra-nos de que os partidários do que poderíamos chamar de um “antipsicologismo logicista”, adeptos de uma lógica formal e demonstrativa (tais como, Herbart, Hamilton, dentre outros) não deixam de fundamentar uma separação rigorosa entre os domínios da lógica e da psicologia. Neste sentido, contestam toda tentativa de fundamentação da lógica na psicologia, bem como da concepção da lógica como uma “técnica do pensar”, afirmando-nos que a psicologia considera o pensar como *acontece*, isto é, como *ele é* (enquanto ato psíquico), ao passo que a lógica considera o pensar como *deve ser*. Cf. Husserl, [1900] 1913, p. 53.

² Alexandre Fradique Morujão lembra-nos de que: “Das *Investigações Lógicas a Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, uma intenção primária dá corpo e articula os sucessivos trabalhos de Husserl, inéditos ou não. Podemos definir esse denominador comum como a *exigência da filosofia como ciência rigorosa*”. Cf. Morujão, 2002, p. 147.

fundamentação da filosofia de um caminho que incorresse na naturalização do pensamento. Afinal, como o próprio autor esclarece, desde *Prolegômenos*, não podemos conferir à verdade um “caráter de fato”. Eis uma preocupação que se renova em Husserl, ano após ano, ao longo da primeira década do século XX, período no qual vigora um ideal positivista de ciência, cujas bases repousam justamente na doutrina do naturalismo.

Mas, se durante o referido período do itinerário husserliano, é devido a problemas de fundamentos que Husserl é levado a denunciar o contrassenso teórico produzido pelo projeto de naturalização da consciência (*Naturalisierung des Bewußtseins*), ou mesmo, nos termos do artigo de 1911, de “naturalização das ideias” (*Naturalisierung der Ideen*), a partir deste período, cada vez mais, nota-se uma preocupação por parte do autor em denunciar os riscos que a realização de tal projeto naturalista teria para a formação da mentalidade do homem europeu. Trata-se de uma preocupação que irá, pouco a pouco, se acentuar no itinerário husserliano. O primeiro sinal desta nova preocupação já pode ser notado em “A filosofia como ciência de rigor” (1911), artigo no qual Husserl nos chama à atenção para o perigo crescente que o naturalismo representa para a cultura. Se em tal artigo, a referida observação não tem maiores desdobramentos, ela já indica, por si só, uma nova preocupação do autor: além dos problemas de fundamentos nos quais o naturalismo – em seu projeto de naturalização da consciência – incorre, caberá também alertar para os impactos que tal modo de consideração natural do mundo teria para a formação da mentalidade do homem europeu, com graves consequências para a cultura europeia.

Mas é a partir da década de 20 que tal preocupação começa a ganhar contorno mais nítido. A série dos artigos publicados para a revista japonesa *Kaizo*, de 1923 a 1924, em especial, o primeiro artigo da série – intitulado “Renovação. Seu problema e seu método” (“Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode”) – irá evidenciar esta preocupação por parte do autor. Os sinais da crise do ho-

mem europeu estariam relacionados, segundo Husserl, a não realização de uma “*mathesis do espírito e da humanidade*”, tal como a humanidade europeia se empenhou em realizar, com base na matemática pura, uma nova ciência da natureza, desde as origens do Mundo Moderno. Mas, é na década de 30 que, enfim, assistimos Husserl proferir, em 1935, a famosa conferência de Viena sobre *A crise da humanidade europeia e a filosofia (Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie)*. Nela, Husserl propõe um diagnóstico da etiologia do adoecimento da vida espiritual da Europa. A consolidação de um projeto de naturalização da consciência – com os seus respectivos problemas de fundamentos, para os quais o autor já chamava à atenção desde a virada do século XIX para o século XX – fomentou, na formação da mentalidade europeia, um esquecimento daquilo que nos remeteria, segundo a análise husserliana, para o sentido mais originário da vida espiritual do homem europeu: o surgimento da filosofia, enquanto uma nova forma cultural, tal como os gregos a pensaram. Eis, aos olhos de Husserl, a causa maior da crise da humanidade europeia.

O presente artigo concentrar-se-á, portanto, em torno do seguinte objetivo: mostrar para o leitor como que a crítica de Husserl ao projeto de naturalização da consciência passará, com o decorrer dos anos, sobretudo, a partir da experiência da Primeira Guerra, por uma mudança de foco. Se num primeiro momento, especificamente, de 1900 a 1911, a preocupação maior de Husserl recaí sobre a denúncia dos problemas de fundamentos nos quais incorre o projeto de naturalização da consciência, num segundo momento, ao final da segunda década e, efetivamente, a partir da década de 20, o autor alerta-nos, sem perder de vista a denuncia feita no período anterior, para os perigos crescentes que o naturalismo representa para a cultura e, em especial, para a formação da mentalidade do homem europeu. Tal mundaça de foco permitirá a Husserl diagnosticar, a partir da década de 30, a “enfermidade espiritual” vivida pela humanidade europeia, desde a Primeira Guerra.

O tema abordado será dividido, *grosso modo*, em duas partes. Na primeira delas, o artigo abordará o período de 1900 a 1911, percorrendo três momentos principais da denúncia apresentada por Husserl quanto aos problemas de fundamentos nos quais incorreria, inevitavelmente, o modo de consideração natural do mundo adotado para a fundamentação das leis do pensamento: 1) a crítica de Husserl ao psicologismo em *Prolegômenos*; 2) a tarefa crítica da teoria do conhecimento nas “Cinco Lições” de 1907; 3) a crítica ao naturalismo em “A filosofia como Ciência de Rigor” (1911). Na segunda parte, o artigo mostrará como que, aos poucos, ao longo da segunda década do século XX, Husserl começa a despertar, em suas reflexões, mais explicitamente, para uma perspectiva “político social”, ao denunciar, sem ignorar os problemas de fundamentos anteriormente levantados, os impactos produzidos pelo referido projeto naturalista sobre a cultura. Destacar-se-ão dois momentos principais: 1) contra os “preconceitos naturalistas” e frente à crise do Ocidente europeu, o manifesto husserliano em favor de uma “renovação” (*Erneuerung*), cujo fim visasse à realização de uma reforma racional da cultura, no primeiro artigo publicado por Husserl para a revista japonesa *Kaizo*, em 1923; 2) o diagnóstico husserliano da crise vivida pela Europa, apresentado publicamente em Viena, em 1935, em *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Passemos, então, a um exame pormenorizado das denúncias feitas por Husserl contra o projeto de naturalização da consciência: do contrassenso teórico que lhe é implícito aos perigos que a consolidação do referido projeto representa para a cultura europeia. Vejamos.

1. O contrassenso teórico e os problemas de fundamento inerentes ao modo de consideração natural: de 1900 a 1911

O ponto de partida da crítica de Husserl ao projeto de naturalização do pensamento leva-nos, primeiramente, ao volume introdutório da primeira edição de *Investigações Lógicas*. Enquanto volu-

me propedêutico à referida obra, “Prolegômenos à Lógica Pura” – texto elaborado em 1899, resultante de lições proferidas em Halle em 1896, mas somente publicado em 1900 – é comumente lembrado como um marco no itinerário husserliano, justamente porque se trata de uma obra ao longo da qual Husserl se concentra, fundamentalmente, em torno da crítica ao psicologismo (mais precisamente, em torno da pretensão – difundida no último quarto do século XIX – de fundamentação da Lógica na Psicologia). Trata-se, portanto, de uma crítica que recai sobre “problemas de fundamentos”. Afinal, ao anunciar, para usar os termos de Theodor Lipps (1880), uma “física do pensar” (*Physik des Denkens*)³, a abordagem psicológica confundiria o ato psicológico de pensar com o conteúdo ideal do pensamento e, portanto, o real com o ideal. Entre os psicologistas do final do século XIX, tais como Theodor Lipps, Wilhem Wundt, Stuart Mill, dentre outros, prevalece a convicção segundo a qual os fundamentos da Lógica encontram-se na própria Psicologia, de maneira que a Lógica – concebida por tais autores não como uma disciplina meramente formal e demonstrativa, mas sim, como uma “técnica do pensar” (*l’art de penser*) – consistiria apenas em uma parte ou ramo da ciência psicológica. Em tal concepção psicologista, caberia à Psicologia fornecer o fundamento teórico para a construção de uma técnica lógica e, de acordo com tal concepção, jamais se poderia afastar da Lógica o seu conteúdo psicológico, de modo que tal conteúdo já estaria presente nos conceitos de “verdade” e “falsidade”, “afirmação” e “negação”, e assim por diante.

Se nos voltarmos para o Quarto Capítulo de “Prolegômenos”, em especial, para o §21, constataremos Husserl nos chamando a atenção para o seguinte ponto: enquanto “ciência de fatos”, que se ocupa com fatos (*matter of fact*) e, portanto, enquanto “ciência experimental”, a Psicologia – ao modo de consideração das ciên-

³ Lipps afirma-nos que: “A Lógica é física do pensar ou ela não é nada” (*Die Logik ist Physik des Denkens oder sie ist überhaupt nichts*). Cf. Husserl, [1900] 1913, §19, p. 55.

cias positivas – adota a indução como método de investigação. Procede habitualmente por observação sistematizada de fatos particulares procurando descrever a regularidade do que é observado para inferir, então, indutivamente, o que os cientistas positivistas denominam de “leis gerais”. Husserl esforça-se em mostrar que, enquanto regras meramente empíricas (isto é, “aproximativas”), inferidas através da indução exercida pela ciência psicológica, tais “leis gerais” carecem de exatidão absoluta, pois a validade dessas leis depende de “circunstâncias” e, deste modo, não são “leis” no sentido autêntico da palavra. Embora muito valiosas, não são mais do que “generalizações vagas da experiência” (*vage Verallgemeinerungen der Erfahrung*). Para Husserl, todas as leis alcançadas por indução consistem, na medida em que carecem de validade absoluta, em “leis de probabilidade”. A propósito de tais regras empíricas, recordemo-nos ainda do que Husserl nos diz, no §21 de *Prolegômenos*: “sobre fundamentos teoréticos vagos só podemos fundar regras vagas” (Husserl, [1900] 1913, §21, p. 61). Neste sentido, essas mesmas leis psicológicas – tais como, por exemplo, as leis de associação de ideias (“semelhança”, “contiguidade” e “causa e efeito”) – não poderiam ser confundidas com as leis da lógica (os princípios lógicos como o “princípio de não contradição”, as leis da silogística etc.), cuja validade é *a priori*, cuja fundamentação e justificação se dão não por meio da indução, mas por evidências apodíticas apreendidas por intelecção. Daí Husserl dizer, no Quarto Capítulo de *Prolegômenos*, no §21, que: “a probabilidade não pode se impor contra a verdade, ou a conjectura contra a intelecção” (Husserl, [1900] 1913, §21, p. 64).

Husserl deixa-nos claro que, ao identificar as leis do conteúdo do ato com as leis que regulam o processo psicológico, os psicólogos acabam por fazer com que a verdade que constitui o conteúdo do ato *dependa* diretamente do processo psíquico, isto é, da constituição da natureza humana, o que inevitavelmente levar-nos-ia a afirmar que tal verdade não existiria se não existisse essa constituição. Conforme Husserl esclarecerá no Sétimo Capítulo,

especificamente no §36: “O que é verdadeiro é absolutamente verdadeiro, é ‘em si’ verdadeiro” (Husserl, [1900] 1913, §36, p. 117). Husserl nos lembrará, no mesmo parágrafo, que a constituição da espécie humana é um fato e a partir de fatos somente podemos derivar “fatos”. Por conseguinte, toda tentativa de fundar a verdade sobre tal constituição implicaria em conferir à verdade um “caráter de fato”, o que seria, para Husserl, um contrassenso, uma vez que todo fato é individual e, portanto, temporalmente determinado; já a “verdade em si” é supraempírica e, portanto, a propósito dela mesma não faria sentido algum atribuir o discurso de uma determinação temporal. Como o próprio autor faz questão de ressaltar no mesmo parágrafo: “Pensar verdades como causas ou efeitos é um absurdo” (Husserl, [1900] 1913, §36, p. 117). Vê-se, portanto, a preocupação de Husserl em fazer com que, já a partir do texto de *Prolegômenos*, o leitor perceba que a verdade não poderia, de maneira alguma, depender – como querem os psicólogos – da constituição da natureza humana, pois, tal dependência abalaria o próprio sentido da ideia de verdade⁴.

Cerca de sete anos após a publicação de *Prolegômenos*, resultado das lições proferidas por Husserl em abril-maio de 1907, em Göttingen, as chamadas “Cinco Lições” (*Fünf Vorlesungen*) – publicadas, em 1950, sob o título de *A Ideia da Fenomenologia (Die Idee der Phänomenologie)* – denunciam o contrassenso inerente ao pensamento natural em relação à possibilidade do conhecimento. Na primeira das cinco lições, Husserl afirma-nos que o modo de consideração natural perante o mundo, denominado por ele de “atitude espiritual natural” (*natürlichen Geisteshaltung*) – adotado habitualmente pelos homens, bem como pelas ciências positivas da natureza – considera o conhecimento como uma “obviedade”. Como Husserl nos diz, logo na Primeira Lição: “É evidente para o pensamento natural a possibilidade do conhecimento” (Husserl, [1907]

⁴ Sobre o uso, bem como as implicações da ideia de “verdade” em *Prolegômenos*, cf. Tourinho (2014).

1950, p. 19). Pode-se dizer que tal modo de consideração encontra-se apoiado na doutrina do naturalismo, para a qual pensar o mundo consiste em pensá-lo como uma realidade de fatos naturais, na qual o homem (como ente psicofísico) estaria confinado a uma relação meramente empírica com os demais entes que habitam o seu mundo circundante. Ao adotar tal atitude, caberia, ao homem de ciência, em uma vivência supostamente cognoscitiva, observar sistematicamente o fenômeno positivo, descrever a sua regularidade, para inferir, enfim, uma generalização empírica. Conforme Husserl esclarece, mergulhada no pensamento natural (*Natürliches Denken*), a ciência dita “positiva” mostra-se despreocupada quanto às dificuldades da possibilidade do conhecimento, pois, a mesma considera como óbvia tal possibilidade. Pode-se dizer, com isso, que a referida ciência manifesta, do ponto de vista filosófico, uma ingenuidade no realismo que adota frente ao objeto que investiga, uma vez que a mesma não se interroga pelo *sentido* da objetividade que ela própria considera como dada, ou como inquestionável. Deste modo, “dá às costas” para a filosofia e, em particular, para a questão colocada pela teoria do conhecimento: afinal, em que se fundamenta a suposta relação de correspondência entre a vivência dita “cognoscitiva” e as coisas que lhe são transcendententes? O que o pensamento natural considera como “óbvio” e livre de questionamentos, a reflexão – exercida sobre a relação da vivência cognoscitiva com o que lhe é transcendente – revela-nos como um “enigma”, designado por Husserl de “enigma do conhecimento natural” (*Rätsel der natürlichen Erkenntnis*), colocando-nos, assim, frente a frente, com a questão ignorada pelo pensamento natural adotado pelas ciências.

Abrem-se as portas para o exercício da “tarefa crítica” da teoria do conhecimento, cujo propósito será o de denunciar o contrassenso a que nos conduz o ceticismo em relação à temática do conhecimento. O exercício de tal tarefa permite-nos, inicialmente, identificar que, ao ignorar o caráter “enigmático” do conhecimento transcendente, a posição assumida pelas ciências naturais implica

em um ceticismo obscuro (ou “não declarado”), na medida em que se torna inapercebido por tais ciências. Ao conceber o mundo como uma realidade de fatos naturais, considerando inclusive o próprio pensamento como um “fato natural” (colapsando a distinção necessária entre o ato psicológico de pensar e o conteúdo ideal do pensamento, o que, por si só, nos conduz a problemas de fundamentos, conforme Husserl já alertava desde *Prolegômenos*), o pensamento natural confina-nos a uma relação meramente empírica com as coisas, através da qual inferimos generalizações empíricas. Assim, em tal atitude, por mais êxito que o pensamento obtenha em operar tais inferências a partir da observação sistematizada de fatos, fica confinado a proposições cuja validade se torna meramente empírica e que, enquanto tais, não perdem o seu caráter “contingente”, não nos livrando, por conseguinte, do assédio da dúvida e do que não é inteiramente evidente. Há, portanto, em tal modo de consideração natural, um ceticismo iminente. Se afirmarmos, em conformidade com o pensamento natural, a tese segundo a qual “todas” as proposições inferidas pelo pensamento são generalizações da experiência e, por isso, na medida em que carecem de validade absoluta, são proposições passíveis de questionamento, estaremos supondo, ao menos, que a própria tese afirmada é uma “excessão” à regra. Eis o que permanece desconhecido pelas ciências naturais e, ao mesmo tempo, denunciado pela tarefa crítica da teoria do conhecimento: o contrassenso a que nos conduz o ceticismo inerente ao pensamento natural adotado por tais ciências.

Quatro anos depois, em 1911, em seu artigo publicado para o primeiro volume da *Revista Logos*, intitulado “Filosofia como Ciência de Rigor” (“Philosophie als strenge Wissenschaft”), especificamente na primeira parte do artigo, Husserl volta a denunciar o contrassenso do modo de consideração natural perante o mundo, bem como os problemas de fundamentos inerentes ao projeto de naturalização da consciência. Trata-se dos reflexos de uma crítica anunciada dez anos antes em *Prolegômenos*. Já no começo da pri-

meira parte do referido artigo, intitulado “Filosofia Naturalística” (*Naturalistische Philosophie*), Husserl afirma-nos que “o cientista dedicado às ciências naturais tende a considerar tudo como natural” (Husserl, 1911, p. 294). Apoiado na doutrina naturalista, tal cientista mantém firme a sua crença de que não se depara senão com a natureza, a começar com a natureza física. O autor nos diz que, para o naturalista: “Tudo o que é, ou é propriamente físico [...] ou se for psíquico, é mera variação dependente do físico” (Husserl, 1911, p. 294). Para Husserl, em sua forma extrema, o naturalismo resulta, então, por um lado, em uma “naturalização da consciência” (*Naturalisierung des Bewußtseins*), incluindo todos os dados intencionais e imanentes da consciência e, por outro lado, em uma “naturalização das ideias” (*Naturalisierung des Ideen*), e de todos os ideais e normas absolutos. Em sua versão extrema, conforme Husserl já apontava desde *Prolegômenos*, o naturalismo considera todos os princípios lógicoformais, as chamadas “leis do pensamento”, em termos de leis naturais do pensamento (incorrendo, com isso, no contrassenso de confundir o ato de pensar com o conteúdo ideal do pensamento). Conforme Husserl já havia também denunciado nas “Cinco Lições” de 1907, o contrassenso que resulta do modo de consideração naturalista, segundo o qual pensar o mundo consiste em pensá-lo unicamente como uma realidade de fatos naturais, manter-se-ia “obscuro” para o cientista natural porque ele próprio não se aperceberia do caráter infundado de sua posição. Nos termos de Husserl: “O contrassenso que se encontra nele não é manifesto, mas se oculta a ele próprio” (Husserl, 1911, p. 295-296). O autor é categórico em afirmar, ainda na primeira parte do artigo de 1911, a propósito desta “cegueira naturalista”, que: “Os preconceitos cegam, e quem apenas vê fatos empíricos e intimamente atribui valor somente à ciência empírica, não se sentirá muito abalado com consequências absurdas que não podem ser comprovadas empiricamente como contraditórias com os fatos da Natureza. Irá desprezá-las como mero ‘Escolasticismo’” (Husserl, 1911, p. 296).

Para Husserl, absorvido por esta “cegueira”, se o naturalista tende a considerar os argumentos que apontam para o contrassenso inerente à sua posição como argumentos meramente “escolásticos”, é na medida em que, do ponto de vista filosófico: “Toda ciência natural é ingênua pelos seus pontos de partida” (Husserl, 1911, p. 298). Se até então, tal ingenuidade estaria relacionada ao que impede o próprio naturalista de notar os problemas de fundamentos nos quais a sua posição incorre, Husserl começa, ao poucos, já a partir do artigo de 1911, a chamar à atenção do leitor para os perigos desta ingenuidade, uma vez que o contrassenso teórico no qual incorre a posição naturalista seria seguido por um contrassenso ético-social. Nos termos do autor, “os contrassensos teóricos são inevitavelmente seguidos por contrassensos (discordâncias evidentes) no procedimento atual, teórico, axiológico, ético” (Husserl, 1911, p. 295). Em seguida, o mesmo autor nos diz ainda: “O Naturalista é doutrinador, pregador, moralizador, reformador”. Por fim, a passagem que talvez melhor indique uma nova preocupação de Husserl pode ser encontrada ao final da introdução do famoso artigo de 1911, na qual o autor nos diz que o naturalismo dominante na Europa “significa praticamente um perigo crescente para a nossa cultura” (Husserl, 1911, p. 293). Mas, o que Husserl estaria querendo, ao certo, dizer com tal afirmação? É o que examinaremos a partir de agora.

2. Os perigos do naturalismo para a humanidade europeia: o artigo de 1923 para a *Revista Kaizo* e a conferência de Viena de 1935

Apesar das indicações do artigo de 1911, pode-se dizer que as reflexões husserlianas sobre a cultura e, em particular, sobre a crise do Ocidente, ganham contornos mais nítidos nas décadas de 20 e de 30. No entanto, tais reflexões parecem, inicialmente, se acentuar por ocasião da Primeira Guerra, cujas consequências foram catastróficas para a Europa no seu todo e, no plano pessoal, foram dramáticas para Husserl. Afinal, se a declaração da guerra,

em 1914, aparentemente, não promove mudanças significativas na vida universitária de Husserl, por outro lado, a guerra não deixa de atingir o seu círculo de colaboradores, dispersando os seus membros mais jovens. Apesar de Husserl continuar seus cursos e seminários – uma vez que, com 55 anos, encontra-se livre de qualquer obrigação militar – seus dois filhos incorporam-se em 1914 e sua filha Elisabeth alista-se como enfermeira. Os anos seguintes já reservariam a Husserl as mais duras provações: o filho mais novo, Wolfgang, é ferido e, em 1916, cai no forte Vaux; o mais velho, Gerhart, é, por sua vez, gravemente ferido no ano seguinte; em 1917, o seu discípulo e amigo A. Reinach é morto na frente. Husserl retrai-se, durante um ano, no silêncio, e chega mesmo a declarar, a seu amigo Albrecht, que: “como é duro ter que perder os entes mais queridos e mais fiéis; sinto uma terrível nostalgia do repouso que constituirá a conclusão natural de nossa existência terrestre” (Kelkel; Schérer, 1964, p. 10). Husserl é, portanto, a esta altura, um homem profundamente amargurado. “Mas, se o indivíduo está ferido, o filósofo – que concebe a sua missão como aquela de um ‘funcionário da humanidade’ – deve se elevar acima de seu sofrimento e das contingências da história” (Delacampagne, 1995, p. 46).

A partir da década de 20, evidencia-se a preocupação de Husserl em dar o seu parecer a respeito da crise da Europa, propondo-nos, ao mesmo tempo, uma reforma racional da cultura que pudessem, em meio à crise, conduzir a humanidade europeia em direção a uma *humanitas* autêntica, através da realização de uma genuína ciência do espírito, inviabilizada, segundo o próprio autor, por “preconceitos naturalistas” (*naturalistische Vorurteile*). Husserl afirma-nos, logo no primeiro dos seus artigos publicados pela revista japonesa *Kaizo*, intitulado “Renovação: seu problema e seu método” (“Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode”), de 1923, que a Europa está em crise e, em seu doloroso presente: “algo novo deve suceder” (Husserl, [1923] 1989, p. 4), em nós e através de nós próprios, enquanto membros da humanidade vivendo neste

mundo. Faz-se necessário promover, então, segundo Husserl, uma “renovação” (*Erneuerung*) em meio a esta humanidade europeia devastada pela guerra. Afinal, esta mesma humanidade que se orgulhava do ideário positivista de ciência desde o último quarto do século XIX e, por conseguinte, de ter alcançado um estágio positivo, supostamente “mais avançado” numa linha progressiva, começava a dar sinais de declínio a partir da Primeira Guerra, revelando, de acordo Husserl, a sua “ausência de sentido”. Nos termos do autor: “Se ela já tinha se tornado vacilante antes da guerra, desmoronou-se agora completamente” (Husserl, [1923] 1989, p. 4). Daí a formulação husserliana da questão, em tom de manifesto: será que deveremos aguardar para ver se esta cultura não sana a partir de si própria, num mero jogo de sorte entre as suas forças produtoras e destruidoras de valores? E ainda: “Deveremos considerar a ‘decadência do Ocidente’ como um *factum* que se abate sobre nós?” (Husserl, [1923] 1989, p. 4). A humanidade europeia estaria, então, com a guerra, condenada a se desorientar por um pessimismo fatídico e por um “realismo” sem ideais? Mas, pergunta-nos Husserl: e se agíssemos racionalmente? A racionalidade e a excelência não seria um caminho possível para remediar essa crise? Certamente, se esta crise não fosse marcada por uma perda da crença – “que nos elevou, a nós e a nossos pais, e que foi transmitida às nações” (Husserl, [1923] 1989, p. 3) – na racionalidade e na excelência de sermos um membro importante de tal humanidade, de colaborarmos com tal cultura, de contribuirmos para os seus valores exaltantes, etc. Eis, segundo Husserl, “o estatuto de todos aqueles que são excelentes, a qual os eleva acima das suas preocupações e infortúnios individuais” (Husserl, [1923] 1989, p. 3). Se por um lado, a almejada reforma da cultura implica na retomada desta crença, por outro lado, o principal obstáculo a ser superado se encontra na figura dos homens que, absorvidos pela visão pessimista, não hesitam em considerar a retomada da referida crença – tanto no plano individual quanto em nível nacional – como um “objetivo quimérico” (*chimärisch Ziel*).

Contra a visão pessimista segundo a qual a humanidade seria reduzida a uma “humanidade de fatos”, contra a perda da crença na possibilidade da racionalidade e da excelência, Husserl aposta suas fichas em uma reforma racional da cultura. Nos termos do autor, trata-se de reacender: “A crença que nos preenche – que à nossa cultura não é permitido se dar por satisfeita, que ela pode e deve se tornar reformada através da razão e da vontade humanas” (Husserl, [1923] 1989, p. 5). Ao anunciar tal aspiração reformista, Husserl indica-nos que a crise que se abateu sobre a Europa seria decorrente da falta por completo de uma ciência racional do homem e da comunidade humana: “falta-nos a ciência que tivesse empreendido a realização para a *ideia de homem* e, com isso, também para o par de ideias inseparáveis: homem singular (*Einzelmensch*) e comunidade (*Gemeinschaft*)” (Husserl, [1923] 1989, p. 6). Os sinais desta crise do homem europeu estariam relacionados, portanto, segundo Husserl, a não realização de uma genuína “ciência do espírito” (ou de uma “*mathesis do espírito e da humanidade*”), tal como a humanidade europeia se empenhou em realizar, com base na matemática pura, uma nova ciência da natureza, a partir do Mundo Moderno. Tomada por “preconceitos naturalistas” (*naturalistische Vorurteile*), tal humanidade – cuja existência seria, cada vez mais, atravessada pela descrença na racionalidade e na excelência – não perceberia a íntima relação entre os preconceitos do naturalismo e o estado de desamparo e de impotência que passou a tomar conta do homem europeu em meio ao cenário devastador da guerra.

É preciso lembrar ainda que, impulsionados pelo ideário positivista de ciência, alguns dos principais círculos acadêmicos europeus, desde o último quarto do século XIX, não hesitaram em considerar a realidade espiritual nos moldes das ciências naturais, considerando a consciência como “anexo externo” das realidades físicas (dos respectivos corpos físicos); considerando, enfim, “homens e animais como simples acontecimentos no espaço, ‘na natureza’” (Husserl, [1923] 1989, p. 8). Tal inclinação naturalista não

hesitaria, portanto, nos moldes das ciências positivas da natureza, em levar adiante o projeto de naturalização da “vida do espírito”, tratando, deste modo, essa mesma vida espiritual em termos de uma realidade espacializante. Exercendo um papel preponderante na formação da mentalidade do homem europeu, o pensamento natural desconsideraria, enfim, a distinção essencial, bem como as relações, entre as realidades natural e espiritual. Daí Husserl dizer que procurar realizar uma ciência da realidade espiritual, ao modo de uma psicologia naturalista, a partir de uma abordagem indutivo-causal, seria um contrassenso, por todos os problemas de fundamentos nos quais tal intenção incorreria.

Ao denunciar tal contrassenso, a aspiração por uma reforma racional da cultura deveria abrir os caminhos obstruídos pelos preconceitos naturalistas. Por esse motivo, tal reforma constituir-se-ia, antes de tudo, como uma aspiração que visa “reformular a cultura fática”, reformar uma visão de mundo que confina os homens a juízos dirigidos para “simples fatos de existência”. Só assim, superando tais preconceitos, a humanidade europeia poderia, segundo Husserl, ser recolocada no caminho de uma humanidade verdadeira e autêntica. Se o artigo de 1923 atesta claramente uma preocupação de Husserl em denunciar os perigos do pensamento natural para a cultura europeia, é a partir da década de 30 que tal preocupação se evidencia, claramente, no itinerário husserliano.

Convidado pelo *Kulturbund* vienense, em maio de 1935, Husserl profere a famosa conferência de Viena, intitulada *A crise da humanidade europeia e a filosofia* (*Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*). Nela, Husserl busca uma elucidação das origens mais profundas do adoecimento da vida espiritual da Europa: “As nações europeias estão enfermas. Diz-se que a própria Europa está em uma crise” (Husserl, [1936] 1976, p. 315). A consolidação de um projeto de naturalização do espírito – com os seus respectivos problemas de fundamentos, para os quais o autor já chamava à atenção desde a virada do século XIX para o

século XX – fomentou, na formação da mentalidade europeia, um esquecimento daquilo que nos remeteria para o sentido mais originário da vida espiritual do homem europeu, para o que Husserl considera a “estrutura espiritual” (*gestige Gestalt*) da Europa: o surgimento da filosofia, enquanto uma nova forma cultural, cujo sentido original remete-nos para ideia de uma “ciência universal, a ciência da totalidade do mundo, da unidade total de tudo o que é” (Husserl, [1936] 1976, p. 321). Nos termos de Husserl: “Na irrupção da filosofia neste sentido, na qual todas as ciências estão incluídas [...] vejo o fenômeno originário da Europa espiritual” (Husserl, [1936] 1976, p. 321). A nova forma cultural conduz os homens, por meio de um “novo tipo de atitude” (*neuartige Einstellung*), a um deslocamento do olhar de suas metas finitas e circunstanciais, próprias de suas preocupações diárias inerentes a um “mundo circundante” (*Umwelt*), para metas ou tarefas infinitas (“o interesse pelo todo e, com isso, a pergunta pelo devir que engloba todas as coisas”) (Husserl, [1936] 1976, p. 321), transformando-os, assim, em um novo homem: espectador desinteressado e contemplador do mundo. Com este novo homem, deparamo-nos, portanto, com uma mudança radical de atitude, cuja marca consiste em um puro interesse pelo conhecimento que, aos olhos de Husserl, já designa um interesse puramente teórico. Trata-se da decisão deste novo homem de consagrar toda a sua vida futura à teoria, de dar a ela um caráter universal, construindo “conhecimento teórico sobre conhecimento teórico *in infinitum*” (Husserl, [1936] 1976, p. 332).

Tais metas infinitas seriam, segundo Husserl, tal como um *telos* espiritual desta nova humanidade (uma vivência intelectual originária que dominaria todas as mudanças de formas europeias, conferindo-lhe o *sentido* de uma evolução em direção a um polo eterno). Trata-se, portanto, não de uma evolução biológica, que conduz, em graus sucessivos, os organismos individuais do embrião à maturidade, do nascimento à morte (“Essencialmente, não há uma zoologia dos povos”) (Husserl, [1936] 1976, p. 320), mas,

antes sim, de uma evolução espiritual por intermédio da qual o conjunto da humanidade europeia se unificaria – não pela simples justaposição de diferentes nações, que somente se influenciam pela filiação, pelo comércio, nos campos de batalha – mas pelo novo espírito de livre crítica orientado para tais metas infinitas. Segundo a interpretação husserliana, a filosofia assumiria a sua função diretriz, tornando-se responsável pela “saúde espiritual” da humanidade europeia.

Aos olhos de Husserl, se esta humanidade europeia mergulhou em uma profunda crise a partir da Primeira Guerra, foi fundamentalmente porque esta mesma humanidade – ao exaltar o conhecimento matemático da natureza e do mundo em geral, estendendo-o ao conhecimento do espírito, também concebido como “objetivamente no mundo e como tal fundado na corporalidade” (Husserl, [1936] 1976, p. 341) – sucumbiu a um esquecimento da própria filosofia, considerada, na análise husserliniana, a forma cultural que, desde o seu surgimento, se tornou responsável por unir, por relações somente espirituais, o povo europeu (para além das diferenças de tipos de humanidades e de cultura). Tomadas por este esquecimento, sobretudo, a partir da Primeira Guerra, as nações europeias passaram a acirrar o ódio e a destruição. Porém, como afirma Husserl, por mais hostilizadas que estejam entre si, tais nações conservam um peculiar parentesco no plano espiritual que as transcende em suas diferenças nacionais. Nos termos de Husserl: “É algo como uma irmandade que nos dá, nesta esfera, uma consciência pátria” (*das Bewusstsein einer Heimatlichkeit*) (Husserl, [1936] 1976, p. 320).

Mas, aos olhos de Husserl, a crise vivida pela Europa resulta da alienação da humanidade europeia a um naturalismo funesto, para o qual o homem não é senão um “fato natural”. Segundo Husserl, os próprios cientistas do espírito pouco poderiam auxiliar essa humanidade em meio a este cenário de crise, uma vez que não abdicam de estender este mesmo objetivismo naturalista para o domínio das ciências do espírito. Daí Husserl dizer, uma vez mais,

em tom de alerta, o que fora uma das suas principais preocupações ao longo das primeiras décadas do século XX: “É um cotrassenso considerar a realidade do espírito como um anexo real dos corpos, atribuindo-lhe um ser espaço temporal dentro da natureza” (Husserl, [1936] 1976, p. 342). A aceitação de tal objetivismo naturalista implicaria, segundo Husserl, em uma “unilateralidade ingênua” (*naive Einseitigkeit*): contraditória teoréticamente e perigosa para a humanidade europeia. Para Husserl, tal visão naturalista do mundo e do homem, ao relegar à vida espiritual (criadora de formas culturais) um sentido meramente “fisiológico”, se tornou a principal responsável por restringir esta humanidade a uma “humanidade de fatos”, fomentando, junto a ela mesma, o referido esquecimento da filosofia.

Para remediar tal estado de adoecimento espiritual no qual se encontrava o homem europeu seria necessário, mais do que nunca, conforme Husserl já propunha desde 1907, nas *Cinco Lições*, denunciar o contrassenso no qual inevitavelmente incorreria o naturalista, bem como os problemas de fundamentos resultantes do projeto de naturalização da vida do espírito. Denunciando, uma vez mais, tais problemas de fundamentos, bem como os perigos que tal doutrina naturalista representaria para a cultura europeia, enquanto um “filósofo a serviço da humanidade”, Husserl não hesita em convocar essa humanidade a reviver o que foi esquecido, fazendo renascer das cinzas a experiência de uma “racionalidade efetiva” (*wirklichen Rationalität*) que, ao triunfar sobre o naturalismo, uma vez mais, uniria esta mesma humanidade europeia em meio a um cenário de crise e devastação.

Considerações finais

A consideração dos dois períodos do itinerário husserliano abordados no presente artigo permite-nos notar que a crítica de Husserl ao naturalismo coloca-nos, ao menos, frente a duas denúncias cruciais: a primeira delas é de ordem puramente teorética, ao passo que a segunda remete-nos para uma discussão político-social, no

âmbito da cultura europeia. Conforme vimos, no primeiro período abordado, de 1900 a 1911, Husserl alerta-nos para a seguinte implicação da consideração naturalista: a de que todo pensamento que tenha como base a doutrina do naturalismo incorre, inevitavelmente, em um contrassenso teórico e, por conseguinte, em um ceticismo que se autocontradiz. Já no período de 1923 e 1935, como pudemos acompanhar, Husserl concentra-se em denunciar os impactos de tal modo de consideração sobre a formação da mentalidade do homem europeu, propondo-nos um diagnóstico das razões mais profundas da crise que se instaurou na cultura europeia a partir da Primeira Guerra. Tais denúncias encontram-se indissociavelmente ligadas. Afinal, ao dar às costas para os problemas de fundamentos nos quais o naturalismo e, sobretudo, o projeto de naturalização da consciência, incorria, esta mesma humanidade europeia fomentava uma posição perante o mundo, na qual a própria filosofia encontrava-se cada vez mais próxima de se esvair em um objetivismo naturalista. Em um mundo reduzido a uma realidade de fatos naturais, esta humanidade de fatos não tardaria em justificar suas decisões com base em proposições extraídas dos fatos e, portanto, inferidas a partir da observação positiva dos mesmos. Tais proposições – enquanto generalizações da experiência – não perderiam o seu cariz episódico ou contingente. O pensamento estaria, portanto, destinado a um desamparo irreversível, uma vez que, por mais êxito que obtivesse, em meio à exaltação do objetivismo naturalista, o próprio pensar – restrito a inferências de proposições empíricas – não poderia apreender conteúdos cuja validade estivesse inteiramente livre do assédio do que é contingente. Esvaída em um naturalismo generalizado, a filosofia estaria na iminência de seu fim e a humanidade europeia mergulharia, inevitavelmente, em um estado de barbárie e destruição. Apesar de suas convicções, Husserl parece pressentir que a crítica ao naturalismo pode permanecer inaudita por esta mesma humanidade cujo adoecimento espiritual é manifesto. Afinal, como ele próprio nos diz, na mesma conferência de 1935, “a situação nunca melhorará

enquanto não se colocar em evidência a ingenuidade do objetivismo” (Husserl, [1936] 1976, p. 345) e não nos convenceremos do absurdo de considerar a natureza e o espírito como realidades de sentido homogêneo. Tal ingenuidade do pensamento natural teria, portanto, um duplo aspecto: alimentar, sem se aperceber, um contrassenso teórico, além de renovar uma posição perante o mundo, cujo perigo logo se faz notar no seio da humanidade europeia. Mais do que nunca, ao denunciar tais aspectos da referida ingenuidade, enquanto “observador desinteressado”, a figura do filósofo renasce para redimir esta humanidade da sua própria incredulidade em uma “racionalidade efetiva”, para redimi-la, enfim, do esquecimento da própria filosofia, forma cultural a partir da qual se anuncia, aos olhos de Husserl, o sentido originário da vida espiritual do homem europeu.

Referências

DELACAMPAGNE, C. *Histoire de la Philosophie au XX Siècle*. Paris: Seuil, 1995.

HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik (1900). Halle a.d.S.: M. Niemeyer, [1900] 1913.

HUSSERL, E. *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen. (1907) *Husserliana*. Band II. Netherlands: M. Nijhoff, 1950.

HUSSERL, E. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. *Logos: Zeitschrift für systematische Philosophie/Logos*, 1910-1911, 53, p. 289-341.

HUSSERL, E. *Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode* (1923). In: HUSSERL, E. *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937). *Husserliana*. Band XXVII. Dordrecht; Boston; London; Kluwer Academic Publishers, 1989.

HUSSERL, E. Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie (1936). *Husserliana*. Band VI. Netherlands: M. Nijhoff, 1976.

KELKEL, A. L.; SCHÉRER, R. *Husserl: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964.

MORUJÃO, A. F. Husserl e a filosofia como ciência de rigor. In: MORUJÃO, A. F. *Estudos Filosóficos – Vol. I: estudos gerais*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002. (Série Universitária).

TOURINHO, C. D. C. A “concessão dolorosa” de Husserl na segunda edição de *Prolegômenos*: a ideia de verdade em si. *Revista de Filosofia Aurora*. v. 29, n. 39, 2014, p. 563-580.

Artigo recebido em 22/06/2016, aprovado em 18/08/2016

**A RELAÇÃO ENTRE MORALIDADE E NATUREZA HUMANA
SOB UMA PERSPECTIVA DARWINISTA**

**[MORALITY AND HUMAN NATURE
FROM A DARWINIAN PERSPECTIVE]**

Roger Valério de Vargas Rex
Universidade de Brasília

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2016v23n42ID9805>

Natal, v. 22, n. 42
Set.-Dez. 2016, p. 175-208

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Diante das fortes críticas sofridas pelas concepções essencialistas de natureza humana, buscamos identificar neste artigo se há algum sentido ainda em afirmarmos que a moralidade faz parte da natureza humana. Para responder essa questão, em primeiro lugar, apresentamos alguns dos principais argumentos que levaram à rejeição do essencialismo. Em seguida, examinamos duas opções que podem servir como ponto de partida na busca por um novo conceito de natureza humana: o conceito nomológico, proposto por Machery, e o conceito causal essencialista, proposto por Samuels. Após compararmos a visão tradicional com as propostas mencionadas, percebemos que qualidades similares àquelas tradicionalmente utilizadas para identificar um traço como pertencente à natureza humana na visão essencialista ainda podem servir como um ponto de partida para a identificação da natureza humana em um sentido que seja compatível com a Biologia moderna. Por fim, analisamos se a capacidade para fazer julgamentos morais envolve essas qualidades.

Palavras-chave: Natureza humana; Moralidade; Darwinismo.

Abstract: The essentialist conception of human nature has suffered strong criticism. Having this in mind, we seek to identify in this article if we still could assert that in some sense morality is part of human nature. To answer this question, we examine the main arguments that led to the rejection of essentialism. Next, we consider two alternative concepts of human nature: the nomological concept, proposed by Machery, and the causal essentialist concept, proposed by Samuels. After comparing the traditional view with these alternatives, we realize that qualities similar to those traditionally used to identify a trait as belonging to human nature in the essentialist conception can still serve as a starting point for the identification of human nature in a way that is compatible with modern biology. Finally, we investigate if the capacity to make moral judgments involves these qualities.

Keywords: Human nature; Morality; Darwinism.

Charles Darwin identificava a moralidade como a principal característica que diferencia os homens dos outros animais:

I fully subscribe to the judgment of those writers [...] who maintain that of all the differences between man and the lower animals, the moral sense or conscience is by far the most important [...]. It is the most noble of all the attributes of man, leading him without a moment's hesitation to risk his life for that of a fellow-creature; or after due deliberation, impelled simply by the deep feeling of right or duty, to sacrifice it in some great cause (1871/2009, p. 70)¹

Nesse trecho Darwin se aventura no objeto de estudo da Antropologia Filosófica, ou seja, na busca da natureza humana por meio da identificação das características que nos distinguem das outras criaturas. No entanto, a Teoria da Evolução colocou em dúvida a própria possibilidade de existência de uma natureza humana. Desde que Darwin elaborou a sua teoria, diversos fósseis que dão suporte à ideia de que as espécies sofrem alterações graduais foram encontrados, ou seja, não há uma ordem imutável. A constatação da variabilidade de características dentro da própria espécie e da ausência de características compartilhadas universalmente entre indivíduos coespecíficos levou à rejeição do pensamento essencialista, que buscava identificar as características necessárias e suficientes para um indivíduo pertencer a uma determinada espécie, e à adoção do pensamento populacional, que destaca como em qualquer população as características se distribuem de forma estatística. Apesar disso, muitos filósofos da ciência ainda acreditam na possibilidade de elaboração de um conceito de natureza humana que seja compatível com a Biologia.

¹ “Subscreevo integralmente a posição daqueles autores [...] que sustentam que, de todas as diferenças entre o homem e os animais inferiores, o senso ou a consciência moral é, de longe, a mais importante [...]. Ele é o mais nobre de todos os atributos do homem e o leva a, sem um momento sequer de hesitação, arriscar a sua vida para salvar aquela de outro cidadão; ou, após a devida deliberação, o leva a sacrificá-la em nome de alguma grande causa, impelido simplesmente pelo profundo sentimento de dever” (tradução nossa).

Neste artigo buscamos identificar se há algum sentido ainda em afirmarmos que a moralidade faz parte da natureza humana. Para responder essa questão, seguimos o seguinte roteiro. Em primeiro lugar, apresentamos alguns dos principais argumentos que levam à rejeição do conceito essencialista de natureza humana. Em seguida, examinamos duas opções que podem servir como ponto de partida na busca por um conceito de natureza humana: o conceito nomológico, proposto por Machery, e o conceito causal essencialista, proposto por Samuels. De acordo com o primeiro conceito, caberia aos teóricos da natureza humana apenas identificar quais são as características típicas dos seres humanos que decorrem da evolução. Enquanto que na visão de Samuels, deveríamos buscar também compreender quais os mecanismos causais que explicam as similaridades existentes entre os seres humanos.

Após compararmos a visão tradicional com as propostas mencionadas, percebemos que as qualidades tradicionalmente utilizadas para identificar um traço como pertencente à natureza humana na visão essencialista ainda podem servir como um ponto de partida para a identificação da natureza humana em um sentido que seja compatível com a Biologia moderna. Dessa maneira distinguimos três qualidades que costumam estar envolvidas nas discussões a respeito da natureza humana: tipicidade, canalização e adaptação. O fato de o conceito de natureza humana servir para fazer referências a pelos menos essas três propriedades distintas é uma possível fonte de confusão e de ambiguidades. A fim de evitar essas confusões, quando formos analisar se a moralidade faz parte da natureza humana, divideremos a nossa análise em três partes, cada uma delas dedicadas a analisar se a moralidade possui uma dessas três qualidades. Como veremos, cada uma dessas questões é bastante complexa, principalmente aquelas que dizem respeito à existência de alguma espécie de canalização em relação à moralidade e à sua identificação como uma adaptação darwiniana ou como um efeito secundário de outras adaptações. Desta maneira, não seremos capazes de oferecer uma resposta definitiva a essas

questões, mas apenas apontaremos algumas possibilidades e quais os caminhos que, no nosso entendimento, poderão levar à solução desses problemas.

1. O conceito de natureza humana

Conceito essencialista

O Dicionário Cambridge de Filosofia define natureza humana do seguinte modo:

[A] quality or group of qualities, *belonging to all and only humans*, that explains the kind of being we are. We are all two-footed and featherless, but “featherless biped” does not explain our socially significant characteristics. We are also all both animals and rational beings (at least potentially), and “rational animal” might explain the special features we have that other kinds of beings, such as angels, do not (Audi, 1999, p. 398; grifo nosso)².

Esse conceito tradicional parte do pressuposto de que os humanos têm uma essência, um conjunto de propriedades intrínsecas que, quando consideradas individualmente, são necessárias e, quando em conjunto, são suficientes para identificar um ser humano (Machery, 2008, p. 322). De acordo com essa visão tradicional, a tarefa de dizer o que são os seres humanos equivale à tarefa de especificar as propriedades possuídas por todos os humanos e apenas por eles (Samuels, 2012, p.5). Essas propriedades seriam a expressão de uma natureza interna, enquanto outras propriedades seriam resultado da influência do ambiente (Griffiths, 2011, p. 320). Ao excluirmos as interferências ambientais,

² “[Uma] qualidade ou grupo de qualidades, *pertencente a todos humanos e apenas a eles*, que explica o tipo de ser que nós somos. Somos todos bípedes e não possuímos penas, mas ‘bípede sem penas’ não explica as nossas características que são socialmente significantes. Somos todos também animais e seres racionais (ao menos potencialmente), e ‘animal racional’ poderia explicar as características especiais que temos e que outras espécies de seres, como anjos, não” (tradução e grifo nossos).

poderíamos supostamente identificar a verdadeira essência do homem. Griffiths identificou as principais qualidades que costumam ser atribuídas às características que resultam supostamente da natureza humana em sua acepção essencialista tradicional:

Fixity: The trait is hard to change; its development is insensitive to environmental inputs in development; its development appears goal-directed or resistant to perturbation.

Typicality: The trait is part of what it is to be an organism of that kind; every individual has it, or every individual that is not malformed, or every individual of a certain age, sex, or other natural subcategory.

Teleology: This is how the organism is meant to develop; to lack the innate trait is to be malformed; environments that disrupt the development of this trait are themselves abnormal (Griffiths, 2011, p. 321)³.

O conceito essencialista, no entanto, é incompatível com a moderna biologia evolutiva. Em primeiro lugar, qualquer característica comum a todos os seres humanos também é encontrável em outras espécies e, por outro lado, qualquer das características que pertencem apenas aos seres humanos não é encontrável em todos os humanos. Por exemplo, todos os seres humanos são multicelulares, mas há inúmeras espécies de organismos multicelulares; por outro lado, somente os seres humanos são capazes, *ex hypothesi*, de empregar a linguagem, mas há vários seres humanos incapazes de a empregar. Além do mais, ainda que existisse uma pro-

³ “Fixidade – O traço é difícil de ser alterado; o seu surgimento é insensível às influências ambientais durante o desenvolvimento; o seu surgimento parece ser guiado por metas ou resistente a perturbações.

Tipicidade – O traço faz parte do que é ser um organismo daquele tipo; todo indivíduo o possui, ou todo indivíduo que não é mal formado, ou todo indivíduo de uma certa idade, sexo, ou outra subcategoria natural, o possui.

Teleologia – Esse é o modo segundo o qual o organismo foi feito para se desenvolver; não possuir o traço inato é ser malformado; ambientes que impedem o desenvolvimento desse traço são eles mesmos anormais” (tradução nossa).

priedade distintiva e universal dos seres humanos, isso seria apenas uma contingência histórica e possuir essa propriedade não seria necessário para ser um humano (Machery, 2008, p. 324).

Diante da constatação empírica de que não há um conjunto de propriedades distintivas e universais, aqueles que utilizam o conceito essencialista de natureza humana, costumam apelar aos conceitos de potência e normalidade: há características que todos os seres humanos *potencialmente* possuem, ou que todos os indivíduos *normais* possuem. No entanto, esses conceitos não são capazes de sustentar a visão essencialista.

O conceito de potência só faz algum sentido quando a ideia de que temos uma essência já está pressuposta. Portanto, ele não pode servir para sustentar a existência de uma essência. O seguinte exemplo ilustra essa afirmação. Algumas pessoas são incapazes de aprender uma língua em virtude de não disporem das redes neurais necessárias, por vezes em decorrência de razões genéticas. Poderíamos dizer que essas pessoas são falantes em potencial no sentido de que se elas tivessem uma composição genética diferente e fossem expostas a um ambiente apropriado elas poderiam aprender alguma língua. No entanto, nesse mesmo sentido poderíamos dizer que os chimpanzés são falantes em potencial (Hull, 1986, p. 5), bastaria que eles tivessem aquilo que eles não têm.

O conceito de normalidade, por sua vez, costuma expressar apenas uma visão limitada a um contexto específico, que ignora a variabilidade no tempo das características exibidas pelas espécies. Como regra, o desenvolvimento considerado normal é aquele com o qual o sujeito está familiarizado em um determinado local e momento histórico. Do ponto de vista evolutivo, todas as características que hoje *normalmente* possuímos surgiram como variações únicas, como *anormalidades*, e pelo processo de evolução tornaram-se comuns. Em razão disso, qualquer caracterização que fizermos da natureza humana com base no conceito de normalidade será sempre transitória. No futuro, essas características

podem deixar de ser *normais* e ainda assim continuarmos fazendo parte da mesma espécie (Hull, 1986, p. 8-9).

Essa última observação nos conduz a outra crítica em relação à visão essencialista. A ideia de que os seres humanos têm uma essência visa, entre outras coisas, desempenhar uma função taxonômica. No entanto, a classificação das espécies empregada pelos biólogos evolutivos não é feita com base em propriedades intrínsecas, mas em razão de relações genealógicas, ou seja, em razão do lugar que os organismos ocupam na árvore filogenética. Dessa forma, é possível que dois organismos exibam consideráveis variações genéticas e fenotípicas e, ainda assim, pertençam à mesma espécie, pois a noção biológica de espécie não requer que os indivíduos coespecíficos compartilhem um conjunto de propriedades intrínsecas (Samuels, 2012, p.10; Machery, 2008, p. 324). Como destaca David Hull, “[g]enealogy and character covariation are not perfectly coincident, and when they differ, genealogy takes precedence” (Hull, 1986, p. 4)⁴.

Por fim, ao presumir que existem características independentes das condições ambientais, a posição essencialista reflete um erro presente na concepção popular acerca da biologia (*folkbiology*), uma vez que tanto aquelas características usualmente denominadas “inatas” quanto aquelas “adquiridas” resultam da interação dos genes com o ambiente (Griffiths, 2011, p. 325-6). Paul Griffiths utiliza as formigas como exemplo para ilustrar a impossibilidade de excluir os fatores ambientais:

You cannot find out what an ant is “really like” by removing the influence of the rest of the ant colony. These “external influences” are an essential part of the biological nature of the ant. It is these factors that will determine whether it develops into a queen, a worker, or some other caste, to mention only the grossest aspects of its phenotype. It is equally absurd to suppose that the “biological” aspects of human beings can be

⁴ “Genealogia e covariação de características não são perfeitamente coincidentes, e, quando elas diferem, a genealogia tem precedência” (tradução nossa).

revealed by removing the perturbing influence of society or culture (Griffiths, 2011, p. 324)⁵.

Os recursos genéticos necessários são complementados por diversos outros recursos igualmente necessários, tais como fatores epigenéticos, sociais, ecológicos, epistêmicos, simbólicos etc. (Stotz, 2010, p. 486). A herança genética é apenas um dos mecanismos de herança dentre inúmeros outros, muitos deles exteriores ao organismo, sendo que o desenvolvimento do indivíduo é fruto da combinação de todos esses recursos ontogênicos (Oyama, 1996, p. 354).

Em suma, qualquer concepção de natureza humana que pretenda ser compatível com o atual estágio do conhecimento científico deve abandonar a ideia de que possuímos uma essência interna que nos faz ser quem somos (Stotz, 2010, p. 488).

Conceito nomológico e essencialismo causal

Nos últimos anos filósofos da ciência têm buscado elaborar um novo conceito de natureza humana que seja capaz de acomodar as críticas feitas à concepção essencialista. Edouard Machery, por exemplo, elaborou o conceito nomológico de natureza humana. De acordo com esse conceito, “human nature is the set of properties that humans tend to possess as a result of the evolution of their species” (Machery, 2008, p. 323)⁶. Afirmar a existência de uma natureza humana, nesse sentido, é simplesmente afirmar a

⁵ “Você não pode descobrir o que uma formiga ‘realmente é’ removendo a influência do resto da colônia de formigas. Essas ‘influências externas’ são uma parte essencial da natureza biológica da formiga. São esses fatores que irão determinar se ela se tornará uma rainha, uma operária, ou uma integrante de alguma outra casta, para mencionar apenas os aspectos mais brutos de seu fenótipo. É igualmente absurdo supor que os aspectos ‘biológicos’ dos seres humanos podem ser revelados por meio da remoção da influência perturbadora da sociedade ou da cultura” (tradução nossa).

⁶ “[...] natureza humana é o conjunto de propriedade que os humanos tendem a possuir como um resultado da evolução de sua espécie” (tradução nossa).

possibilidade de fazer generalizações a respeito dos seres humanos: existem propriedades que são típicas dos seres humanos, no sentido de que a grande maioria deles as possui em determinado momento em razão de sua história evolutiva (Machery; Barret, 2006).

O conceito elaborado por Machery apresenta várias diferenças em relação ao conceito essencialista. Em primeiro lugar, ele não visa estabelecer as condições de pertencimento à espécie humana. Dessa forma, as propriedades integrantes da natureza humana não estão necessariamente presentes em todos os humanos. A exigência de *universalidade* é substituída pela exigência de que a característica seja *típica da espécie (species-typical)*. A capacidade de falar, por exemplo, faz parte da natureza humana, mas não está presente naqueles humanos que não foram expostos à linguagem durante o seu desenvolvimento. Em segundo lugar, as propriedades que fazem parte da natureza humana não precisam ser exclusivas dos seres humanos: o bipedalismo é parte da natureza humana porque a maioria dos humanos é bípede e porque o bipedalismo é uma decorrência da evolução dos humanos. Por fim, as propriedades integrantes da natureza humana não são permanentes, pois a natureza humana pode mudar (Machery, 2008, p. 323-324). Conforme Machery, “describing human nature is [...] equivalent to what ornithologists do when they characterize the typical properties of birds in bird fieldguides” (Machery, 2008, p. 323)⁷.

Embora o conceito nomológico abandone a exigência de que a natureza humana seja fixa, ao exigir que as propriedades pertencentes à natureza humana sejam resultado da evolução, ele introduz como substituta a exigência de certa estabilidade e robustez. A exigência de que a propriedade seja resultado da evolução exclui da natureza humana aquelas características muito recentes

⁷ “[...] descrever a natureza humana é [...] equivalente ao que ornitólogos fazem quando eles especificam as propriedades típicas de pássaros nos guias de campo” (tradução nossa).

que não tiveram tempo de repercutir na evolução da espécie e que podem desaparecer facilmente em razão de mudanças culturais (Samuels, 2012, p. 16). Essa exigência exclui da natureza humana, por exemplo, o hábito de assistir televisão ou de falar ao telefone. No entanto, essa exigência não faz qualquer alusão específica a respeito do processo evolutivo que deu origem às propriedades pertencentes à natureza humana, ou seja, elas podem ser tanto adaptações, quanto efeitos secundários de adaptações ou mesmo características neutras resultantes de processos de deriva (Machery, 2008, p. 323).

A existência de uma natureza humana no sentido nomológico não deve ser controversa, pois é difícil negar a possibilidade de encontrarmos similaridades entre os diferentes seres humanos. As críticas sofridas por esse conceito costumam dizer respeito ao fato de que ele não cumpre algumas das funções que o conceito essencialista se propunha a cumprir, tais como servir como critério taxonômico ou fornecer explicações causais para as regularidades observadas (Samuels, 2012, p. 17-18). Qualquer tentativa de elaborar um conceito de natureza humana que pretenda cumprir a função taxonômica parece estar fadado ao fracasso, tendo em vista que ele não conseguiria acomodar o critério genealógico presente na classificação biológica das espécies. Contudo, talvez seja possível elaborar um conceito de natureza humana em sentido causal que seja compatível com a biologia moderna.

Richard Samuels acredita nessa possibilidade. Ele propõe um novo conceito de natureza humana, a partir do que ele qualifica de essencialismo causal: “human nature is a suite of mechanisms that underlie the manifestation of species-typical cognitive and behavioral regularities” (Samuels, 2012, p. 2-3)⁸. O conceito de natureza humana, em sua acepção tradicional possuía um sentido causal: a natureza humana é algo que faz com que tenhamos as carac-

⁸ “[...] natureza humana é um conjunto de mecanismos subjacentes à manifestação de regularidades cognitivas e de comportamento típicas da espécie” (tradução nossa).

terísticas humanas (Griffiths, 2011, p. 319). Samuels considera possível elaborar um conceito de natureza humana que seja compatível com o conhecimento científico e que preserve esse sentido. Ele concorda com Machery que a primeira tarefa de uma teoria sobre a natureza humana é fornecer uma espécie de *field guide* que descreva como são os seres humanos e quais as suas características típicas (não necessariamente únicas). Contudo, Samuels acredita que uma teoria sobre a natureza humana deve ir além da observação de regularidades superficiais. Ela deve buscar identificar os mecanismos causais (processos, estruturas, restrições) capazes de explicar as regularidades observadas (Samuels, 2012, p. 9-10/20).

As qualidades exigidas – após levarmos em consideração as críticas ao conceito tradicional – de uma determinada característica para que ela seja considerada pertencente à natureza humana são análogas àquelas empregadas por Griffiths para caracterizar o conceito essencialista (*fixity, typicality, teleology*). No lugar de fixidez, podemos utilizar a ideia de *canalização*. Uma característica qualquer é canalizada quando ela é relativamente insensível à manipulação de parâmetros ambientais (Griffiths, 2011, p. 323). A insensibilidade a variações ambientais não é algo muito fácil de ser medido. A nossa capacidade visual, por exemplo, é imune a diversas variações ambientais. Ela se desenvolve tanto em indivíduos criados no Kalahari quanto naqueles criados na Floresta Amazônica ou no Círculo Polar Ártico. No entanto, basta alterar uma simples variável, a presença de luz, e essa capacidade não se desenvolverá. Nesse sentido, a ideia de que um traço é robusto em relação às variações ambientais tem algo de circunstancial. Ela significa que o traço é robusto em relação a certo número de variações ambientais que ocorrem comumente no atual momento histórico. Podemos imaginar que em outro momento variações que impedem a presença da característica em questão eram comuns.

A qualidade de *tipicidade* pode ser mantida, apenas com a ressalva de que ela não se refere à universalidade de uma caracte-

terística, mas ao fato de ela ser típica da espécie (Griffiths, 2011, p. 323).

O substituto biológico para a ideia de teleologia é o conceito de adaptação no sentido darwiniano. Não faz parte do conceito nomológico de natureza humana nem do conceito essencialista causal a exigência de que algo seja uma adaptação para ser considerado parte da natureza humana. No entanto, é bastante comum que estudos dedicados à identificação da natureza humana ou de características inatas tentem argumentar que as características em questão fazem parte da natureza humana em razão de desempenharem alguma função. A relação entre adaptação e natureza humana é ainda mais estreita quando analisamos os estudos sobre a concepção popular de natureza humana. Pessoas leigas correlacionam de forma muito estreita o fato de uma característica desempenhar uma função e de ela “estar no DNA” (Linquist *et al.*, 2011).

Devemos apenas ressaltar que a manifestação de uma adaptação não deve ser compreendida em um sentido teleológico, embora seja comum dizermos que um indivíduo apresenta má-formação quando não desenvolve um fenótipo que foi moldado pela seleção natural (Griffiths, 2011, p. 323). Esta maneira de descrever o desenvolvimento do indivíduo que não apresenta determinada adaptação típica da espécie (por exemplo, um ser humano que não possui olhos) é bastante frequente, mas ela não se coaduna com a Teoria da Evolução, tendo em vista que conforme essa teoria a seleção natural não se relaciona à existência de um *telos*⁹.

2. Moralidade e natureza humana

Moralidade como característica típica da espécie humana

Dentre as três qualidades usualmente atribuídas às características que supostamente fazem parte da natureza humana, a *tipici-*

⁹ Essa questão não é totalmente pacífica na Biologia. Lennox (1993), *e.g.*, acredita que Darwin concebia as explicações selecionistas sobre as adaptações como explicações teleológicas.

dade é a menos controversa no que diz respeito à moralidade. Poucos discordam da afirmação de que a capacidade para fazer julgamentos morais é típica dos seres humanos. Aparentemente a moralidade existe em todas as sociedades humanas de que temos conhecimento e em praticamente todo indivíduo, desenvolve-se sem instrução formal e sem esforço deliberado (Joyce, 2006; Ayala, 2010, p. 9016).

Contudo, mesmo essa afirmação enfrenta resistência. Machery e Mallon (2010), por exemplo, questionam a existência de dados que comprovem que a moralidade está presente em todas as sociedades humanas conhecidas. Segundo eles, os estudos antropológicos utilizados para sustentar esse tipo de afirmação na verdade comprovam apenas que há alguma forma de norma em todas as sociedades, mas não comprovam que em todas essas sociedades as normas presentes são compreendidas como normas morais:

What anthropology and history show beyond reasonable doubt is that all known cultures have norms. In all cultures, some actions are prohibited while others are mandatory and some character traits are disvalued while others valued. Sanctions and rewards for behaviors and personal attributes are good candidates for being cultural universals. But because moral norms are conceived as a distinct type of norm and moral judgments as a distinct kind of normative judgment, the universality of norms should not be confused with the universality of moral norms (2011, p. 31)¹⁰.

¹⁰ “O que a Antropologia e a História mostram além de qualquer dúvida razoável é que todas as culturas conhecidas possuem normas. Em todas as culturas algumas ações são proibidas enquanto outras são obrigatórias, e algumas características são desvalorizadas enquanto outras são valorizadas. Sanções e recompensas por comportamentos e atributos pessoais são bons candidatos a serem aspectos culturais universais. Mas, como normas morais são concebidas como um tipo específico de norma e julgamentos morais como um tipo específico de julgamento normativo, a universalidade das normas não deveria ser confundida com a universalidade das normas morais” (tradução nossa).

Machery e Mallon chamam atenção para o fato de que há diversas formas de julgamento normativo, e o julgamento moral é apenas uma dessas formas. Nas sociedades ocidentais modernas essa diversidade de tipos de normas é marcante. Nós temos normas relacionadas à racionalidade (como devemos pensar), à estética, a convenções sociais, à prudência (se você quiser viver bastante, deve parar de fumar), à religião, ao direito etc.

Nas sociedades não-ocidentais e nas sociedades tradicionais não há essa diversidade tão grande a respeito de como as normas são compreendidas, e a moralidade costuma ser muito mais abrangente. Essas sociedades moralizam práticas que não têm qualquer relação com a produção de dor ou de danos a algum indivíduo (Haidt, 2012). Shweder (Shweder; Mahapatra; Miller, 1987), por exemplo, conduziu um estudo na Índia, no estado de Orissa, no qual os entrevistados tinham de responder questionários sobre pequenas histórias nas quais alguma regra era violada. A grande maioria dos entrevistados indianos respondeu que violações de regras referentes à comida, ao sexo e às vestimentas feriam a moralidade, não convenções sociais. Como regra geral, as normas eram percebidas como universalmente válidas e inalteráveis, a ordem social se confundia com a ordem moral. Certamente, em muitas outras culturas, práticas homossexuais, bem como a transgressão de inúmeros outros tabus relacionados à pureza e à santidade seriam consideradas transgressões morais.

Em muitas sociedades autóctones não se concebe a possibilidade de alterar normas sociais por meio de convenções, todas as normas obedecidas são fruto da tradição e a única forma possível de mudança é pela reinterpretação da tradição. Portanto, embora de fato muitos estudos falhem ao não distinguir entre normas morais e outros tipos de normas, os indícios que temos apontam no sentido de que as sociedades modernas ocidentais são aquelas nas quais a moralidade está menos presente. Nas outras sociedades, a moralidade não apenas está presente, como ocupa posição muito mais relevante.

Apesar da abrangência das normas morais variar bastante, algumas de suas características costumam ser comuns. Nos mais diversos grupos humanos há um conjunto de normas que regulam as condutas dos indivíduos que os compõem e que não são compreendidas como imperativos hipotéticos ou prudenciais. Pelos menos quando caracterizamos a moralidade dessa forma, em um sentido amplo, não deve haver controvérsia sobre a sua quase-universalidade. O problema com essa caracterização é que ela abrange certos tipos de normas que não são consideradas morais nas sociedades ocidentais modernas, tais como as normas de etiqueta (Foot, 1972). No entanto, isso acaba sendo o resultado da concepção estreita e peculiar de moralidade que vigora nas sociedades modernas ocidentais. A caracterização que propomos seria apropriada para abranger a moralidade tal como ela se apresenta na grande maioria das sociedades. No entanto, há também outras características que costumam ser comuns aos julgamentos morais tais como estas elencadas por Joyce:

Moral judgments (as public utterances) are often ways of expressing conative attitudes, such as approval, contempt, or, more generally, subscription to standards; moral judgments nevertheless also express beliefs; i.e., they are assertions.

Moral judgments pertaining to action purport to be deliberative considerations irrespective of the interests/ends of those to whom they are directed; thus they are not pieces of prudential advice.

Moral judgments purport to be inescapable; there is no “opting out”.

Moral judgments purport to transcend human conventions.

Moral judgments centrally govern interpersonal relations; they seem designed to combat rampant individualism in particular.

Moral judgments imply notions of desert and justice (a system of “punishments and rewards”) (Joyce, 2006, p. 70)¹¹.

¹¹ “Julgamentos morais (enquanto declarações públicas) são frequentemente instrumentos de expressão de atitudes conativas, tais como aprovação, desprezo, ou, de modo mais geral, de adesão a padrões; julgamentos morais, apesar disso, também expressam crenças; i.e., eles são asserções.

Quando afirmam não estarem convencidos de que a moralidade seja universal, Machery e Mallon têm em mente essa caracterização proposta por Joyce. Nesse sentido, cabe fazer duas observações. Em primeiro lugar, não nos interessa demonstrar que a moralidade é universal – como já discutimos qualquer tentativa como essa está fadada ao fracasso –, mas apenas avaliar se podemos dizer que ela é típica da espécie. Em segundo lugar, talvez nem todas as características elencadas por Joyce estejam tão presentes nos diversos grupos a ponto de podermos afirmar que elas são típicas da espécie, mas certamente podemos chegar a uma caracterização da moralidade, próxima à proposta por Joyce, que descreva um traço tipicamente humano.

Moralidade como característica canalizada

Uma vez constatado que a moralidade se desenvolve nos diversos grupos humanos existentes e que esses grupos vivem em ambientes muito distintos, podemos concluir que o desenvolvimento da moralidade é de alguma maneira canalizado. No entanto, não é tão simples dizer de que tipo de canalização se trata.

Aqueles que defendem posições inatistas sobre a moralidade costumam defender que essa canalização resulta de fatores genéticos. A versão mais conhecida e discutida de nativismo moral emprega a linguagem como um modelo para a cognição moral. Marc Hauser, John Mikhail e Susan Dwyer, entre outros, procuram

Julgamentos morais relativos a ações pretendem ser considerações deliberativas aplicáveis independentemente dos interesses ou finalidades daqueles a quem eles são dirigidos; portanto eles não são conselhos prudenciais.

Julgamentos morais pretendem ser inescapáveis; não há possibilidade de ‘autoexclusão’ [opting out].

Julgamentos morais pretendem transcender as convenções humanas.

Julgamentos morais governam primariamente relações interpessoais; eles parecem ser elaborados especialmente para combater o individualismo desenfreado.

Julgamentos morais implicam noções de merecimento e justiça (um sistema de ‘punições e recompensas’)” (tradução nossa).

traçar um paralelo entre as cognições moral e linguística, introduzindo a ideia de que haveria uma gramática moral (Dwyer, 2006; Hauser, 2007; Mikhail, 2011; Hauser et al., 2008). A moralidade de cada indivíduo seria o resultado de um conjunto universal de princípios e dos ajustes de parâmetros definidos em função das interações culturais (Hauser *et al.*, 2008, p. 122). De acordo com essa teoria, as crianças aprendem as normas morais presentes na cultura na qual estão inseridas por meio de adaptações cognitivas específicas dedicadas a esse tipo de aprendizado, ou seja, haveria uma espécie de programa genético com instruções para a aquisição da faculdade moral (Mikhail, 2011, p. 17). A existência desse programa genético responsável pela existência de uma espécie de cardápio garantiria o desenvolvimento da linguagem em diferentes ambientes. Já discutimos e rejeitamos essa teoria em outro lugar (Rex; Abrantes, 2015). No entanto, a ideia de que exista alguma forma de canalização decorrente de fatores genéticos que confira robustez ao desenvolvimento da moralidade não pode ser descartada facilmente.

Por outro lado, filósofos que adotam uma posição construtivista em relação à moralidade enfatizam que a canalização pode decorrer de outros aspectos, como, por exemplo, da *construção de nichos*. Kim Sterelny acredita que os pais e os outros membros da sociedade organizam o ambiente das crianças de tal maneira que ele ofereça as informações que elas precisam. O ambiente no qual elas se desenvolvem é moldado a fim de garantir que o aprendizado moral, por meio de tentativas e erros, ocorra de maneira segura. Esse ambiente construído culturalmente é composto por diversos brinquedos, ferramentas, jogos, histórias e exemplos. Os pais, segundo Sterelny, funcionam como verdadeiros engenheiros na construção do ambiente de aprendizado, a fim de garantir que a transmissão social das informações normativas ocorra com sucesso de uma geração para outra. Essa organização do ambiente no qual as crianças se desenvolvem explicaria o desenvolvimento robusto da moralidade (Sterelny, 2010, p. 290-291). O ambiente no qual

as crianças se desenvolvem seria saturado com múltiplas experiências particulares envolvendo valorações normativas, as quais funcionariam como *input* em um sistema de aprendizado capaz de reconhecer padrões (Sterelny, 2012, p. 138). A ênfase na construção do nicho ontogênico está atrelada à ideia de que os organismos constroem os seus próprios ambientes e que essa construção funciona como um mecanismo de herança. O organismo que está se desenvolvendo herda o nicho ontogênico assim como ele herda o seu genoma, ainda que segundo meios distintos de transmissão (Stotz, 2010, p. 485/488).

A construção de nichos pode também ser empregada para explicar o surgimento da moralidade. A capacidade para fazer julgamentos morais depende de várias outras capacidades intelectuais, como a autoconsciência e a linguagem. É possível que durante milhares de anos a espécie humana tenha existido sem dispor de nenhuma dessas capacidades. A acumulação cultural começa a acelerar-se drasticamente apenas a partir da revolução do Paleolítico Superior, há cerca de 40-50 mil anos (Klein, 2002). Antes desse período não há muitos indícios a respeito de uma capacidade para inovar. Foley destaca como inclusive as tecnologias do Paleolítico Médio mantinham-se estáveis por milhares de anos, “o que sugere uma ausência das características de pensamento e de linguagem presentes nos humanos modernos” (Foley, 2003, p. 252). A partir dessa revolução, há registros de vários artefatos, objetos artísticos e adornos corporais. Os humanos desse período, além de disporem de um conjunto mais elaborado de ferramentas, deixaram muitos vestígios de uma forma de cognição realmente moderna, como pinturas semelhantes às encontradas nas cavernas de Lascaux, instrumentos musicais feitos com ossos, agulhas que sugerem a confecção de roupas elaboradas etc. Há alguns indícios que podem indicar a presença de uma mente moderna em um período ainda mais antigo, há cerca de 100 mil anos, como as contas perfuradas confeccionadas a partir de conchas e a acumu-

lação de ocre vermelho (usado frequentemente em rituais) na caverna de Blombos (Fitch, 2010, p. 275-277).

Contudo, há evidências de que o homem anatomicamente moderno existe há 200 mil anos. De modo que há uma lacuna de cerca de 100 mil anos entre as mudanças morfológicas e o registro arqueológico que indica a existência de comportamentos modernos. Não há uma explicação consensual para a existência dessa lacuna. Klein, por exemplo, acredita que os primeiros membros de nossa espécie não possuíam um cérebro moderno, e que, em algum momento, ocorreu uma mutação genética que possibilitou o desenvolvimento do tipo de cérebros que temos hoje e, conseqüente, o desenvolvimento da capacidade para a linguagem (Klein, 2002, p. 270). Talvez no futuro possamos comprovar essas teses por meio de pesquisas que identifiquem a relação de certos genes com a cognição e a época em que eles surgiram (Fitch, 2010, p. 277-278).

No entanto, poderíamos também elaborar uma explicação alternativa para o surgimento da mente moderna a partir da perspectiva da construção de nichos. O desenvolvimento tanto da capacidade para utilizar a linguagem quanto para fazer julgamentos morais depende em grande medida da presença de outros indivíduos com essa capacidade no nicho ontogênico do organismo. O desenvolvimento dessas capacidades em uma criança é auxiliado pela presença delas em seus pais. Podemos imaginar que, se os seres humanos que viviam há 200 mil tivessem se desenvolvido na companhia de outros seres humanos com as capacidades mencionadas, eles também as teriam desenvolvido. Quando se adota essa perspectiva, não precisamos necessariamente buscar mudanças genéticas, podemos tentar identificar quais as condições ambientais que poderiam conduzir os humanos ao desenvolvimento de uma língua mesmo na ausência de outros seres com essa capacidade. Uma vez que essas condições estejam presentes e os primeiros seres humanos desenvolvam a capacidade para a linguagem é fácil perceber a modificação que isso causaria no nicho no

qual as novas gerações se desenvolveriam e como essas mudanças no nicho ontogênico poderiam ser passadas de uma geração para a outra.

Os seres humanos têm a capacidade criar o seu ambiente de aprendizado (*epistemic engineering*) e, desta forma, de criar as suas próprias mentes (Sterelny, 2003). Nesse sentido, Stotz destaca como o nicho cultural no qual nos desenvolvemos molda a arquitetura de nossas mentes. Logo a cultura não é apenas fruto da “natureza humana”, mas também uma força que atua em sua construção: “A cognitively plastic human child is immersed in a rich cognitive-cultural niche that scaffolds the development of typically human cognitive abilities not just superficially via association but with architectural consequences” (Stotz, 2010, p. 496).¹²

Decidir qual das duas explicações é a mais adequada para o surgimento do comportamento moderno não é uma tarefa simples de resolver. Interessa-nos aqui apenas destacar a existência dessa lacuna entre a existência de uma anatomia humana moderna e de uma mente moderna, e a complexidade de explicar a origem das capacidades intelectuais inerentes a essa mente moderna. Isso nos mostra como em determinado momento histórico a moralidade e tantas outras características frequentemente associadas com a natureza humana provavelmente não estavam presentes nos *homo sapiens*, ou seja, como não faziam parte da natureza humana naquele momento.

De qualquer modo, tudo indica que essas capacidades já estão presentes há bastante tempo entre nós e, portanto, estão integradas à evolução de nossa espécie. Uma explicação a respeito dessas capacidades que não leve em conta os aspectos evolutivos não será uma explicação completa. Portanto, tendo em vista que a

¹² “Uma criança humana com plasticidade cognitiva é imersa em um rico nicho cognitivo-cultural que ajuda a moldar o desenvolvimento de habilidades cognitivas tipicamente humanas, não apenas superficialmente, via associação, mas com consequências arquitetônicas” (tradução nossa).

moralidade está presente em praticamente em todos os seres humanos e que ela de alguma forma resulta da evolução de nossa espécie, podemos dizer que ela cumpre os requisitos para ser incluída na lista de características pertencentes à natureza humana segundo o conceito nomológico proposto por Machery.

Explicar quais os mecanismos causais (processos, estruturas, restrições) relacionados à moralidade, de forma a podermos ter uma caracterização da natureza humana que atenda as exigências do conceito causal essencialista proposto por Samuels, é uma tarefa bem mais complicada. Diferentes filósofos e psicólogos inatistas, tais como aqueles que propõe a Teoria da Gramática Moral, tentam fazer algo semelhante, mas até o momento não temos nenhuma teoria que explique o funcionamento desses mecanismos de forma satisfatória.

Moralidade como adaptação

Costuma-se defender a ideia de que a moralidade pode ter surgido justamente como um mecanismo para solucionar o problema da cooperação. Na passagem que citamos de Darwin, na qual ele identifica a moralidade como a principal característica que diferencia os homens dos outros animais, fica clara a relação existente na visão dele entre moralidade e cooperação. Explicar o surgimento da cooperação sempre foi um desafio à Teoria da Evolução, pois aqueles indivíduos que cooperam incorrem em custos maiores do que aqueles suportados por indivíduos egoístas. Ao incorrerem em custos maiores, eles deixam de dedicar recursos à produção de descendentes, enquanto indivíduos egoístas (*freeriders*) podem se beneficiar da cooperação sem arcar com os custos envolvidos. Logo, *freeriders* teriam mais recursos disponíveis para investir na produção de descendentes. Assim, o comportamento altruísta tenderia a ser eliminado em virtude do processo de seleção natural.

Explicações satisfatórias em relação à cooperação em outros animais já foram elaboradas. A principal delas apela à ideia de seleção de parentesco (*kin selection*). Por meio da seleção de paren-

tesco, podemos explicar como uma abelha operária sacrifica a sua capacidade reprodutiva e até mesmo a sua vida para defender a sua colmeia: as abelhas que integram uma colmeia possuem um alto grau de parentesco, assim, ao se sacrificarem em defesa da colmeia, elas estão na verdade contribuindo para a propagação de seus genes. No entanto, esse tipo de explicação não é satisfatório no caso humano, uma vez que somos a única espécie que pratica a cooperação em grandes grupos de indivíduos não aparentados.

A moralidade é frequentemente apontada como a solução para esse problema. Teorias sobre a evolução da moralidade enfatizam como as normas podem servir para estabilizar condutas cooperativas dentro do grupo. No entanto, não é algo óbvio que a existência de algum tipo de punição contra indivíduos egoístas dependa da existência de normas. Os indivíduos de um grupo poderiam “punir” aqueles que apresentassem condutas egoístas simplesmente em razão de sentirem uma aversão a esse tipo de conduta, eles não precisam acreditar que condutas egoístas são erradas para atacar indivíduos egoístas.

Joyce (2006) sugere que a moralidade desempenha a função de compensar a nossa tendência para descontar benefícios futuros. Nós preferimos ter algo que valorizamos menos agora do que esperar para ter algo melhor no futuro. Em razão dessa tendência, muitas vezes adotamos decisões que não são as mais prudentes. A moral serviria para aumentar o nosso autocontrole. Ao invés de julgarmos caso a caso qual conduta, altruísta ou egoísta, traria mais benefícios futuros, os nossos julgamentos morais fazem com que acreditemos na existência de um dever de agir da maneira altruísta. Em longo prazo, esse tipo de raciocínio acaba trazendo mais benefícios, pois dificulta a adoção de condutas egoístas em busca de benefícios imediatos. Sterelny salienta, entretanto, que se essa fosse a única função da moralidade simples emoções de repulsa e aversão em relação a certos comportamentos bastariam (Sterelny, 2012, p. 134).

A moralidade, entretanto, parece cumprir também outras funções. Emoções podem ser eficientes para motivar as nossas ações, mas elas não têm tanto poder de motivação em relação às outras pessoas. A utilização de conceitos morais, por outro lado, fornece um instrumento importante de persuasão: É mais fácil convencer alguém a adotar certa conduta se o convencermos de que ela é a coisa certa a ser feita do que se simplesmente afirmarmos que gostamos daquele tipo de conduta. Além disso, a moralidade é uma ferramenta importante no combate ao *free-rider*. Quando somos capazes de formular julgamentos morais e de discuti-los com os membros do grupo, cria-se certo consenso sobre o que é certo ou errado, e essa coordenação facilita a identificação e a punição de indivíduos oportunistas.

Nenhuma das principais teorias adaptacionistas sobre a moralidade elaboradas até o momento conseguiu demonstrar que a capacidade para fazer julgamentos morais depende de algo como uma adaptação específica dedicada à moralidade (Rex; Abrantes, 2015). O simples fato de a moralidade cumprir algumas funções não implica que ela seja uma adaptação. Uma característica surgida como um *spandrel* pode muito bem desempenhar funções e servir como uma exaptação.

Quando percebemos todas as capacidades envolvidas na produção de um julgamento moral, essa possibilidade se mostra bastante plausível. A moralidade não é uma entidade monolítica, ou seja, ela envolve um conjunto de elementos. Darwin (1871/2009) já havia percebido isso. No capítulo em que trata do “Moral Sense”, ele afirma acreditar que qualquer animal com instintos sociais tão fortes quanto aqueles presentes no ser humano, acabaria por desenvolver uma forma de moralidade assim que dispusesse de capacidades intelectuais (*intellectual powers*) semelhantes àquelas que possuímos. Portanto, para Darwin a moralidade é uma combinação de instintos sociais e de capacidades intelectuais.

A distinção feita por Darwin entre “social instincts” e “*intellectual powers*” é ainda hoje relevante, na medida em que explicita

o fato de que é concebível que haja grupos de cooperadores/altruístas que não possuam faculdade moral (Joyce, 2006). Para que os animais se comportem de uma forma ou de outra não é necessário que eles julguem determinada conduta como boa ou ruim: para que um comportamento seja selecionado, basta que os indivíduos o adotem, eles não precisam adotá-lo conscientemente. Isto é, poderia haver condutas que hoje consideramos moralmente louváveis sem que houvesse qualquer ser capaz de fazer julgamentos morais. Poderíamos agir altruisticamente por alguma inclinação sem que acreditássemos dever agir dessa forma (Prinz, 2013, p. 107).

Logo, devemos evitar confundir moralidade com altruísmo – psicológico ou biológico¹³ – ou com comportamento social. Identificar esses conceitos implicaria uma ampliação injustificada do conceito de moralidade que ignoraria o seu caráter normativo. Sensibilidade a situações que causam danos a terceiros, empatia pelos membros do grupo, capacidade para generalização, capacidade para memorizar condutas não cooperativas, todas essas características podem possibilitar o bom convívio no mundo social sem implicar a existência de moralidade. Podemos imaginar um ser que colabore com os membros de sua espécie, esteja disposto a sacrificar-se conscientemente em benefício de seu grupo, mas seja incapaz de julgar que alguma ação merece punição, ou que ela é desejável e não simplesmente desejada (Joyce, 2013, p. 547).

No entanto, o surgimento do altruísmo psicológico pode ter servido como um precursor essencial do julgamento moral (Joyce, 2013, p. 537). Emoções que favorecem o comportamento social evoluíram antes da cognição moral e tornaram possível a cooperação e o aprendizado cultural, preparando o caminho para que o pensamento normativo fosse possível (Sterelny, 2012, p. 140).

¹³ Para a distinção entre altruísmo psicológico e altruísmo biológico ver Sober & Wilson (1999).

No que diz respeito às capacidades intelectuais indispensáveis à moralidade, a autoconsciência ocupa lugar de destaque. Para julgarmos normativamente uma ação que nós mesmos praticamos, precisamos ter a capacidade de identificar os motivos que nos levaram a praticá-la e de refletir sobre eles, ou seja, de compará-los com outros motivos que poderiam ter nos motivado a agir de forma diferente. Pensar de maneira normativa exige que tenhamos consciência dos fundamentos de nossas crenças e ações, e isso implica a autoconsciência, pois envolve a capacidade de nos identificarmos como os sujeitos de nossas representações mentais. Um ser sem autoconsciência pode estar consciente da existência de um objeto que ele deseja e agir de acordo com essa informação. No entanto um ser com autoconsciência, além de estar consciente da existência do objeto, está também consciente do fato de que *ele* deseja o objeto. Ele não pensa apenas no objeto que deseja, mas também nos seus próprios desejos que o inclinam a agir de determinada forma. Esta autoconsciência a respeito dos motivos garante uma distância reflexiva que possibilita ao sujeito questionar os seus próprios motivos (Korsgaard, 2006, p. 112-116). A autoconsciência possibilita a existência de atitudes de segunda ordem, isto é, o sujeito torna-se capaz de ter desejos sobre os seus próprios desejos e crenças sobre as suas próprias crenças (Baker, 2013, p. 191-192). Através da autoconsciência o indivíduo é capaz de se colocar na posição de espectador de seus próprios desejos. A partir dessa posição ele pode comparar as suas ações passadas e futuras e aprová-las ou desaprová-las. Ele pode pensar que teria sido melhor se ele tivesse agido de acordo com outro desejo (Darwin, 1871/2009, p. 73-74), ou seja, que ele *deveria* ter agido de outro modo.

Esse tipo de reflexão requer outras capacidades como a memória e a linguagem. A capacidade de refletir sobre os motivos que o levaram a agir de determinada forma depende da capacidade de nos lembrarmos de nossas ações, dos seus motivos e dos resultados produzidos: a lembrança de que uma ação provocou um senti-

mento de insatisfação pode, *e.g.*, fornecer subsídios para o juízo de que *deveríamos* ter agido de outra forma (Darwin, 1871/2009, p. 70-72). O agente que dispõe de autoconsciência e de uma capacidade para se recordar de experiências passadas também dispõe da capacidade para pensar normativamente (Baker, 2013, p. 191-192), ainda que em um sentido puramente prudencial.

A linguagem, por sua vez, é condição necessária para autoconsciência, tendo em vista que a existência desta depende da capacidade do sujeito ter um conceito de si mesmo (*self-concept*) (Baker, 2013, p. 135). Além de possibilitar a reflexão consciente sobre os motivos de nossas ações e a formulação da crença de que *deveríamos* ter agido de outra forma, a linguagem permite também que compartilhem essas reflexões e crenças com os outros indivíduos de nosso grupo. Como indica o modelo social intuicionista desenvolvido por Haidt (2012), esse tipo de interação social é outro importante elemento na conformação da moralidade.

É provável que muitos dos aspectos relacionados ao que Darwin chamava de instintos sociais e das emoções que lhes são subjacentes tenham sido selecionados em razão de favorecerem comportamentos cooperativos. De modo semelhante, outras capacidades como a capacidade para a linguagem, para a autoconsciência etc. podem ser adaptações surgidas para auxiliar na resolução de problemas enfrentados no pleistoceno. Cada uma dessas capacidades pode ter sido selecionada por razões distintas, pois, embora elas sejam empregadas na formulação de julgamentos morais, elas não são dedicadas apenas a essa tarefa. Há uma série de capacidades intelectuais que quando combinadas possibilitam a produção de juízos normativos. As emoções que temos criam certos vieses que favorecem a criação de normas com certos conteúdos, muitas delas destinadas a refrear tendências egoístas. A forma como as normas morais são usualmente compreendidas, como imperativos não-hipotéticos, possivelmente decorre dessa vinculação com as emoções. O aprendizado das normas morais que vigoram em nossa socie-

dade, por sua vez, pode ser explicado por mecanismos gerais de aprendizado que operam por meio do reconhecimento de padrões.

Quando percebemos todas as capacidades intelectuais que temos, as nossas emoções, a necessidade de vivermos em grupos, não espanta que tenhamos uma capacidade para fazer julgamentos morais, ou seja, não está claro que a produção de julgamentos morais dependa de uma adaptação específica. Queremos dizer com isso que é bastante plausível que a moralidade tenha surgido como um efeito secundário de nossos “instintos sociais” e de nossas “capacidades intelectuais”.

No entanto, ainda que esse seja o caso, não podemos excluir a possibilidade de que ela seja uma adaptação. O possível fato de a moralidade ter surgido como um efeito secundário não significa que as capacidades envolvidas na produção dos julgamentos morais não tenham sido modificadas em razão de contribuírem para a produção desses julgamentos. Em determinado momento, a moralidade pode ter passado a funcionar como uma adaptação, ou seja, como uma característica que aumenta a aptidão, mas que não evoluiu em função de pressões seletivas relacionadas à sua função atual. A capacidade para formular julgamentos morais existe em diferentes graus dependendo das combinações possíveis entre os elementos que a compõem. Certas composições entre esses elementos são mais adaptativas do que outras e podem ser selecionadas. Assim, mesmo que a moralidade tenha surgido como um efeito secundário, ela pode ter passado, possivelmente em razão de interações com mudanças culturais, por uma mudança estrutural adaptativa subsequente para melhorar o efeito por ela produzido. Portanto, a moralidade pode ser uma adaptação secundária, caso os elementos que a compõem tenham sido modificados pela seleção natural em razão de a forma de eles interagirem ter desempenhado algum impacto na aptidão de indivíduos ou de grupos (Joyce, 2014, p. 127-128).

Responder se a moralidade é uma adaptação envolveria investigar como e quando essas capacidades surgiram, quais as pressões

seletivas que atuaram nesse processo e se essas pressões foram suficientes para modificar, por seleção natural, a capacidade para fazer julgamentos morais. Até o momento os autores que se propuseram a investigar a evolução da moralidade não foram muito além de uma investigação acerca da evolução da cooperação. No entanto, um relato completo a respeito da evolução da moralidade envolveria também uma história sobre a evolução das capacidades intelectuais subjacentes à moralidade, incluindo alguma história sobre a evolução da autoconsciência.

Conclusão

Examinamos dois conceitos que podem ser utilizados para substituir o conceito essencialista de natureza humana. Quando adotamos um conceito nomológico, não há como negar que possuímos uma natureza humana. No entanto, afirmar que possuímos uma natureza humana nesse sentido certamente não satisfaz muitos dos objetivos que aqueles que empregavam o conceito essencialista tinham em mente, pois não fornece uma explicação causal sobre quem somos, nem serve como critério taxonômico. Por sua vez, o conceito causal essencialista de Samuels serve para mostrar que a adoção de uma perspectiva darwinista não impede a busca das causas responsáveis pelas similaridades encontradas entre os indivíduos de nossa espécie.

Até mesmo aqueles que concordam com a rejeição do conceito essencialista, quando discutem a natureza humana têm em mente propriedades semelhantes com aquelas tradicionalmente atribuídas às características pertencentes à natureza humana. Em vez de procurarem características universais, eles procuram aquelas típicas da espécie; no lugar da imutabilidade, salientam a existência de certa estabilidade decorrente de processos de canalização; e, por fim, substituem a ideia de que há uma finalidade no desenvolvimento das características humanas pela identificação das adaptações que possuímos. Não há uma homogeneidade na utilização

dessas qualidades e muitas vezes não se presta atenção às diferenças de significado entre elas.

A partir de nossa análise sobre a relação entre a moralidade e cada uma dessas características chegamos às seguintes conclusões. Em primeiro lugar, a moralidade é uma característica típica da espécie humana, pelo menos quando temos em mente a presença de normas não-hipotéticas destinadas à regulação das condutas dos indivíduos pertencentes a determinado grupo. Além disso, a moralidade é um fenômeno relativamente antigo, embora provavelmente não tão antigo quanto a nossa espécie, o que demonstra a existência de estabilidade em seu desenvolvimento nos mais diversos ambientes. No entanto, não somos capazes de identificar quais mecanismos de canalização garantem essa estabilidade. Acreditamos que a construção de nichos é uma hipótese promissora para explicá-la, mas não podemos excluir a possibilidade de alguma forma de canalização decorrente de fatores genéticos.

Por fim, identificar se a moralidade é uma adaptação ou um efeito secundário é a questão que nos parece mais difícil. As considerações que fizemos a respeito das capacidades envolvidas na produção dos julgamentos morais ajudam a ilustrar essa complexidade. Cada uma delas pode ter evoluído por razões distintas, e, quando as analisamos com cuidado, a hipótese de que a moralidade seja um efeito secundário é bastante plausível. No entanto, não podemos descartar a hipótese de que ela resulte de uma adaptação específica, principalmente tendo em vista a existência de adaptações secundárias.

Referências

AUDI, R. (Ed.). *The Cambridge dictionary of philosophy*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

- AYALA, F. The difference of being human: morality. *Proceedings of the National Academy of Sciences*. n. 107, supl. 2, maio 2010, p. 9015-9022.
- BAKER, L. R. *Naturalism and the first-person perspective*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- DARWIN, C. *The descent of Man and selection in relation to sex*. Cambridge: Cambridge University Press, 1871/2009.
- DWYER, S. How good is the linguistic analogy? In: CARRUTHERS, P.; LAURENCE, S.; STICH, S. (Ed.). *The innate mind*. Volume 2: Culture and Cognition. Oxford: Oxford University Press, 2006. p. 237-255.
- FITCH, W. Tecumseh. *The evolution of language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- FOLEY, R. *Os humanos antes da humanidade*. São Paulo: UNESP, 2003.
- FOOT, P. Morality as a system of hypothetical imperatives. *The Philosophical Review*. v. 81, n. 3, jul. 1972, p. 305-316.
- GHISELIN, M.T. *Metaphysics and the origin of species*. Albany: Suny Press, 1997.
- GRIFFITHS, P. Our plastic nature. In: GISSIS, S. B.; JABLONKA, E. (Ed.). *Transformations of Lamarckism: from subtle fluids to molecular biology*. Cambridge: MIT Press, 2011. p. 319-330.
- GRIFFITHS, P; MACHERY, E.; LINQUIST, S. The vernacular concept of innateness. *Mind & Language*. v. 24, n. 5, 2009, p. 605-630.
- HAIDT, Jonathan. *The righteous mind: Why good people are divided by religion and politics*. New York: Pantheon, 2012.
- HAUSER, M. *et al.* Reviving Rawls's linguistic analogy: operative principles and the causal structure of moral actions. In: SINNOTT-

ARMSTRONG, W. (Ed.), *Moral psychology*, Volume 2: The cognitive science of morality: intuition and diversity. Cambridge: MIT Press, 2008.

HAUSER, M. D. *Moral minds: how Nature designed our universal sense of right and wrong*. New York: Harper Perennial, 2007.

HULL, D. L. On human nature. *PSA: Proceedings of the biennial meeting of the philosophy of science association*. Philosophy of Science Association, 1986, p. 3-13.

JOYCE, R. *The evolution of morality*. Cambridge: MIT Press, 2006.

JOYCE, R. The many moral nativisms. In: STERELNY, K. *et al.* (Ed.). *Cooperation and its evolution*. Cambridge: MIT Press, 2013.

JOYCE, R. The origins of moral judgment. *Behaviour*, special issue: *Evolved Morality: The Biology and Philosophy of Human Conscience*, 151, 2014, p. 261-278.

KLEIN, R. G. *The dawn of human culture*. New York: J. Wiley & Sons, 2002.

KORSGAARD, C. Morality and the distinctiveness of human action. In: WAAL, F.; MACEDO, S. (Ed.). *Primates and philosophers: how morality evolved*. Princeton: Princeton University Press, 2006. p. 98-119.

LENNOX, J. G. Darwin was a teleologist. *Biology and Philosophy*. v. 8, n. 4, 1993, p. 409-421.

LINQUIST, S. *et al.* Exploring the folkbiological conception of human nature. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London B: Biological Sciences*. v. 366, n. 1563, 2011, p. 444-453.

MACHERY, E. A plea for human nature. *Philosophical Psychology*. v. 21, n. 3, 2008, p. 321-329.

MACHERY, E.; BARRETT, H. C. Essay review: Debunking adapting minds. *Philosophy of Science*. v. 73, n. 2, 2006, p. 232-246.

MACHERY, E.; MALLON, R. Evolution of Morality. In: DORIS, J. M. (Ed.). *The moral psychology handbook*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 3-46.

MIKHAIL, J. *Elements of moral cognition: Rawls' linguistic analogy and the cognitive science of moral and legal judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

OYAMA, S. On the concept of the anatomically modern human: a discussion on Tim Ingold's *People Like Us* (1995): Human History, History, or history? *Cultural Dynamics*. v. 8, n. 3, jan. 1996, p. 353-361, 1996.

PRINZ, J. Where do morals come from? A plea for a cultural approach. In: CHRISTEN, M. *et al.* (Ed.). *Empirically informed ethics: morality between facts and norms*. Springer: Berlin, 2013. p. 99-116.

REX, R.; ABRANTES, P. *Some controversies around moral nativism*. 2015. Disponível em: <<http://philsci-archive.pitt.edu/11594/>>. Acesso em: 15 jul. 2016.

SAMUELS, R. Science and human nature. *Royal Institute of Philosophy Supplement*. v. 70, 2012, p. 1-28.

SHWEDER, R. A.; MAHAPATRA, M.; MILLER, J. Culture and moral development. In: KAGAN, J.; LAMB, S. (Ed.). *The emergence of morality in young children*, Chicago: University of Chicago Press, 1987. p. 1-83.

SOBER, E.; WILSON, D. S. *Unto others: the evolution and psychology of unselfish behavior*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

STERELNY, K. *Thought in a hostile world: the evolution of human cognition*. Oxford: Blackwell, 2003.

STERELNY, K. Moral nativism: a sceptical response. *Mind & Language*. v. 25, n. 3, 2010, p. 279-297.

STERELNY, K. *The evolved apprentice*. Cambridge: MIT Press, 2012.

STOTZ, K. Human nature and cognitive: developmental niche construction. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. v. 9, n. 4, 2010, p. 483-501.

Artigo recebido em 15/07/2016, aprovado em 2/08/2016

**A RELAÇÃO ENTRE DIREITO E MORAL EM HABERMAS:
A ANÁLISE PRELIMINAR A *FAKTIZITÄT UND GELTUNG***

**[THE RELATIONSHIP BETWEEN LAW AND MORALITY
IN HABERMAS: THE PRELIMINARY ANALYSIS TO
FAKTIZITÄT UND GELTUNG]**

Alberto Paulo Neto

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2016v23n42ID10265>

Natal, v. 23, n. 42
Set.-Dez. 2016, p. 209-246

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: A relação entre o direito e a moral, na modernidade, foi concebida sob a perspectiva de subordinação do direito ao conteúdo moral (*naturalismo*) e a afirmação que essas duas esferas normativas são factualmente distintas e independentes (*positivismo*). Essas perspectivas jurídicas não possibilitam a compreensão do direito moderno como inserido em uma dúplice orientação de imposição de normas e de busca de legitimação pela via discursiva. Nas *Tanner Lectures* de Habermas é apresentado o primeiro experimento da Teoria Crítica em considerar o sistema jurídico como acessível ao conteúdo normativo da racionalidade comunicativa. Habermas realiza a discussão mediante o estudo da racionalização social operada pelo direito. A sociologia de Max Weber fornece o aporte para configurar a estrutura formal do direito e a sua impositividade. A estrutura formal do direito estaria em conflito com a orientação de bem-estar social que adentrou ao sistema jurídico pela orientação política. Esse processo é denominado de *juridificação* e reflete a ampliação da regulação jurídica sobre a vida social. Habermas observa que o resgate da relação entre o direito e a moral poderá conter a instrumentalização política do direito e arranjar-lo em características normativas que expressem a semelhança com o procedimento moral de dedução de normas.

Palavras-chave: Estado de Direito; Direito; Moral; Juridificação; Ética do discurso.

Abstract: The relationship between Law and morality, in Modernity, was conceived under the subordination perspective of the right to moral content (*natural law*) and the assertion that these two normative spheres are factually distinct and independent (*positivism*). These legal perspectives do not allow understanding of modern law as inserted into a dual orientation enforcement standards and search for legitimacy by the discursive route. In Habermas' *Tanner Lectures* is presented the first experiment of Critical Theory to consider the legal system as accessible to the normative content of communicative rationality. Habermas realizes the discussion by studying the social rationalization operated by Law. Max Weber's Sociology provides the input to set the formal structure of the law and its imposition. The formal structure of the law would be in conflict with the guidance of social welfare that entered the legal system for political gui-

dance. This process is called *juridification* and reflects the expansion of legal regulation of social life. Habermas notes that the recovery of the relationship between law and morality may contain the political instrumentalization of law and fix it in normative characteristics that express the moral resemblance to the procedure of deduction rules.

Keywords: Rule of Law; Right; Moral; Juridification; Discourse Ethics.

O diagnóstico da primeira geração da Teoria Crítica sobre a esfera jurídica foi calcado pela concepção negativa deste sistema social como reprodutor da lógica de dominação. A teoria social estava fadada à resignação em relação a aporia da crise da razão. A racionalidade instrumental (estratégica) se tornou a única fonte da lógica sistêmica e bloqueou qualquer possibilidade de emancipação e de interação social não regulada pela lógica sistêmica (economia e burocracia).

A perspectiva de Teoria Crítica, estabelecida por Max Horkheimer no artigo intitulado “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, de 1937, designou a postura metodológica de realizar o diagnóstico do tempo presente e apontar os possíveis prognósticos para o processo de superação de obstáculos e a causa da emancipação social (Cf. Nobre, 2004). A teoria social de Habermas, a partir dos estudos prévios da década de 80, realizou uma guinada jurídica na Teoria Crítica e começou a perceber o direito moderno como tendo a competência de realizar a integração social que havia se perdido com o processo de racionalização do mundo da vida¹.

A obra *Faktizität und Geltung* figura como a *Hauptwerk* da filosofia política e jurídica de Habermas. Ela coaduna o processo de reflexão filosófica e sociológica sobre o sistema jurídico, a política democrática e o Estado de direito, desenvolvida em obras anteriores². Na década de 60, a obra *Mudança Estrutural na Esfera pú-*

¹ A *legal turn* na teoria social de Habermas representou a dúplice compreensão do sistema jurídico como tendo uma lógica de ação estratégica, ainda permanecendo o diagnóstico pessimista da primeira geração da Teoria Crítica, no que se refere a dominação legal, e como uma possibilidade de integração social pelo reconhecimento da validade das normas jurídicas. Este prognóstico demonstra a capacidade de emancipação social pelo sistema de direitos. O direito está simultaneamente coordenando as ações sociais, e, aberto ao fluxo normativo da racionalidade comunicativa (Cf. Paulo Neto, 2009, p. 214; Velasco, 1994, p. 179-185).

² Alessandro Pinzani também ressalta a importância da reflexão jurídica na obra da década de 90 como uma guinada na Teoria Crítica: “Antes de *Faktizität und Geltung*, Habermas nunca tinha tratado com a questão da filosofia

blica apresenta o processo de evolução da esfera pública como possuindo uma força emancipatória das formas de dominação social e o direito como forma de institucionalização da opinião pública. A *Teoria e Prática* (1963) reúne as reflexões de Habermas sobre o direito natural clássico e moderno e a influência desta distinção à Revolução Americana e Francesa. Nas obras *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* (1973) e *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976), a análise jurídica está circunscrita ao processo de legitimação e pela perspectiva da evolução social. Nesta etapa, o direito moderno é caracterizado como eticamente neutro e fundamentado em sua estrutura racional-institucional (Cf. Pinzani, 1997, p. 9-14). Na obra *Teoria do Agir Comunicativo* (1981) o processo de evolução social do direito é marcado pela dupla função de imposição das normas sociais e de anseio de legitimação (validade) de sua estrutura processual (Cf. Deflem, 1996, p. 11; Pinzani, 1997, p. 15-18). Nas considerações finais desta obra é enfatizado o processo de *juridificação* de temas que eram pertencentes ao mundo da vida. Esses temas estão sendo transpostos pela lógica jurídica de resolução de conflitos mediante a formalização institucional (“colonização do mundo da vida”)³.

jurídica e política em detalhe. Nenhuma das suas numerosas publicações foram dedicadas especificamente à teoria jurídica ou política, para além de algumas pequenas obras, que foram muitas vezes só preparadas como documentos para palestras ou publicações extensas, ou por algumas passagens em suas grandes obras” (Pinzani, 1997, p. 5).

³ Como explica Velasco (2004, p. 69-70), “um problema que o autor tinha estudado cuidadosamente no final dos anos setenta e início dos anos oitenta foi o fenômeno de *juridificação*, entendido como uma manifestação sintomática do processo mais amplo de colonização do mundo da vida pelas exigências funcionais do sistema. Por investigar isso, não pode deixar de relatar que, após a tentativa de implementar a racionalidade nas relações humanas e reduzir a complexidade social, a extensão tal imparável da dominação racional-legal que envolve efeitos puramente reificantes e desumanizantes. Por outro lado, as suas posições sobre as questões como o significado de desobediência civil, hobsesiano alemão, a relação entre direito e moral, a soberania popular ou o direito de cidadania, vinham acontecendo desde os anos

Em *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas certamente tinha considerado o surgimento do direito moderno, com seu universalismo e orientação aos direitos individuais, como uma etapa evolutiva significativa na aprendizagem prático-moral. Mas esta qualidade positiva foi observada em grande parte como algo que nos manteve no modo de reconhecer o grau em que o direito tem no Estado de bem-estar, de fato, tornando-se um veículo para a expansão do poder administrativo (um problema que Habermas tratou sob o tema de “juridificação” [*Verrechtlichung*]). Assim, embora, o direito moderno seja entendido nesse livro tão profundamente ambivalente, seu lado negativo é o que recebe o tratamento mais diferenciado. Esta unilateralidade é corrigida em *Facticidade e Validade*” (White, 1995, p.11)

Após a publicação da *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas empreendeu o esforço de conduzir o conteúdo normativo do agir comunicativo para a esfera jurídica. Por isso, ele pretendeu elaborar uma teoria normativa da sociedade que contivesse o sistema jurídico como elemento central (*medium*) na condução dos argumentos normativos para as esferas sistêmicas e o abrandamento da lógica sistêmica sobre as esferas simbólicas da sociedade (Cf. Habermas, 1992, p. 9-11).

Em 1986, Habermas ministrou duas aulas, denominadas *Tanner Lectures on Human Values*, na *Harvard University*, e que foram anexas como estudos prévios à *Faktizität und Geltung*. Elas apresentam as primeiras análises sobre a possibilidade de legitimação e de reconstrução do sistema jurídico pela via procedimental discursiva. Elas contêm as discussões embrionárias sobre a relação de complementaridade entre o direito e a moral na sociedade complexa e

oitenta a um ritmo tal que permitia pensar que ele estava operando uma guinada jurídica na teoria habermasiana da sociedade. A sua vez, causou, em última instância pela descoberta da lei como um fator decisivo de modernização. Esta alteração poderá também obedecer a outras razões mais fundamentais, embora ligado ao que acabamos de mencionar. Assim, com alguma frequência, Habermas, de uma forma mais ou menos, explícita, no que diz respeito às necessidades de integração social, que o sistema jurídico pode compensar os espaços vagos deixados pelas religiões em diversas sociedades complexas de hoje”.

os paradigmas jurídicos no Estado de direito. Esses temas foram explicitados com a publicação de *Faktizität und Geltung*⁴. Pode-se dizer que as *Tanner Lectures* estabeleceram os gérmenes para o desenvolvimento da teoria discursiva do direito a partir dos pressupostos normativos da Ética do discurso, idealizada em *Consciência moral e Agir comunicativo* (1983).

Esse primeiro experimento de aplicação da ética do discurso ao direito demonstrou que o sistema jurídico necessita dos pressupostos normativos da moral para fundamentar as decisões judiciais e o processo de legislação. A racionalidade jurídica não consegue obter a legitimidade sem o aporte da moral racional. Cabe ressaltar a mudança de justificação da legitimidade do direito na obra posterior às *Tanner Lectures*: o Princípio do discurso será caracterizado como neutro em relação ao direito e a moral e, por consequência, a justificação do sistema jurídico prescinde do conteúdo explícito da moral (Cf. Habermas, 1992, p. 10). No entanto, as duas esferas normativas utilizam o meio discursivo para a jus-

⁴ Charles Larmore explica que o centro da *Hauptwerk* de Habermas sobre a categoria social do direito e a política democrática é a pretensão de demonstrar a contribuição da teoria do discurso para a resolução das questões políticas da contemporaneidade. Habermas desenvolve as discussões na década de 90 a partir do debate anglo-americano sobre as concepções liberal e comunitarista de política e democracia. “De acordo com Habermas, são as sociedades modernas de alta complexidade, por não mais ter entendimento político constituído: funcionalmente diferenciadas, sendo sociedades 'descentralizadas', em que os diferentes setores sociais (ou 'subsistemas') especializaram-se como negócios, política, religião em diferentes tarefas de acordo com seus próprios critérios, o Estado não deve ser mais do que uma expressão e garantidor dos fins e ideais da sociedade para servir a todos. (65, 365 f.). Eu diria, as sociedades modernas são tão complexas que tais concepções holísticas encontram cada vez menos ressonância, e não que elas já se tornaram insuficientes, mas porque provavelmente elas nunca foram razoáveis. De qualquer forma, eu sigo completamente Habermas contra as reivindicações da teoria do sistema de N. Luhmann, a sociedade não deve ser constituída apenas politicamente e para as decisões coletivamente obrigatórias do sistema jurídico, ela pode ser baseada em uma filosofia normativa, uma base moral de compreensão” (Larmore, 1993, p. 321-322).

tificação de suas normas sociais.

Nas *Tanner Lectures*, como explica Hiebaum (2016), Habermas concentra a discussão sobre quatro posturas teóricas em relação ao direito que serão explicitadas em *Faktizität und Geltung*:

(1) contra o formalismo da racionalidade do direito substancialmente identificado com a forma semântica de regras legais; (2) contra as concepções jusnaturalistas, segundo as quais a responsabilidade do direito positivo, em última análise, depende de sua substância moral; (3) contra o Positivismo, que nada conhece da conexão, não meramente, empírico-contingente entre o direito e a moral; e (4) contra um anexo do positivismo, o realismo sociológico, que descreve a legitimidade das implicações, aos destinatários do direito e aos profissionais do direito, como necessariamente ilusórias (Hiebaum, 2016, p. 169).

Nesse sentido, a primeira aula das *Tanners Lectures* irá se concentrar em criticar o modelo do formalismo jurídico, defendido por Max Weber. O diagnóstico weberiano de “materialização” do direito por causa da influência de diretrizes político-morais no âmbito jurídico e causando a “juridificação” das esferas sociais informais. Ademais, Habermas pretende responder a seguinte indagação: “Como é possível a legitimidade a partir da legalidade?”. Em sua *review à Faktizität und Geltung*, Seyla Benhabib (1997) ressalta que Habermas realizou a inversão da questão de Max Weber, este argumentava que a ordem legal garantiria a legitimidade política. Habermas questiona pela legitimidade da legalidade que seja somente oriunda da estrutura jurídica.

Habermas discorda da filosofia moral, bem como da teoria da sociedade dos predecessores liberais. Em vez de começar com um sistema de direitos que supostamente precede associação humana, ele começa a partir da perspectiva de associados (*consociates*) de uma forma de vida que está incorporada nas estruturas do agir comunicativo, que é, de formas linguística mediadas pela interação, com base na capacidade do ouvinte e do falante para aceitar ou rejeitar a validade das alegações de atos de fala mútuo (Benhabib, 1997, p. 725-6).

A modernidade respondeu com as teorias do jusnaturalismo e contratualismo ao postular os direitos pré-positivos à comunidade política. Habermas responde à questão da legitimidade no ordenamento jurídico mediante a pressuposição de procedimentos discursivos para a fundamentação do direito. A Ética do discurso fornece o substrato moral pós-metafísico para a construção da validade jurídica.

Nesse sentido, a análise do diagnóstico weberiano sobre a questão da “materialização” do direito e a *juridificação* na sociedade complexa será o *leitmotiv* para a demonstração que a forma jurídica não pode prescindir do conteúdo moral (I). O formalismo jurídico de Max Weber será alvo de críticas no que se refere à compreensão metafísica do conteúdo moral racional e a desconsideração da estrutura procedimental que os filósofos políticos da modernidade legaram com a ideia regulativa e procedimental de contrato social e de universalização dos juízos morais (II). A necessidade da relação de complementaridade entre o direito e a moral será demonstrada pela proposta procedimental de justificação normativa da ordem legal e que o critério de imparcialidade dos juízos morais se assemelham a forma das decisões jurídicas (III).

1. Materialização e juridificação no Estado de Direito

Na década de 80, Habermas investigou a relação entre o direito e a moral sob a influência do diagnóstico weberiano de “materialização” do direito. O processo de “materialização” significa que o sistema jurídico tem sido direcionado pelo aparelho estatal para compensar as injustiças sociais. Esse processo demonstra a orientação teleológica do direito formal segundo a política. A atitude teleológica de orientação do direito pela via social enfraquece a ligação entre o conceito formal de justiça e a sua aplicação. De acordo com Habermas (1992, p. 553), o legislador democrático estaria preocupado com o problema de exequibilidade do direito entre a coercitividade da norma e uso do direito com o *telos* político-social.

A teoria social de Max Weber identificou a materialização do direito como uma maneira de moralização do ordenamento jurídico. O termo “moralização” denota a influência da concepção de justiça social sobre a forma do sistema jurídico ou o conflito entre as concepções de justiça *formal* e justiça *material* (social). A justiça social tem o objetivo de corrigir as assimetrias de poder entre as partes contratantes na relação de trabalho ou econômica. Por isso, ela impõe um postulado moralmente substantivo para garantia da equidade social e que transcende ao formalismo racional do direito privado.

Para Weber, o objetivo político de realização da justiça social estaria enfraquecendo a estrutura formal do direito. As ideias morais estariam imbuídas de orientações valorativas subjetivas que são incompatíveis com a estrutura racional do direito. Os valores morais não conseguiram passar pelo processo formal de racionalização e de explicitação de sua obrigatoriedade.

O formalismo jurídico se originou na Alemanha do século XIX com o processo de codificação do ordenamento jurídico. Os pandectistas alemães, grupo de juristas representados por Puchta, Ihering e Savigny, empreenderam a tarefa de realizar o estudo do direito romano e aplicá-lo ao contexto germânico do século XIX. Eles estabeleceram os critérios racionais para a estruturação sistemática do *corpus iuris civilis* das proposições jurídicas. O modelo pandectistas estabelece que as regras jurídicas devam possuir a característica de proposição pública, abstrata e geral. As regras jurídicas estabeleceriam o modelo processual de aplicação da justiça.

Em *Economia e Sociedade* (2002), Max Weber identifica as ordens estatais como sendo desdobramentos da “dominação legal”. Esta adquire legitimidade pela estrutura racional do ordenamento jurídico. O conceito positivista de direito apresenta o sistema jurídico como sendo instituído pelo legislador democrático e que segue as regras processuais para a sua institucionalização. Na modernidade, o conteúdo das normas jurídicas está dissociado da

racionalidade prática (moral) e almeja a legitimidade pelo cumprimento de regras processuais. O ordenamento jurídico moderno possui uma racionalidade própria que se diferencia do conteúdo moral de legitimação. A racionalidade jurídica, segundo Weber, se assemelharia à racionalidade técnico-científica. A expressão descritiva das regras jurídicas, a forma de lei geral, abstrata e pública, teria o mesmo teor das leis científicas. A institucionalização do direito ocorreria pela aplicação e vigência (eficácia) da lei.

A dominação legal é apresentada como sendo uma forma provável de obediência e requer um quadro administrativo. A autoridade exerce o poder sobre os indivíduos. A legitimidade da dominação legal se torna uma probabilidade de adesão ao cumprimento do mandamento. O modelo racional dominação tem o fundamento de legitimidade pela crença na racionalidade das ordens constituídas e no direito de mando daqueles que exercem a autoridade legal. Esta se configura por meio de ordens impessoais.

O modelo moderno de dominação legal exerce a forma da administração burocrática. Ela se institui contratualmente pelo modo racional e sendo respeitada pelos membros da associação social. O sistema jurídico é composto por regras públicas, abstratas e gerais que são aplicadas ao caso concreto. A obediência dos cidadãos é de ordem impessoal. Eles são obrigados pela competência limitada, racional e objetiva que possui o soberano. A administração burocrática é caracterizada pelo exercício contínuo da disciplina, rigor, confiabilidade, calculabilidade, intensidade e extensão na atividade de coordenação da ação social. Segundo Weber, o desenvolvimento das formas modernas de associação coincide com o desenvolvimento da administração burocrática. Esta por sua racionalidade reflete o modelo técnico-formal da ciência. A dominação legal se realiza pela impessoalidade formalista e a garantia da igualdade jurídica entre os cidadãos.

O processo de desformalização (materialização) do direito é resultado da crise do paradigma liberal do direito ao final do século XIX. A materialização do direito teve como propulsor as lu-

tas da classe operária e dos movimentos sociais pelo reconhecimento dos direitos coletivos e sociais. A desformalização do direito conduziu ao surgimento do processo de *juridificação* no mundo da vida (formas éticas e esferas de ação pré-constituídas informalmente). A regulação teleológica do direito representou o direcionamento das questões legislativas para o cumprimento das determinações sociais. O paradigma jurídico do Estado social estabeleceu o direito como instrumento que serve aos objetivos do legislador. Essa instrumentalização política, na análise sociológica de Weber, compromete a estrutura formal do direito. Pois a teoria liberal compreende que a manutenção da forma do direito possibilita a previsibilidade das decisões judiciais e o cumprimento das regras jurídicas. Ela garante intacta a semântica do direito pelo conhecimento técnico e especializado. A intervenção estatal no direito faz com que se perca a característica de previsibilidade jurídica (segurança jurídica).

Na *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas identificou as tendências de *juridificação* no mundo da vida com o auxílio da teoria social de M. Weber. Segundo Habermas, a economia e o aparelho estatal estariam interferindo na reprodução simbólica do mundo da vida. A “colonização do mundo da vida” significa o desmantelamento das formas de vida tradicionais e a diferenciação social no mundo da vida (cultura, sociedade e personalidade). Essa diferenciação social é oriunda da interferência dos subsistemas economia e estado na reprodução simbólica. A reprodução cultural, a integração social e a socialização passaram a ser regidas pelo impacto do crescimento econômico e da *juridificação*. Esse diagnóstico demonstra a disjunção entre mundo da vida e a dinâmica dos subsistemas autônomos. Baxter (2014) explica que Habermas, na *Teoria do Agir Comunicativo*, realizou a reformulação do diagnóstico weberiano de “colonização do mundo da vida” pelos sistemas sociais como uma forma de resgatar a capacidade normativa da racionalidade comunicativa.

Habermas usou esse esquema cultura-sociedade-personalidade para desenvolver a ideia de sociedade “simbólica” (em oposição à material) de reprodução e organizou a sua brilhante reformulação da teoria de racionalização ocidental de Max Weber. A partir dela, Habermas desenvolveu a sua noção de “colonização do mundo da vida”. Por esta expressão Habermas significou uma racionalização cada vez mais unilateral, através do qual as funções de reprodução cultural, integração social e desenvolvimento da personalidade tornaram-se prejudicadas pela intrusão de formas econômicas e burocráticas de racionalidade em esferas da vida para a qual eles foram disfuncionais. O objetivo de Habermas foi reformular a teoria social crítica, de modo a capturar a ambivalência de Weber sobre a racionalização, respondendo por suas realizações, mas também pelo seu “potencial racional” inesgotável, diagnosticando o caminho, em parte, disfuncional e a crise de engendramento que tinha seguido em complexas sociedades modernas (Baxter, 2014, p. 226).

O mundo da vida realiza a integração social pela aprendizagem e o reconhecimento de valores, normas e processos de entendimento. O processo de modernização das relações sociais faz com que elas sejam apreendidas e racionalizadas pela integração sistêmica e perca o agulhão social-comunicativo. O agir comunicativo era a fonte primeva das formas de interação no mundo da vida. O desenvolvimento do Direito da família e das normas jurídicas referentes à escola demonstra o processo de racionalização das relações sociais que anteriormente eram regidas pela orientação simbólica da comunicação⁵. A intervenção jurídica retira a orientação simbólica do mundo da vida e transfere ao poder burocrático e monetário. A legitimidade dos atos burocráticos é advinda pelo cumprimento de regras processuais (criação da lei, atos administrativos

⁵ A *juridificação* do mundo da vida representa a racionalização das formas simbólicas de interação social. Por isso, a atenção de Habermas sobre a intervenção do direito sobre as relações sociais nas escolas e famílias para que estas não percam o elo comunicativo de transmissão de valores, rituais e símbolos. “Habermas emprega os exemplos de crescente *juridificação* das escolas e das relações familiares para ilustrar as tensões que resultam quando uma moldura estranha é colocada sobre as relações que só podem ser reproduzidas comunicativamente” (Sitton, 2003, p. 83).

e sentenças judiciais). No entanto, como será demonstrado, o aparato estatal necessita de legitimação mediante o uso da justificação material porque está inserido nas ordens legítimas do próprio mundo da vida, normas de ações informais e no panorama do agir comunicativo.

O direito moderno se estabeleceu pela combinação entre o princípio da positivação e a fundamentação de suas regras. O mundo da vida e o sistema social se adaptam à estrutura formal do direito. O direito age como meio de controle, prescindindo da fundamentação moral, e vinculando os agentes sociais ao *corpus iuris* por meio de procedimentos formalmente corretos.

A *juridificação* na modernidade se iniciou como a garantia de liberdade e de independência pelo direito privado e, posteriormente, ela ficou demonstrada pela ampliação da liberdade individual em sua vinculação com a economia e a política. O desenvolvimento das competências do Estado de direito realizou a conexão das instituições do mundo da vida (família, escola) segundo a formalidade jurídica. As relações jurídicas integram as esferas de ação pela lógica dos sistemas sociais. O modelo jurídico anterior (pré-moderno) se fundava no exercício do poder e da violência entre o dominador e dominado que era oriundo das tradições e costumes.

A *juridificação (Verrechtlichung)* representa a tendência à multiplicação do direito escrito nas sociedades modernas. Ela tem como consequência a *extensão* da lógica do sistema jurídico aos novos fatos sociais que eram regulados informalmente e a *condensação* do direito pela especialização de matérias jurídicas que se solidificaram em matérias particulares.

Esse processo de extensão do sistema jurídico pode ser observado, historicamente, pela formação dos estados nacionais, no século XVI, e a evolução em Estado democrático de direito e social, no século XX. De acordo com Habermas, o desenvolvimento do direito no período absolutista teve como objetivo a institucionalização da forma de ação da política e da economia como subsistemas. A

burocratização formalizava a ação pública e privada e o mundo da vida não estava formalizado. O Estado legal obtinha a legitimidade pela proteção do mundo da vida. Os espaços não-juridificados eram protegidos judicialmente pela positivação dos direitos privados. As revoluções democráticas do século XVIII exigiram a normatização jurídico-constitucional do poder público como forma de exercício impessoal do sistema político. A legalidade é transformada em um “império da lei” que exerce a soberania segundo o modelo impessoal e formal de administração pública. Esta não interfere na vida privada e garante os direitos subjetivos por meio de normas constitucionais.

O poder de Estado foi constitucionalizado e democratizado mediante a outorga de direitos políticos e a vinculação entre a legislação pública e a vontade parlamentar. A legitimidade da *juridificação* ocorreria mediante o exercício periódico de sufrágio e a garantia da liberdade civil.

Os movimentos sociais do século XIX demandaram a ampliação da proteção da liberdade individual e coletiva em sua vinculação com a economia e política. A política estatal-social utilizou o direito como meio para regular as situações de calamidades nas atividades operárias. Essa diretriz política exerce a função de compensação social das desigualdades de poder entre o setor patronal e operário.

Esse aspecto de institucionalização do direito se apresentou de forma paradoxal na sociedade moderna porque simultaneamente ela garante e suprime a liberdade. Segundo Habermas, o aspecto jurídico realizou a divisão dos direitos fundamentais entre direitos de liberdade individual e direitos de participação (liberdade política). O paradoxo se expressa pela delimitação do direito privado entre a negatividade dos domínios do arbítrio e a positividade da participação em instituições e prestações, isto é, a institucionalização da proteção e privação da liberdade pela democratização. O modo de burocratização estatal organizou o exercício da liberdade civil (sufrágio, elites políticas, partidos políticos, parlamen-

tares) como prejudicial à espontânea participação política (formação discursiva da vontade).

A *juridificação* se refere ao crescimento quantitativo e intensificado de prescrições jurídicas para a relação dos problemas sociais. A categoria social do direito por meio de sua racionalidade sistêmica adquiriu centralidade na resolução de conflitos nas sociedades capitalistas avançadas. Este fenômeno social demonstra o decréscimo do uso de formas tradicionalmente detentoras da racionalidade comunicativa para a mediação de conflitos. Além disso, esse processo irrompe com a separação entre as funções do direito público e privado, origina a flexibilidade entre a hierarquia da Norma fundamental (Constituição) e as leis complementares e submete o direito às intervenções políticas e sociais.

O paradigma social do direito afirma que os princípios jurídicos (direitos fundamentais) e as garantias constitucionais possuem o intuito de equilibrar as relações sociais pelo auxílio da forma jurídica. “A ordem da sociedade está à disposição da formação democrática da vontade do povo em geral. O Estado democrático vale como centro de uma sociedade que se transforma e se autode termina” (Habermas, 1997, p. 208).

Nesta compreensão, o sistema jurídico se modifica em agente transformador de políticas públicas em decisões vinculantes. Ele possui uma estrutura que se ajusta ao tipo de ação regulativa empreendida pela administração pública. O conceito de lei é despojado de toda e qualquer pretensão de racionalidade técnico-científica, alicerçada no positivismo jurídico, para o direcionamento de cumprimento das metas sociais. O legislador democrático interfere no direito com o objetivo de garantir que a estrutura do Estado de direito seja coerente consigo e com as suas prescrições jurídico-sociais. Essa forma de ativismo legislativo faz com que não se perceba a coerção sistêmica do Estado e da economia e nem as formas de decisão específica da *juridificação* no Estado social. “As compensações do Estado de bem-estar social (*welfare state*) resultam em ‘paternalismo’, ‘custódia supervisionada’, e um

‘privatismo civil’, em que os cidadãos são transformados em consumidores particulares e clientes de programas sociais” (Sitton, 2003, p. 83). A compensação social, ao tentar corrigir o formalismo jurídico, comete equívocos que prejudicam a emancipação social dos indivíduos e amplia o contexto de dominação sistêmica pela categoria social do direito e o processo de burocratização.

O professor Aylton Barbieri Durão (2002) explica que a teoria da sociedade de Habermas na década de 80 estava centrada no conflito político entre liberais e a socialdemocracia alemã. Os dois modelos políticos apresentam perspectivas de regulação social, pelo sistema jurídico, que diferem no objetivo de integração sistêmica. Os liberais enfatizam o direito como sistema garantidor dos direitos privados e os sociais-democratas direcionam o sistema jurídico para a correção das desigualdades sociais. Os dois modelos de direito possuem insuficiências na coordenação dos sistemas sociais, pois o modelo liberal não considera as diferenças sociais como passíveis de regulação jurídica e o modelo social, ele ao tentar corrigir as diferenças materiais, transforma os cidadãos em clientes e reféns da burocracia.

A primeira versão da teoria da ação comunicativa, exposta no livro com o mesmo título em 1981, está marcada pela discussão alemã tradicional entre liberalismo e socialdemocracia e revela o pessimismo de Habermas a respeito de uma modernidade que, nas palavras de Honneth, parece irreconciliável consigo mesma. Em uma sociedade moderna dividida em sistemas sociais com o predomínio do mercado e da política, os liberais destacam o papel do sistema mercado com respeito a regulação social, entretanto, os sociais-democratas buscam compensar este privilégio da economia com as intervenções do sistema político. O estado liberal propõe o automatismo do mercado como fator de regulação social e resulta insensível as desigualdades materiais entre os indivíduos, assim como a monopolização e a permanente crise da economia de mercado; entretanto, por outro lado, o estado de bem-estar social pretende fomentar a igualdade material através do controle de mercado, embora, ao custo da burocratização e a “clientelização” dos cidadãos oriundos da intervenção no mundo da vida mediante o sistema político. O estado liberal e o estado de bem-estar combatem entre si os seus resíduos indesejáveis em

um círculo que parece conduzir a modernidade a um caminho (*callejón*) sem saída. A partir de tal descrição da sociedade moderna o sistema jurídico também contribui à colonização do mundo da vida na medida em que as relações sociais cotidianas e familiares estão cada dia mais impregnadas pela “juridificação” (Durão, 2002, p. 77-78).

Neste primeiro momento, o embate entre os dois modelos de direito, liberal e social, permanecem sem uma possibilidade de resolução e de escolha que não tenha perdas e ganhos. O modelo liberal erige o sistema jurídico como protetor das liberdades individuais e o modelo social almejam a justiça distributiva e o equilíbrio de poder entre os atores sociais. No entanto, ambos os modelos possuem deficiências que impedem realização do projeto de emancipação social que esteja integrado ao contexto jurídico. A proposta de terceira via será apresentada pelo modelo procedimentalista de direito que tentará equacionar a força de integração social do mundo da vida, fundado nos pressupostos do agir comunicativo, e o direito como meio de imposição das normas e de ordenação dos agentes sociais.

2. Críticas ao formalismo jurídico de Max Weber

Habermas realiza a crítica ao modelo de liberal de direito que fora objeto de análise por Max Weber. De acordo com Antonio C. Maia (2008), a crítica ao conceito weberiano de direito está na diferença de compreensão do termo “legitimidade” e sua neutralidade com os pressupostos morais. Weber entende a legitimidade sob um aspecto formal e que seria garantida pelo cumprimento de regras processuais do direito moderno.

A organização clara e controlável da ordem legal, a forma abstrata e geral das leis, o fato de que os atos jurisdicionais e da administração pública se exercem conforme a lei. Com efeito, Weber adota a perspectiva do formalismo jurídico, no qual se assegura um princípio de legitimação de normas, na medida em que estas não contemplam exceções, nem se referem mais à tutela de privilégios, além de terem o seu domínio de validade estabelecido sem limitações (Maia, 2008, p. 85).

A segurança jurídica que a legislação fundada em leis abstratas, gerais e públicas pretende garantir aos destinatários do direito não pode ser concebida pela perspectiva de maximização dos direitos individuais, como empreenderam os juristas alemães. As normas jurídicas precisam ser avaliadas pelo crivo dos princípios morais de universalização dos interesses. O conflito entre a moralidade e a positividade do direito pode ser comprometido quando interpretado o sistema jurídico como possuindo a finalidade de cumprir as diretrizes políticas do governo vigente e não configurar a discussão jurídica como uma forma de proteção dos direitos individuais.

Inicialmente, as obras da década de 80 de Habermas concordam com o diagnóstico weberiano de racionalização funcional do mundo da vida no desenvolvimento da modernidade, no entanto, ele discorda que o direito seja um sistema social que não possa se influído pela normatividade dos princípios morais. “O direito retira sua força vinculante – imperativa e compromissória – não só pelo estado, mas também da aliança estabelecida com uma argumentação de natureza moral” (Maia, 2008, p. 86). Nesse sentido, será possível entender que o direito e a moral podem ter uma relação dual de complementaridade mediante a aceitação procedimental dos pressupostos morais e da estrutura impositiva do sistema jurídico.

A qualidade formal das leis buscou preencher as exigências funcionais do sistema jurídico como sendo a configuração de uma esfera autônoma em relação aos outros sistemas sociais (política e economia) e fundada nos interesses privados dos indivíduos. Nesta perspectiva, o direito teria a função de garantir o cumprimento das regras econômicas (direito comercial) e o acesso formalmente igual às oportunidades e negócios no mercado (*market*). Esse formalismo jurídico conduziu a permissão de injustiças sociais que estavam em conformidade com as regras contratuais. Em outras palavras, a generalidade semântica da lei e a defesa da igualdade formal foram insuficientes para a garantia de *status* de iguais entre os cidadãos da sociedade capitalista avançada. As normas jurídicas

precisam buscar a sua justificação nos conteúdos morais para a garantia do direito à igualdade em sentido pleno.

O empreendimento de construir com cientificidade e sistematicidade o *corpus iuris civilis* não garantia a eficácia legitimadora à legalidade. Pois a uniformidade e a autoridade do direito, fundamentada na racionalidade científica, não possuem a capacidade de motivar para o cumprimento das normas jurídicas se não estiverem correlacionadas ao fundamento prático da moral. De acordo com Habermas, Max Weber não realizou a distinção entre os valores ético-teleológicos das formas culturais de vida e tradições e os valores deontológicos das normas morais, estes podem aquiescer à obrigatoriedade universal que almejam as normas jurídicas. O princípio de universalização da moral possui a característica da imparcialidade e a consideração daqueles que serão afetados pela decisão do agente moral.

Segundo Habermas (1992, p. 549-550), Max Weber interpretou o direito racional (jusnaturalismo racional) em contraposição com o direito positivo (positivismo jurídico). As teorias jusnaturalistas justificaram a legitimidade do sistema jurídico pelo apelo ao conteúdo moral racional das leis. O positivismo jurídico assenta a legitimidade das proposições jurídicas pela estrutura interna do direito, a conformidade com as regras processuais, e pela eficácia das normas.

O conflito jurídico entre normas pode ser solucionado por meio de decisões judiciais que façam o exame discursivo da moralidade das normas jurídicas e que empregam os princípios do direito que expressam a racionalidade prática. Em outras palavras, a racionalidade técnico-científica é incapaz de resolver conflitos jurídicos que possuam colisão entre normas e lacunas jurídicas.

Os filósofos políticos da modernidade fundamentaram a legitimidade do direito e do estado na ideia hipotética de contrato social. Esta representa o procedimento de legitimação das decisões do soberano. Ela não está isenta da configuração moral do processo político e jurídico. Habermas demonstra que o modelo proce-

dimental dos jusnaturalistas modernos é possível de ser aplicado em uma sociedade complexa que tenha o sistema jurídico como coordenador da ação social. Todavia, a fundamentação moral prescinde do caráter metafísico que estava aprisionada as filosofias políticas modernas (Cf. Habermas, 1992, p. 228).

As críticas ao formalismo defendido por Weber se estruturam em quatro níveis: a indiferenciação entre os aspectos estruturais e os conteúdos do direito (i), a confusão entre a racionalidade prática (fundamento normativo) e os conteúdos axiológicos do direito (ii); equiparação equivocada entre as qualidades procedimentais de fundamentação pós-tradicional e as orientações valorativas materiais (eticidade) (iii) e a incompreensão de que o contrato originário e o princípio de universal de moral (imperativo categórico de Kant) podem ser uma forma procedimental de fundamentação das normas jurídicas (iv).

(i) A aceitação da estrutura jurídica como possuindo uma dupla competência de ação, estratégica e reflexiva, permitiu que esse primeiro experimento jurídico da Ética do discurso demonstrasse que o direito moderno pode representar a lógica racional funcionalista de imposição de normas e também que esse sistema social está aberto ao caráter normativo dos princípios morais. Por isso, a estrutura jurídica se alicerça formalmente pelas regras processuais e o processo de dedução e de fundamentação da aplicação de normas jurídicas está alicerçado no procedimento discursivo da moral.

(ii) A racionalidade prática, denominada racionalidade comunicativa, se postula como fundamento normativo para o procedimento de legislação jurídica e moral. Ela não possui referência ao conteúdo das normas jurídicas ou a forma de expressão das leis. Em outros termos, o sistema jurídico se expressa de maneira formal e racional, de acordo com o princípio da legalidade, e o processo legislativo se fundamenta pelo uso da racionalidade comunicativa para a dedução de normas jurídicas. O procedimento é orientado pelo agir comunicativo, no entanto, o direito positivo

não se torna a expressão do conteúdo moral discursivo. Por um lado, o destinatário do direito que não tenha participado do processo legislativo poderá observar a lei como a expressão da prática discursiva e não como uma forma de normatização da moral. Por outro lado, será possível observar, a partir da perspectiva do sujeito (autor) de direito, que as leis possuem referência ao conteúdo moral para aquele analisa o direito como contendo os princípios morais universais.

(iii) Habermas considerou que Weber não distinguiu adequadamente os princípios universais e procedimentais da moral e as formas de vida boa (ética) compartilhadas pela comunidade moral. Possivelmente, a sociologia weberiana esteve comprometida com a perspectiva positivista de garantir a diferenciação normativa entre direito e moral e tenha ficado envolta a demarcação estrutural do sistema jurídico. A Ética do discurso compreende que os pressupostos morais não se identificam com as normas suprapositivas que estavam alicerçadas as teorias jusnaturalistas clássica e racional. Esse elemento metafísico racional é deposto em função da compreensão pós-convencional dos procedimentos de obtenção dos pressupostos morais.

(iv) A filosofia política moderna elaborou a ideia regulativa do contrato social como uma maneira de justificação da aceitação da ordem política. Essa ideia regulativa, despida do conteúdo metafísico, poderá funcionar como orientação procedimental ao legislador político e ao legislador moral. Ela não impõe conteúdos prévios que deveriam ser conferidos pela forma jurídica. Ela somente estabelece o critério de adjudicação e de legislação que poderá servir ao âmbito jurídico e moral. Como será apresentada, na Ética do discurso, a forma do “imperativo categórico de Kant” será transposta em caracteres discursivos e será o referencial para o procedimento legislativo. Neste caso, esse modelo procedimental agiria em conformidade com o duplo aspecto de legitimação do sistema jurídico. Ele age de forma *normativa* ao fundamentar as leis jurídicas que possam ter um assentimento universal e age *cor-*

retivamente em relação às normas que estejam em conflito com os princípios do direito.

3. Modelo procedimental de teoria normativa do direito: entrelaçamento entre Direito e Moral

A análise sociológica de Weber diagnostica que a legitimidade da dominação legal é representada pela crença na racionalidade do direito e prescindir do apoio das certezas coletivas (religião, metafísica). O critério weberiano de dissociação das características formais e materiais do direito não possibilita o estabelecimento do ordenamento jurídico legítimo. O modelo de direito formal estruturou a semântica de leis gerais e abstratas como dissociado da justificativa dos princípios jurídicos com conteúdo moral. O diagnóstico sociológico de materialização do direito, descrita por Weber, tentou eliminar a base moral de sustentação desses argumentos. Contudo, a análise sociológica não conseguiu comprovar que o direito “materializado” não teria as qualidades formais que possam deduzir, por meio de analogia, os argumentos legitimados.

A *juridificação* e a desformalização do modelo liberal de direito conduziu o conflito entre a perspectiva tradicional do direito civil, fundado no ato de subsunção do caso à norma jurídica, e a perspectiva dos direitos sociais da família e do trabalho, esta exige uma interpretação principiológica da aplicação da lei. Esse conflito pode ser percebido entre a obrigação de garantir os direitos individuais e privados e a realização do interesse coletivo.

A legitimidade da legalidade não pode ser feita pela via da racionalidade autônoma inserida na forma jurídica e isenta da moral. A legitimidade é resultado da relação interna entre direito e moral. As qualidades formais do direito se expressam pela dimensão dos processos institucionalizados juridicamente e que regulam os discursos jurídicos. Os discursos jurídicos são permeáveis à argumentação moral. Os discursos jurídicos não se realizam somente pela conformidade às regras processuais e “autopoieticas”, eles

necessitam da fundamentação moral para garantirem a legitimidade das normas jurídicas.

O processo de constitucionalização do sistema jurídico, a partir das revoluções americana e francesa, conduziu à organização do direito moderno na forma de regras e princípios. Os princípios jurídicos possuem a dupla característica de serem normas morais e jurídicas. Os princípios morais do *jusnaturalismo* racional se tornaram integrantes do direito positivo nos Estados constitucionais.

Habermas (1992, p. 542) entende que a legalidade deve extrair a legitimidade pela racionalidade procedimental com teor moral. A legitimidade não resulta das qualidades formais do direito porque elas necessitam da fundamentação moral das proposições jurídicas. A racionalidade procedimental das instituições jurídicas possibilita o entrelaçamento entre a argumentação jurídica e a moral. Nesse sentido, o paradoxo da legitimidade pela legalidade é compreendido pela observação de que a legislação jurídica representa o conteúdo normativo da moralidade. Ele significa o entrelaçamento entre os processos jurídicos e a argumentação moral (sentido procedimental/pós-metafísico).

A legitimidade pode ser obtida pela legalidade na medida em que os processos de produção de normas jurídicas são admitidos como racionais e se eles estiverem em conformidade com os procedimentos da racionalidade prático-moral.

A ascensão do legislador democrático sobre as outras funções políticas demonstra que o direito materializado e reflexivo faz estremecer a clássica separação dos poderes políticos e o vínculo entre o direito e a administração da justiça (jurisdição) em relação ao controle legislativo. No entanto, essa forma de supremacia legislativa se torna insuficiente para a fundamentação da legitimidade do sistema de direitos e precisa buscar a força de legitimação na racionalidade procedimental. Em outras palavras, o conflito entre os paradigmas liberal e social do Estado de direito denota que o processo de legitimidade não se funda na formalidade da lei e nem no direcionamento teleológico do direito. É

necessária uma racionalidade procedimental que seja intrínseca ao processo legislativo e de institucionalização do direito.

Para Habermas, o modelo weberiano de fundamentação da legitimidade na dominação legal não se constitui em causa suficiente para a averiguação da legitimação jurídica. A forma semântica da lei não garante a justiça. “[...] Habermas insiste que a racionalidade do direito em Weber em suas três dimensões, racionalidade conforme as regras (*Regelrationalität*), racionalidade instrumental (fins) e racionalidade científica (jurídica) [*Zweckrationalität und (rechts-) wissenschaftliche Rationalität*], não pode explicar a força legitimadora da lei positiva [...]” (Hiebaum, 2016, p. 170-171).

Uma vez que a racionalidade autônoma e isenta da moral não constitui em uma justificação razoável para o cumprimento de normas jurídicas. A forma positivada da dominação jurídica adquire a legitimidade pelo conteúdo moral implícito nas qualidades formais do direito. Em outras palavras, os sujeitos de direito cumprem as determinações jurídicas porque elas representam a qualidade semântica do uso de argumentos morais. O formalismo do direito não pode se limitar ao modo processual de determinadas características semânticas. Ele está alicerçado nos processos que resgatam a perspectiva argumentativa.

A fonte de legitimidade não se encontra somente nos processos argumentativos e legislação política ou de administração da justiça (jurisdição). O sistema jurídico se postula como regulador das relações sociais. O direito como mediador social de conflitos se estabelece pelo procedimento de fundamentação imparcial das normas e na aplicação de regulações obrigatórias. Nesse sentido, o sistema jurídico institui a relação construtiva entre o direito vigente, os processos de legislação e a aplicação de direito.

A imparcialidade na formação da vontade legislativa e na aplicação da justiça é o núcleo da razão jurídica e da razão prática (moral). O modelo procedimentalista pode colaborar na realização imparcial da fundamentação e avaliação dos princípios jurídicos.

O modelo da ética do discurso se constitui pela prática da argu-

mentação moral como processo adequado para a formação racional da vontade. O procedimento de argumentação possibilita a idealização e a pressuposição dos possíveis afetados, estes podem ser pensados a partir do ponto de vista moral (*moral point of view*) ou jurídico. “Ele [Habermas] ainda acredita na possibilidade de reivindicação da responsabilidade do direito moralizado e ao mesmo tempo estabelecido democraticamente” (Hiebaum, 2016, p. 172).

O direito procedimentalista se fundamenta pela perspectiva moral dos princípios. A legalidade tem a capacidade produzir a legitimidade quando a ordem jurídica, os processos de positivação do direito e de decisão estão permeáveis aos discursos morais. Os procedimentos de fundamentação moral e os processos jurídicos se assemelham pelo intuito de garantir a validade à legislação das normas sociais. Os processos jurídicos e morais necessitam dos pressupostos comunicacionais para a prática de argumentação e de coerção. As normas morais não possuem a capacidade de coação externa e não é possível observar, da perspectiva do participante, se o processo de legislação moral foi decidido em conformidade com os princípios morais.

Por um lado, os processos jurídicos se aproximam da racionalidade procedimental *completa* porque faz uso de critérios institucionais independentes. Estes permitem ao não-participante observar a decisão em conformidade com a regra. Por outro lado, os procedimentos discursivos da moral não preenchem esta condição e possuem uma racionalidade procedimental *incompleta*.

A racionalidade procedimental *incompleta*, representada pelos princípios morais, necessita de regulação de seus temas pela via jurídica. Os princípios morais possuem três deficiências de coordenação da ação social. Por exemplo, a agente moral possui uma indeterminação *cognitiva* sobre a ação correta a ser praticada ou o reconhecimento da lei moral. Embora, o agente moral possa reconhecer a validade dos princípios morais, ele poderá sofrer uma *fraqueza motivacional* para a realização dos mandamentos morais.

Ele possui também uma *incerteza estrutural* para coordenação das ações que possam ser admitidas como corretas ou como colocar em prática a obrigação moral.

As normas jurídicas assumem a competência de tornar coercitiva a regulação social. Os princípios morais só podem exigir obrigatoriedade se associados ao direito. O direito positivo efetua a compensação das fraquezas da moral autônoma pela *força vinculante* do sistema jurídico. Habermas retoma a distinção apresentada por Kant, na *Introdução à Doutrina do direito*, entre a ação moral e a jurídica. Esta avalia o *aspecto exterior* do agir e não leva em consideração a motivação e os sentimentos do agente. O direito alivia os indivíduos do fardo moral para a solução dos conflitos. O cumprimento da legislação jurídica ocorre pelo reconhecimento do conteúdo moral inerente ao direito e sendo admitido como ação moral.

Habermas (1992, p. 552) recepciona a distinção entre princípios, diretrizes política e regras apresentada por Ronald Dworkin (2002, p. 35-50), em *Levando os direitos a sério*, ao compreender que o direito sob o âmbito político institui as diretrizes políticas relacionadas ao bem-estar coletivo e a moral serve de fundamentação aos discursos jurídicos. A moral contém o teor normativo dos princípios do direito porque eles são *standards* que exigem a ação em conformidade com a justiça e não o mero cumprimento as determinações da regra jurídica. Por um lado, as normas jurídicas possuem o *aspecto instrumental* quando elas servem de meios para os fins políticos e para a implementação dos objetivos políticos. Por outro lado, as normas morais são somente *fins em si mesmos* e não podem ser instrumentalizadas pela finalidade política. “O direito situa-se entre a política e a moral: Dworkin demonstra que o discurso jurídico trabalha, não somente com argumentos políticos que visam o estabelecimento de objetivos, mas também com argumentos de fundamentação moral” (Habermas, 1997, p. 218).

A relação de complementaridade entre o direito e a moral é possível de ser analisada quando compreendida que o sistema jurí-

dico age de forma externa pela imposição das determinações do conteúdo moral. Os princípios morais cumprem a função interna de legitimação das normas jurídicas e servem de fundamentação ao processo legislativo.

As instituições políticas estabelecem a distribuição dos pesos de argumentação e institucionalizam o processo de fundamentação aberto à argumentação moral. A moral não exerce a superioridade sobre direito porque ela se estabelece de forma puramente procedimental. De acordo com Hiebaum (2016, p. 172), “a racionalidade do direito e a regra da forma jurídica deve surgir pelo direito inerentemente moral”. O direito realiza a compensação do *déficit* coercitivo da moral racional.

O direito e a moral realizam o controle mútuo de suas normas. A moral é limitada pelo processo de institucionalização do direito: a) metodicamente pela ligação ao direito vigente; b) objetivamente pelos temas/encargos de provas; c) socialmente pelos pressupostos de participação, imunidades e distribuição de papéis; d) temporalmente em relação aos prazos de decisão. O caráter ilimitado da moral se encontra no processo de fundamentação das normas jurídicas, este não é determinado pelo direito vigente. Essa concepção leva em consideração os diferentes contextos do ordenamento jurídico e de seus atores, tais como os discursos dos magistrados, advogados e as diferentes áreas temáticas que abrangem as questões morais e técnicas.

O modelo da teoria da justiça e da moral se constitui pelo procedimento imparcial de estabelecimento e proporcionalidade dos princípios do direito (Cf. Habermas, 1992, p. 562). A moralidade possui os pressupostos que podem ser discursivamente aceitos e prescindidos da concepção metafísica tradicional. Assim, como realizou Hiebaum (2016, p.173), pode-se questionar o momento de aplicação do conteúdo moral discursivo. Esta etapa não está totalmente esclarecida nas *Tanner Lectures*. Habermas recomendaria o recurso à ética discursiva e o uso do princípio do discurso e o princípio da universalização (princípio da moral) à esfera

jurídica. Neste momento, não está explicitada a neutralidade da aplicação do Princípio do discurso ao procedimento de autolegislação moral, como Princípio da moral (Cf. Dutra, 2012). O Princípio do discurso aplicado às relações jurídicas é denominado Princípio da democracia. Este em relação com a forma jurídica irá institucionalizar o direito (Cf. Habermas, 1992, p. 135-165).

O modelo da Ética do discurso, na década de 80, estabelece o Princípio de Universalização (U) como critério para a resolução de conflitos entre o autointeresse e o interesse geral no procedimento de legislação moral. Ele determina a consideração das pessoas que serão afetadas pelas normas. O Princípio do Discurso (D) funciona como mecanismo de validação do procedimento moral, pois a prática discursiva de argumentação se apresenta como a forma de obtenção da validade e a aceitação das normas que possuem a força do melhor argumento.

De acordo com o Princípio D, as conjunções das duas propriedades fazem a minha prática deliberativa, ou de qualquer outra pessoa, um elemento necessário para o produto intersubjetivo que constitui a validade da norma N. A primeira propriedade é que se N, na práxis, usufrui do estatuto de uma norma válida ou inválida é uma distinção que faz a diferença para os meus interesses de tal forma que essa diferença é suficientemente importante para se preocupar com isso. A segunda propriedade é que eu participe da prática discursiva, ou seja, a prática argumentativa não-coercitiva de examinar, testar e construir os motivos que justificam a favor ou contra as declarações que julgam alguma norma de ação como válida. A julgar N como válido é, naturalmente, para realizar uma prescrição (Kettner, 2002, p. 203-204).

O Princípio do Discurso atua como princípio moral para a obtenção de norma válida e o Princípio de Universalização direciona a prática discursiva segundo os critérios que façam prevalecer o interesse geral e possa ter o assentimento dos afetados na prática legislativa.

A teoria procedimentalista do direito se constitui como uma reconstrução crítica das práticas de decisão e de avaliação dos pro-

cessos jurídicos segundo a abertura à argumentação moral. O direito possui momentos procedimentais que diferem das rígidas regras processuais da técnica jurídica. Por exemplo, a prática argumentativa da decisão judicial se estabelece pela fundamentação de juízos e o conflito com as exigências funcionais.

A força legitimadora da racionalidade dos processos jurídicos está no processo de legislação democrática e, posteriormente, ela se manifesta nas normas procedimentais de decisão judicial. O processo legislativo detém o núcleo racional prático (moral) da forma jurídica. A função legislativa possui problemas internos que vão desde o conflito de interesses entre os parlamentares e a exclusão da reconstrução crítica das controvérsias parlamentares segundo o modelo da negociação equitativa de compromissos ou da formação discursiva da vontade. A orientação política em conformidade com os princípios do agir comunicativo poderá coordenar a resolução dos conflitos da práxis legislativa para que não esteja circunscrita as negociações e barganhas políticas.

Por isso, a necessidade de argumentação moral e de condições comunicativas que possibilitem a formação discursiva da vontade e da opinião política. A formação da vontade intraparlamentar é um segmento estreito da vida pública. “A qualidade racional da legislação política não depende apenas do modo como maiorias eleitas e minorias protegidas trabalham no interior dos parlamentos” (Habermas, 1997, p. 220). Ela necessita de participação na vida pública e de influência na formação da vontade dos parlamentares. O caráter discursivo da formação da vontade na esfera pública poderá se constituir de forma institucionalizada pela influência das decisões parlamentares, ela somente será o fundamento para as decisões dos atores políticos.

O ideal de agir comunicativo de Habermas expressa a aposta de contrabalancear a força sistêmica do direito com a capacidade linguística de entendimento das normas sociais. “Atrás da formalização sutil das regras de deliberação e de mudanças de argumentos estão escondidas as experiências vivas de interação entre sujeitos

livres” (Foessel, 2015, p. 6-7). Por isso, a aposta na racionalidade comunicativa se estabelece como orientação normativa para o equilíbrio das relações sociais entre os indivíduos que almejam o entendimento sobre normas sociais e o resgate da capacidade crítica dos sujeitos livres que ampliaram a potencialidade do pensar e agir para além da razão funcionalista.

A filosofia de Habermas assume o projeto aliviar o estrangulamento que a razão instrumental (ou “funcionalista”) define onde quer que triunfe. Por sua leitura das promessas não cumpridas da modernidade, o filósofo mostrou todas as faixas de sociedades contemporâneas para além da “jaula de ferro” evocada por Max Weber sobre o capitalismo burocrático moderno (Foessel, 2015, p. 9).

Por um lado, os sistemas sociais realizam o processo de instrumentalização do mundo da vida, e, por outro lado, essa experiência de racionalização sistêmica conduz ao reconhecimento da necessidade de reavivamento do conteúdo democrático discursivo nas estruturas rígidas do Estado de direito. A teoria crítica da sociedade tem essa obrigação de apresentar caminhos para a saída da dominação sistêmica e o uso completo da racionalidade prática dos sujeitos da modernidade.

Considerações finais

Max Weber possuía uma orientação formalista do direito. A análise sociológica de Weber se desenvolveu pelo processo descritivo da passagem da dominação tradicional, que possuía a legitimidade na santidade das tradições e costumes e era exercida a autoridade pelos representantes da tradição (patriarca, monarca), à dominação burocrático-legal, esta adquire legitimidade pelo cumprimento de regras racionais e formais estabelecidas em estatuto e exercidas pelo agente impessoal (burocrata). A dominação legal ocorre pela racionalização e autonomização do direito. No processo de modernização social, a racionalidade jurídica garantiria a independência sistêmica em relação ao conteúdo moral.

A sociologia de Weber serviu para a reconstrução *interna* do direito. O direito foi descrito como racional (formal) e verificado que ele não pode ser neutro em relação à moral. O direito se relaciona internamente com a política e com a moral. A racionalidade jurídica não é uma questão excludente da normatividade moral. As mudanças políticas no direito pelo Estado social não destroem as qualidades formais. As qualidades formais, em sentido amplo, a relação entre o direito positivo e a justiça, permanecem abertas ao procedimento discursivo de fundamentação das normas jurídicas. A categoria social do direito tem que possuir uma racionalidade procedimental para estabelecer uma relação equitativa e formal. A tensão entre as exigências normativas e funcionais na sociedade complexa podem ser dirimidas pelo o uso da justificação moral (princípios) ao ordenamento jurídico e a aplicação das determinações morais pelo funcionamento do direito.

Na modernidade, o processo de racionalização social engendrou a divisão social entre mundo da vida e sistemas sociais. O mundo da vida representa as formas simbólicas de interação social que são mediadas pelo agir comunicativo. Os sistemas sociais possuem uma lógica de ação que se caracteriza pela racionalidade estratégica. A diferenciação entre o direito e a moral é decorrente dessa cisão da realidade social. O sistema jurídico passou por um processo de especificação de suas regras e de distinção em relação ao conteúdo moral. A moral racional manteve a sua capacidade de gerar normas que possam ser admitidas como válidas, no entanto, ela perdeu a competência de orientar a ação social. A sociologia de Max Weber corrobora para a compreensão dessa cisão entre direito e moral e afirma a relevância da manutenção da estrutura formal do direito e isenta da influência moral.

No âmbito político, pode-se observar o conflito entre dois paradigmas do direito, liberal e social, que pretendem corrigir as discrepâncias da dissociação das esferas normativas. Os liberais defendem a forma dos direitos privados como garantia da liberdade individual e a perspectiva social corrobora pela intervenção estatal

como mecanismo de correção das desigualdades sociais.

O diagnóstico weberiano originou o debate sobre o processo de *juridificação* (*Verrechtlichung*) das relações sociais. Essa ampliação do campo de atuação do direito demonstra que a sociedade complexa estaria sendo regida pela lógica instrumental e perdendo enlace comunicativo entre sujeitos livres.

A Ética do discurso se apresenta como uma forma de resolução dos conflitos ocasionados pela “materialização do direito” e a juridificação. Ela pretende salvaguardar a competência comunicativa dos sujeitos modernos. O modelo procedimentalista do direito se apresentou como uma terceira via ao modelo jusnaturalista de subordinação do direito à moral e ao modelo positivista que afirma que o direito e a moral se constituem em esferas normativas distintas. O direito moderno em associação com o procedimento da moral pós-convencional poderá ter contato com força normativa do agir comunicativo e mobilizar os cidadãos para a integração social.

O sistema jurídico tem a capacidade de preencher as lacunas e insuficiências das ordens sociais. No âmbito da moral, o direito poderá corrigir os *déficits* que impedem a imposição dos mandamentos morais e se constituir externamente como o reflexo dos pressupostos morais.

Essa dupla perspectiva de acepção do direito moderno é o centro da obra *Faktizität und Geltung* porque Habermas realiza a equalização da compreensão deste sistema social como possuindo uma lógica estratégica no ato de imposição de suas ordens e se legitima pelos pressupostos comunicativos. Nas *Tanner Lectures*, o princípio moral exerce a fundamentação normativa do direito. Em *Faktizität und Geltung* é pressuposto direito como inicialmente neutro em relação à moral e os seus pressupostos sendo deduzidos a partir do Princípio do discurso.

As *Tanner Lectures* de Habermas apresentam o experimento de resgatar a relevância da moral ao processo de fundamentação jurídica. Esse objetivo não é realizado pela via jusnaturalista de

proposição de normais morais que teriam influxo no conteúdo do direito. O modelo discursivo se fundamenta pela apresentação do procedimento adequado para a validação das normas jurídicas e a manutenção do sistema dos direitos com o mundo da vida. Aqui, a relação não seria pelo viés da racionalidade em conformidade a fins (razão estratégica), ela se erige pela arena discursiva e pelo viés da busca do entendimento pelo forçoso do melhor do melhor argumento.

Em suma, o caminho trilhado pelas *Tanner Lectures* permitiu que diversas intuições da década de 80 fossem aprofundadas na década de 90 em *Faktizität und Geltung*, tais como:

- a) A retomada da compreensão do sistema jurídico como mediador social (Cf. Habermas, 1992, p. 45-60);
- b) A reconstrução do diagnóstico sociológico de Max Weber sobre o direito para a realização da crítica ao modelo cético e limitação de racionalidade jurídica (Cf. Habermas, 1992, p. 90-108);
- c) O reconhecimento de que o direito possui a capacidade de aliviar o fardo moral e as exigências para o cumprimento dos mandamentos morais (Cf. Habermas, 1992, p. 135-150);
- d) A admissão de que o direito e a moral possuem uma relação *interna* de fundamentação normativa, embora seja postulado que o Princípio do discurso é neutro em relação ao direito e a moral (Cf. Habermas, 1992, p. 151-165);
- e) A adoção do modelo procedimental discursivo para a legitimação do direito (Cf. Habermas, 1992, p. 135-160/516-540);
- f) A introdução do conceito kantiano de *legalidade* para orientar o entendimento da dupla capacidade de ação, estratégica e co-

municativa, do sistema de direitos (Cf. Habermas, 1992, p. 144-145).

g) O diagnóstico de dois paradigmas de direito, liberal e socialdemocrata, que estão em permanente conflito ao suprimir cada um ao seu modo a liberdade e a igualdade dos cidadãos (Cf. Habermas, 1992, p. 468-492);

h) A descrição do fenômeno da *juridificação* e a necessidade de sua contenção pela perspectiva procedimental do direito (Cf. Habermas, 1992, p. 516).

Referências

BAXTER, Hugh. Habermas' sociological theory of law and democracy: a reply to Wirts, Flynn and Zurn. *Philosophy and Social Criticism*. v. 40, n. 2, 2014, p. 225-234.

BENHABIB, Seyla. Between facts and norms: contributions to a Discourse Theory of Law and democracy. By Juergen Habermas (Review). *The American Political Science Review*. v. 91, n. 3, Sep. 1997, p. 725-726.

DEFLEM, Mathieu. (Ed.). *Habermas, modernity, and law*. Londres: Sage, 1996.

DURÃO, Aylton Barbieri. *Derecho y democracia: la crítica de Habermas a la filosofía política y jurídica de Kant*. 2002. 454p. (Tesis doctoral). Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Filosofía. Universidad de Valladolid, 2002.

DUTRA, Delamar José Volpato. Consequências da neutralização moral do procedimeto jurídico em Direito e Democracia. *Ethic@*. Florianópolis, v. 8, n. 3, maio 2009, p. 127-141.

DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: M. Fontes, 2002.

FCESSEL, Michaël. Une ambition philosophique par gros temps. *Esprit*. Août-Sep. 2015, p. 6-11.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1984.

HABERMAS, Jürgen. Law and morality. In: MCMURRIN, S. M. (Ed.). *The Tanner lectures on human values*. Volume 8. Salt Lake: University of Utah, 1986. p. 219-279.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria y praxis: estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos, 1987.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

HABERMAS, Jürgen. *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. 2 v.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre a facticidade e a validade no Estado democrático de direito*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. 2 v.

HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta, 1998.

HIEBAUM, Christian. Anhang I: Recht und Moral (Tanner Lectures 1986). In: KOLLER, Peter; HIEBAUM, Christian. (Ed.). *Jürgen Habermas: Faktizität und Geltung*. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2016. p. 169-184.

KETTNER, Matthias. The Disappearance of Discourse Ethic's in Habermas's Between Facts and Norms. In: SCHOMBERG, Rene von; BAYNES, Kenneth. (Ed.). *Discourse and democracy: essays on Habermas's Between Facts and Norms*. Albany: State University of New York, 2002. p. 201-218.

LARMORE, Charles. Die Wurzeln radikaler Demokratie. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. n. 41, 1993, p. 321–327.

MAIA, Antonio Cavalcante. *Jürgen Habermas: filósofo do direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 2008.

NOBRE, Marcos. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

PAULO NETO, Alberto. *A análise de Jürgen Habermas sobre a tensão entre Direitos humanos e Soberania popular na Teoria do direito de Immanuel Kant*. 2009. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2009.

PAULO NETO, Alberto. *Entre o consenso e a contestação no Estado democrático de direito: Uma interlocução entre a Teoria democrática de J. Habermas e P. Pettit*. 2015. 198f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

PINZANI, Alessandro. *Diskurs und Menchenrechte: Habermas' Theorie der Rechte im Vergleich*. Hamburg: Dr. Kovac, 1997.

SITTON, John. *Habermas and contemporary society*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

VELASCO, Juan Carlos. Acerca del “giro jurídico” de la Teoría Crítica. *Isegoría*. Madrid, n. 10, 1994, p. 174-189.

VELASCO, Juan Carlos. *La teoría discursiva del derecho: sistema jurídico y democracia en Habermas*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.

VELASCO, Juan Carlos. *Para leer a Habermas*. Madrid: Alianza, 2004.

WEBER, Max. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. Mexico: FCE, 2002.

WHITE, Stephen. Reason, modernity, and democracy. In: WHITE, Stephen. (Ed.). *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 3-18.

Artigo recebido em 27/09/2016, aprovado em 14/10/2016

**NOVOS ECOS DE UM DÉFICIT SOCIOLÓGICO
NA TEORIA CRÍTICA**

**[NEW ECHOES OF A SOCIOLOGICAL DEFICIT
IN CRITICAL THEORY]**

Bárbara Buri

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2016v23n42ID10206>

Natal, v. 23, n. 42
Set.-Dez. 2016, p. 247-274

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Partindo da obra *Alienação*, da filósofa Rahel Jaeggi, este artigo aponta para um problema que parece embasar a maior parte das críticas internas aos projetos filosóficos da teoria crítica: um *déficit* sociológico. No diagnóstico da alienação, a filósofa parece justamente negligenciar o aspecto *social* do que ela mesma considera como uma crítica *social* de um conceito cujo potencial seria o de apontar fissuras causadas por uma normatividade aparentemente livre de contradições. Assim, o artigo, na primeira parte, se voltará para uma retomada do conceito seguindo a interpretação de Rahel Jaeggi e identificando como o projeto de uma filosofia social falha em suas próprias pretensões. Na segunda parte, este trabalho buscará defender, através de dois casos de alienação específicos trazidos pela filósofa, que não há uma explicação etiológica para os sofrimentos analisados. Em suma, o artigo sintetiza uma inquietação que a obra *Alienação* não responde: por que as pessoas estão alienadas de si mesmas?

Palavras-chave: Alienação; Rahel Jaeggi; Teoria crítica.

Abstract: Based on the work *Alienation*, by the philosopher Rahel Jaeggi, this article deals with a problem that seems to base the most of the internal critiques towards the philosophical projects of critical theory: the sociological deficit. In the diagnosis of alienation, the philosopher seems precisely to neglect the *social* aspect of what she herself considers as a *social* critique of a concept whose potential would be of pointing out the fissures caused by a normativity apparently free of contradictions. Therefore, the article, in the first section, will be dedicated to a recovery of the concept following Rahel Jaeggi's interpretations and identifying how the project of a social philosophy fails in its own intentions. In the second section, the article aims at defending, through two specific cases of alienation brought by the philosopher, that there is no etiological explanation for the sufferings analyzed. This work, briefly, synthesizes a concern that the work *Alienation* does not solve: why are people alienated from themselves?

Keywords: Alienation; Rahel Jaeggi; Critical Theory.

“– *Pensa que não entendo? O inútil sonho de ser. Não parecer, mas ser. Estar alerta em todos os momentos. A luta: o que você é com os outros e o que você realmente é. [...] Cada tom de voz, uma mentira. Cada gesto, falso. Cada sorriso, uma careta. Cometer suicídio? Nem pensar. Você não faz coisas deste gênero.*”
(Trecho do filme *Persona* (1966), de Ingmar Bergman)

A filósofa Rahel Jaeggi, considerada hoje uma das expoentes da teoria crítica contemporânea, realiza, na obra *Alienação*¹, a atualização de um conceito que tem origem na obra de Hegel, passa por Karl Marx e pela herança existencialista de Kierkegaard e Martin Heidegger, chegando à Escola de Frankfurt, principalmente aos trabalhos de Theodor Adorno e Max Horkheimer. Jaeggi – de modo semelhante ao filósofo Axel Honneth (2008), na sua justificativa da importância de se retomar a reificação como conceito-chave para compreender formas contemporâneas de relacionamento do sujeito com ele mesmo, com outros e com o mundo dos objetos – defende a necessidade de se reabilitar o conceito de alienação no contexto contemporâneo, a fim de que formas sutis de descontentamento social possam ser compreendidas mais claramente.

Como escreve na introdução de *Alienação*: “diante de recentes desenvolvimentos econômicos e sociais, vê-se sinais de um descontentamento crescente que, se não em nome, mas em substância, tem a ver com o fenômeno da alienação” (Honneth *apud* Jaeggi, 2014, p. 26). Ou um pouco depois: “diante de uma tensão constantemente renovada entre aspiração e realidade, entre promessa social de autodeterminação e autorrealização e as falhas para realizar esta promessa, o assunto da alienação [...] permanece relevante e importante” (Jaeggi, 2014, p. 27). Para a autora, a alienação é um conceito produtivo e rico, capaz de abrir domínios de fenô-

¹ Lançada em 2005, com o título original *Entfremdung: zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. A obra traduzida para o inglês foi publicada apenas em 2014.

menos que poderiam ser simplesmente ignorados devido ao empobrecimento de possibilidades interpretativas e teóricas. No entanto, apesar de defender a necessidade de se reabilitar a alienação em todo o seu potencial crítico, Jaeggi afirma a importância de não utilizá-lo a partir das bases teóricas que lhe deu origem e o desenvolveu.

Intencionalmente, Jaeggi abandona a leitura marxista do conceito. Para ela, há uma série de problemas na interpretação de Marx do conceito, sendo os principais deles uma fundação filosófica fora de moda na época da pós-modernidade, as implicações políticas que se mostram questionáveis no período do liberalismo político e um tipo de crítica ao capitalismo que parece completamente inadequada em um contexto de vitória decisiva do capitalismo. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, publicados em 1844, Marx associa a alienação a um processo econômico que tira do homem o fruto de sua produção e faz com que ele se torne estranho a si mesmo e ao ambiente onde vive. A alienação pode ser compreendida, nas reflexões de Marx, como uma alteração das relações que o sujeito deveria ter consigo mesmo e com o mundo natural e social. Jaeggi abandona o projeto marxista de uma filosofia social por considerá-lo inadequado para lidar com formas de comportamentos e sofrimentos contemporâneos e cria o próprio projeto filosófico de uma crítica da alienação.

É interessante notar que, ao mesmo tempo em que Jaeggi associa a alienação com formas de descontentamento social, ela também aponta o caráter sutil de tal sofrimento, indicando a ideia de que, se não desenvolvêssemos análises sociais apuradas, sequer poderíamos perceber que “há algo de podre” por trás de uma vida social aparentemente adequada, como escreve Shakespeare, em *Hamlet*, sobre o distorcido estado de coisas no Reino da Dinamarca, permeado de traições e homicídios. Uma visão semelhante àquela defendida por Axel Honneth (2015) de que patologias sociais nem sempre se manifestam como disfunções psíquicas de dimensões sociais capazes, por exemplo, de levar analistas social-

mente interessados a investigar uma ordem social problemática, como vimos no exemplo de Freud, mas também podem se desenvolver sob a forma de sofrimentos sutis ou sinais vagos de uma inquietação social, que revelam a existência de problemas e distorções nas esferas do convívio social, no estado das instituições ou nas relações do indivíduo consigo mesmo. Como previu Durkheim (2007), existem sofrimentos sociais que não se manifestam diretamente na saúde do indivíduo, mas que se constituem de modo sutil. O papel da filosofia, como indica Jaeggi, seria justamente, a partir de leituras e observações sensíveis sobre um estado de coisas nem sempre livre de conflitos, revelar o que não se manifesta, de modo evidente, nos consultórios médicos, por exemplo.

A crítica da alienação da filósofa decorre justamente da intenção de resgatar um modo de fazer crítica social preocupada com as assimetrias e reproduções de assimetrias de poder na interação social – uma espécie de fazer filosófico negligenciado por Habermas em sua teoria da modernidade e por Honneth, em seus trabalhos mais recentes, cujo método de reconstrução normativa parece comprar a ideia de um “progresso social” das instituições e atribuir os conflitos, assimetrias e problemas sociais a um “desenvolvimento errado” (*Fehlenentwicklung*) desta normatividade, e não a uma espécie de problema estrutural do projeto moderno. Não é por acaso que não só Jaeggi como também Celikates e Martin Saar, dois filósofos da terceira geração da teoria crítica, passam a repensar o papel da crítica social após o estado a que chegaram os projetos filosóficos de Habermas e Honneth: trabalhos que literalmente “compram” a ideia de que a modernidade percorre um contínuo caminho de aperfeiçoamento e que os males desta podem ser corrigidos dentro dela, sem um questionamento profundo sobre as próprias bases sob as quais se construiu o projeto de vida moderno. Assim, Jaeggi resgata o papel da crítica imanente, Saar apresenta o seu projeto de crítica como genealogia e Celikates retoma a ideia de crítica como práxis social. Como defende Bressiani (2016), ao se referir aos trabalhos de Jaeggi, Saar e Celikates:

Enquanto Habermas e Honneth parecem ter centrado seus esforços na reconstrução da estrutura normativa da interação social, eles deslocam seus esforços para a elaboração de uma crítica situada em cujo centro está a preocupação com as patologias que perpassam a interação social. Tanto Celikates, como Jaeggi e Saar defendem que o foco da teoria crítica deve estar na crítica das normas, valores e instituições sociais que possuem um caráter ideológico. Mais do que isso, eles concordam com a exigência de que a crítica parta de casos concretos, isto é, de uma análise da instituição, da norma ou do valor que visa criticar.

Assim, embora estejam claras as justificativas para se reabilitar a alienação a fim de incluí-la em uma crítica social renovada, é interessante observar que os dois trabalhos contemporâneos que estiveram larga e principalmente preocupados com reflexões sobre os fenômenos da alienação e da reificação – *Alienação*, de Rahel Jaeggi, e *Reificação*, de Axel Honneth – tratam ambos os tipos de comportamentos como “processos defeituosos”, vividos por indivíduos em particular, sem ligar explicitamente tais “processos defeituosos” com causas sociais ou econômicas. Em outras palavras, embora Jaeggi e Honneth, em alguns momentos e a partir de diferentes maneiras, enfatizem que a alienação e a reificação, respectivamente, possuem um pano de fundo social, eles apenas mencionam a relação entre sofrimento e sociedade de maneira sutil e introdutória. Paradoxalmente, o que se mostra é que ambos os trabalhos, cujas pretensões são as de resgatar dois conceitos-chave com o objetivo de realizar uma *crítica social* renovada, carecem, justamente, do aspecto *social* da *crítica*. Na justificativa de Jaeggi para retomar a alienação, como vimos acima, é possível imaginar que a filósofa irá discutir como a alienação parece estar ligada a desenvolvimentos econômicos ou sociais problemáticos ou distorcidos, por exemplo, mas o que acontece, na obra, é que ela trata a alienação como um fenômeno ético interpretado segundo uma teoria da subjetividade. Não é por acaso que Frederick Neuhouser retirou da tradução para o inglês o subtítulo original do livro – *Um problema contemporâneo da filosofia social* – com a justificativa de

que o subtítulo levaria os leitores a esperarem um trabalho que iria investigar as causas sociais da alienação², o que Jaeggi não realiza.

Logo no início do livro, Jaeggi sugere uma conexão entre o seu projeto e uma teoria social crítica: uma vez que o fenômeno da alienação tenha sido adequadamente clarificado, um caminho se abre para criticar instituições na medida em que elas falham em fornecer as condições sociais que os indivíduos precisam para levarem uma vida livre da alienação. Este pensamento permanece, na maioria das vezes, pouco desenvolvido aqui. Seria insensato, no entanto, criticar Jaeggi por ela não ter dito mais sobre este projeto teórico-social; sua falha para fazer isto vem, sem dúvidas, da noção de que completar esta tarefa requereria (pelo menos) um tratamento em um livro separado do tamanho deste (Neuhouser *apud* Jaeggi, 2014, p. 22).

A questão sobre se Rahel Jaeggi deveria, além de desenvolver uma teoria da subjetividade, identificar as causas sociais da alienação em uma só obra realmente parece tola. Sem dúvidas, realizar ambos os empreendimentos teóricos exigiria outra obra além de *Alienação* – e, de fato, Jaeggi parece solucionar o *déficit* social de *Alienação* posteriormente, em *Crítica das formas de vida*, em uma espécie de crítica às instituições sociais que não mais situa a alienação como conceito central³. Apesar da inviabilidade de trilhar dois caminhos teóricos densos e essencialmente diferentes em uma só obra, é preciso deixar claro que, quando analisa os modos de alienação, Rahel Jaeggi não identifica o pano de fundo social para estes fenômenos. Assim como em *Reificação*, de Axel Honneth, *Alienação* parece realizar uma descrição do sofrimento, sem identificar as causas sociais dele: as pessoas sofrem, e sofrem de maneiras específicas, narradas com detalhes por Jaeggi. Mas por que

² Para uma interpretação mais sociológica da alienação, confira Rosa (2010).

³ Ao contrário do que defende Bressiani (2016), não é em *Alienação* que Rahel Jaeggi realiza uma crítica das instituições sociais, mas só em *Crítica das formas de vida*. No entanto, é fato que Jaeggi tem a pretensão de criticar instituições, como a economia capitalista e as estruturas sexistas e racistas de valor, em *Alienation*, como é possível ver na sua introdução da obra.

exatamente elas sofrem? Existiria uma causa social para o fenômeno ou o “processo defeituoso” da alienação é uma responsabilidade única e exclusiva do sujeito que sofre? É interessante notar que só no artigo *O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo? Três vias de crítica do capitalismo*, Rahel Jaeggi (2015) afirma mais explicitamente a ideia de que a alienação é uma das consequências do capitalismo, cuja forma de vida fracassada falhou em atender as promessas modernas de liberdade e autodeterminação⁴. No artigo *Repensando a ideologia*, Jaeggi (2008) retoma a crítica da ideologia para criticar as instituições sociais e denunciar uma falsa consciência necessária à manutenção do *status quo*, mas ela não chega a associar a crítica da ideologia à sua teoria da alienação, embora seja possível fazer pontes teóricas bastante produtivas entre ambos os trabalhos, como apontar que alguns sintomas de alienação poderiam vir de relações de dominação causadas por normas e instituições ideológicas.

Neste artigo, enfatizarei o conceito central a partir do qual Rahel Jaeggi passa a entender possíveis manifestações de alienação: a apropriação. Em seguida, apresento resumidamente dois casos de alienação trazidos pela autora na obra, a fim de que fique claro o modo como Jaeggi descreve determinados modos de alienação: *a meu ver, uma análise rica em potencial descritivo, mas portadora de um déficit sociológico*. Considero a ausência de uma teoria social, no diagnóstico realizado por Rahel Jaeggi, um problema teórico para uma filosofia social que pretende abordar o sofrimento principalmente com o intuito de *superá-lo*, e não apenas de *narrá-lo* como sintoma de uma época. É importante ressaltar que Jaeggi não se refere à alienação como uma “patologia social”, mas como uma “deficiência” em processos de apropriação que pode ocorrer de modo até corriqueiro. Apesar disso, trata a alienação como sofrimentos sutis que nem sempre se manifestam

⁴ Mais sobre a ideia de que o capitalismo teria desenvolvido formas de vida fracassadas, cf. Honneth (2006).

na forma de problemas na saúde psíquica do indivíduo, nos termos durkheimianos de uma patologia social. Ainda assim, mesmo que não se considere a alienação como uma patologia social na teoria da alienação desenvolvida por Rahel Jaeggi, a tese que defendo de que há um *déficit* etiológico nesta retomada do conceito de alienação não perde o seu potencial crítico. Partindo do ponto de vista de que o tratamento filosófico de sofrimentos sociais – sejam eles chamados de “deficiências” ou “patologias sociais” – tem o intuito de não apenas descrevê-los, mas também de superá-los, acredito que é fundamental identificar as causas que os produzem.

Apropriação

A alienação é compreendida por Rahel Jaeggi como uma deficiência em processos de apropriação cuja causa está situada em relacionamentos sociais que falharam em satisfazer as condições necessárias para a apropriação. Apesar de existir uma menção relativamente clara à raiz social da alienação na introdução (são relacionamentos sociais que falham em satisfazer condições necessárias para a apropriação, como escreve Jaeggi), a causa social para o fenômeno não é investigada posteriormente no decorrer na obra. Segundo a interpretação de Jaeggi, a alienação não se trata de uma ausência ou da inexistência de uma relação, mas de uma relação deficiente e de uma conexão imprópria entre ser e mundo – por isso a alienação é “uma relação de uma relação deficiente”⁵. Assim, trata-se de uma relação que denuncia a ausência de uma relação apropriada e que se manifesta em sintomas como falta de significado, estranhamento, perda de poder em relação ao eu e ao mundo e subjugação aos produtos da própria atividade. Ainda que

⁵ “A relation of relationlessness”, na tradução de Frederick Neuhouser para o inglês. A minha tradução poderia ter sido, ao pé da letra, “uma relação de uma falta de relação”, mas acredito que a tradução literal não dá conta do aspecto deficiente da relação existente. Para ficar ainda mais claro, uma outra tradução possível, porém mais longa, seria “uma relação de uma falta de relação apropriada”.

exista uma relação de fato entre sujeito e mundo ou do sujeito consigo mesmo, ela se mostra essencialmente inadequada.

É importante destacar que, ao contrário de teorias essencialistas ou metafísicas, a crítica da alienação de Rahel Jaeggi não busca estruturar os modos “corretos” de uma forma de vida não-alienada, como se existisse uma essência ou uma ontologia do ser humano completo e feliz. Para Jaeggi (2014, p. 83), o potencial do conceito residiria muito mais na possibilidade de criticar o conteúdo das formas de vida do que na de apelar para uma teoria ética robusta e substancial. De maneira negativista, a crítica da alienação deveria residir no que já se mostra como problemático nas formas de vida atuais. Como crítica imanente, a crítica da alienação deveria apontar contradições internas de uma forma de vida com o objetivo de ir além da forma de vida em questão. Evidenciaria as discrepâncias entre os ideais modernos de liberdade e a sua verdadeira possibilidade de realização, por exemplo. Para Jaeggi, uma crítica da alienação também seria um caminho para criticar e avaliar a auto-interpretação da cultura moderna que fez da liberdade e da auto-determinação valores centrais. No entanto, este empreendimento teórico de crítica imanente dos conteúdos das formas de vida desenvolvidos na modernidade não se realiza na obra *Alienação*. O que há de crítica imanente na teoria da alienação de Rahel Jaeggi é evidenciar uma espécie de insatisfação interna generalizada de modo descritivo. Se a teoria da alienação da filósofa realmente tivesse trilhado um caminho de crítica imanente dos conteúdos das formas de vida criados a partir da modernidade, não haveria um *déficit* sociológico em sua teoria, como defendo.

De todo modo, a intenção de realizar um diagnóstico de época a partir do método da crítica imanente se realiza posteriormente em *Crítica das formas de vida*. O posicionamento negativo da tradição da crítica imanente também é evidente nas obras filosóficas de Theodor Adorno. Em *Minima Moralia*, por exemplo, não se afirma qual seria a forma de vida “mais certa” ou “mais adequada”, qual seria o modo ideal de existência humana, como a humanidade

deveria ser ou agir, mas sim o que não deveria acontecer com as formas de vida que já se mostram como problemáticas. O caráter negativo do método utilizado por Adorno se faz evidente logo no aforismo do escritor Ferdinand Kurnberger, que introduz a primeira parte de *Minima Moralia*. “A vida não vive”, escreve Kurnberger. Em vez de trazer pressupostos de como a vida deveria ser, Adorno apenas mostra o que a vida não é⁶. Em suma, Adorno apresenta a sua teoria como uma forma de crítica imanente a partir da qual ele tenta mostrar como uma teoria ou uma sociedade falha em viver segundo as próprias normas. O caráter pessimista das reflexões adornianas sobre a sociedade tem a sua base no que ele acredita como o único modo de se fazer filosofia: para Adorno, “nós não podemos saber ou sequer imaginar o que seria o bom, reconciliação, utopia ou uma sociedade livre. [...] Na sua visão, nós só podemos conhecer o mau [*bad*] (ou parte dele), mas não o bom, e este conhecimento do mau é suficiente para sustentar sua teoria crítica” (Freyenhagen, 2011, p. 5). A sua crítica imanente se constituía, assim, a partir de uma ética negativista que nos aponta o que temos que evitar e como *não* deveríamos viver.

A maior atração desse método para os sucessos de Hegel de Marx à teoria crítica contemporânea foi que nós parecemos capazes de escapar do

⁶ Os caminhos de uma crítica que se realiza a partir do que já se mostra resulta em trechos como o que segue, na obra adorniana: “A sociedade inteira torna-se assim hierárquica, as relações turvas infiltram-se onde quer que exista ainda a aparência de liberdade. A irracionalidade do sistema dificilmente se expressa melhor no destino econômico do indivíduo do que na sua psicologia parasitária” (Adorno, 2001, p. 12). Os teóricos da primeira geração da Escola de Frankfurt, que recorreram ao método da crítica imanente de modo mais ou menos homogêneo, foram criticados por Georg Lukács por um pessimismo que não resultaria em esquemas práticos de engajamento. Eles viveriam em um “Grande Hotel Abismo”, como critica Lukács de modo irônico. Como quem mora em um Grande Hotel belo e melancólico, os frankfurtianos pareciam, para Lukács, os últimos guardiões dos resquícios da civilização letrada. Por outro lado, o hotel deles daria diretamente para um abismo que não propunha soluções para os dilemas da humanidade à época.

problema do “dever vazio” e do moralismo sem resultado, uma vez que o que é demandado já está na realidade e não a uma distância utópica dela (Jaeggi, 2005, p. 77).

Assim, o único pressuposto teórico da autora é o de que viver a própria vida significa se identificar de um certo modo consigo mesmo e com o mundo – ser capaz de “apropriar” o mundo. “A partir dessa perspectiva, uma forma de vida social é alienada (ou alienante) quando os indivíduos não podem se identificar com ela, quando eles não podem se realizar nelas, quando eles não podem torná-la ‘suas’” (Jaeggi, 2014, p. 31). No entanto, isso não quer dizer que superar a alienação significa retornar a estado indiferenciado entre sujeito e mundo. Uma relação de apropriação pressupõe que o objeto não é completamente seu, porque, então, não seria necessário apropriá-lo, tampouco ele é completamente do mundo, porque, assim, seria impossível apropriá-lo. A escolha da categoria da “apropriação” para se compreender os casos de alienação mostra-se hegeliana em inspiração. Como escreve Axel Honneth na apresentação da obra sobre os paralelos possíveis entre as obras de Hegel e Jaeggi:

Para ambos os filósofos, a marca da subjetividade humana é, abstratamente formulada, uma atividade ou processo em que a consciência se confronta com o que inicialmente se apresenta como dado ou “outro” e então se esforça de algum modo para torná-lo seu – para tirar o objeto de seu aspecto alienado e simplesmente dado (Jaeggi, 2014, p. 17).

A fim de compreender os comportamentos alienados e alienantes, assim, a filósofa desenvolve o que seria uma forma de vida adequada: aquela em que é possível estabelecer relações de apropriação com o mundo. “Estas relações de apropriação precisam ser compreendidas como relações produtivas, como processos abertos em que a apropriação sempre significa integração e transformação do que é dado” (Jaeggi, 2014, p. 36). Em suma, o que se vê é que a apropriação é o único critério normativo de uma teoria da subjetividade com implicações éticas. Não há, na sua crítica, uma con-

cepção de natureza ou essência humanas, em contraposição aos comportamentos alienados. Tampouco há um ideal de reconciliação, livre de tensões, entre sujeito e mundo. O que há, na realidade, é a defesa de que há tensões do sujeito consigo mesmo e do sujeito com o mundo e que as contradições internas e externas podem ser superadas através de uma apropriação do que é estranho e alienado, daquilo que parece ser “inapropriável”. A incapacidade de apropriação se mostra, então, como um sintoma de alienação. “Um mundo alienado se apresenta aos indivíduos como insignificante e sem significado, como rígido e empobrecido, como um mundo que não é seu [...], um mundo onde não se está ‘em casa’ e sobre o qual não se tem influência” (Jaeggi, 2014, p. 39). Assim, o sujeito alienado se experiencia como um objeto passivo reduzido a forças desconhecidas e não como um sujeito efetivamente ativo, capaz de transformar a realidade em que vive.

O conceito de apropriação, desse modo, se refere a um modo de estabelecer relações consigo mesmo e com o mundo, um modo de ter a si mesmo e o mundo sob o próprio comando. Não no sentido de controle, uma vez que o que está “sob controle” tem inerentemente um potencial para sair de domínio. Essencialmente quer ir para outro lugar além das fronteiras limitadas a que foi reduzido. Ter sob comando significa, antes, ter para si através da apropriação. “A alienação pode ser compreendida como danos nos atos de apropriação (ou uma práxis deficiente de apropriação)” (Jaeggi, 2014, p. 86). Mas a apropriação não se trata da reapropriação de uma essência dada anterior. Trata-se mais da capacidade de trabalhar ativamente, um modo de lidar praticamente com o mundo, de tornar seu o que é apropriado. Em outras palavras, *a apropriação significa assimilar e transformar o que é assimilado e, nesse processo, transformar a si próprio*. Como explica a filósofa, a apropriação não deixa o que é apropriado inalterado e tanto o que é apropriado como quem apropria são transformados nesse processo.

Apesar de querer se distanciar da herança marxista, Jaeggi parece retirar a categoria de apropriação exatamente dos *Manuscritos*

econômico-filosóficos, de Karl Marx. Para o filósofo, nas leis nacional-econômicas, “o trabalho é *externo* ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser” (Marx, 2008, p. 83). Se pertencesse ao seu ser, o trabalhador se afirmaria nele, se sentiria bem, desenvolveria energia física e espiritual através dele, mas o que acontece é o contrário: o trabalhador só se sente junto a si quando não está no trabalho e fora de si quando, por outro lado, está no trabalho. “Estar fora de si” significa, em outras palavras, não se identificar com o que faz e aqui parece que Marx apresenta a falta de significado das vidas no capitalismo. Como defende Jaeggi (2008, p. 55),

Quando Marx diz que sob as condições da alienação a vida se torna um meio (“a vida mesma aparece apenas como um meio para a vida”) – o que deveria ser um fim toma o caráter de um meio – ele está descrevendo um evento completamente sem significado, ou, como se pode dizer, a estrutura da falta de significado em si.

Para Marx, um sujeito alienado de si mesmo é, assim, exposto a relações empobrecidas, instrumentais e sem significado, com as quais não consegue se identificar. Ele também não consegue se apropriar do que criou, não tem controle sobre, nem o poder de determinar o que fez, tornando-se um sujeito sem poder e sem liberdade. A apropriação da própria vida, na teoria marxista, significa tomar poder sobre algo, possuir e achar significado em algo. “A concepção de Marx de boa vida é uma ideia de autorrealização entendida como uma relação identificatória e apropriativa do sujeito com o mundo” (Jaeggi, 2014, p. 56). Mas a quem pertence, então, o trabalho, se não ao próprio trabalhador? No capitalismo, o trabalho aparece para o trabalhador como se pertencesse a um outro. Quem o possui, na economia-nacional, é um homem inimigo, poderoso e estranho a ele (Marx, 2008, p. 87). É interessante notar que, embora o trabalhador se aliene de sua própria atividade, ele apropria para um estranho a atividade que não pertence a este. O que aparece como mais grave não é apenas o sentimento

de que o objeto do trabalho não pertence ao trabalhador, ou o de que o trabalho aparece como não pertencendo ao trabalhador, mas a sensação de que o trabalhador, no trabalho, não pertence a si mesmo, o que Marx (2008, p. 83) chama de *estranhamento-de-si* (alienação-de-si).

Ainda seguindo a interpretação marxista, que atribui às mercadorias o aspecto alienado de ter tomado uma existência independente do criador, a ponto de aparecer a ele como algo estranho, Jaeggi defende que, quando estamos alienados, somos simultaneamente a vítima e o autor da ação. “Alguém que é levado por desejos alienados tem, ao mesmo tempo, estes desejos” (Jaeggi, 2014, p. 70). O trabalhador é simultaneamente o autor e a vítima da mercadoria – é por ela que ele sofre, como se o feitiço tivesse se voltado contra o feiticeiro. Assim, o problema específico da relação de alienação é exatamente o fato de que o que se torna alienado requer atenção e afirma a sua presença. São objetos, sentimentos e desejos que pertencem verdadeiramente ao sujeito, mas que se tornaram alienados, não-apropriados, desarticulados com um todo de vivências, deslocados para margens indesejadas. Na condição de alienados, no entanto, afirmam um desagradável “eu estou aqui”.

A partir da categoria de apropriação, Jaeggi relaciona a alienação com a perda de significado, impotência e perda de liberdade. Neste último ponto, é interessante notar que, segundo a leitura da filósofa, a alienação não se faz presente quando se quer algo que não se pode ter. Ela ocorre quando não se é livre para querer. “Quando eu digo ‘eu quero ser capaz de fazer o que eu quero’, eu também quero dizer que eu quero ser capaz de – livremente – querer” (Jaeggi, 2014, p. 86). A autora recorre ao conceito de liberdade positiva para defender que uma obstrução nesse tipo de liberdade resulta em alienação. Para ela, seguindo Isaiah Berlin, a liberdade se refere, positivamente, à capacidade de realizar objetivos valiosos, mas não, negativamente, à ausência de

coerção externa. Essa concepção de liberdade⁷ se refere à capacidade do sujeito de ser o próprio mestre, de ser alguém que faz – que decide, não que é decidido. A ideia de liberdade positiva pode ser mais bem compreendida neste trecho de Berlin:

Eu desejo ser um sujeito, não um objeto; ser movido por razões, por propósitos conscientes, que são meus, não por causas que me afetam externamente. Eu desejo ser alguém, não ninguém; alguém que faz – que decide, não decidido por alguém; autodirecionado e não levado a agir pela natureza externa ou por outros homens como se eu fosse uma coisa, ou um animal, ou um escravo incapaz de assumir um papel humano, que é o de conceber objetivos e políticas minhas e realizá-las... Eu quero, antes de tudo, ser consciente de mim como alguém que pensa, deseje, existe ativamente, assumindo responsabilidades por minhas escolhas e ser capaz de explicá-las de acordo com minhas próprias ideias e propósitos. Eu me sinto livre no grau em que acredito que isto é verdade, e escravizado no grau em que fui levado a acreditar que isto não é (*apud* Jaeggi, 2014, p. 87).⁸

⁷ Na *Filosofia do Direito*, Hegel (1997) expõe a liberdade negativa como a “liberdade do vazio”, que possibilita ao sujeito se abstrair de toda a limitação em que se encontra e em que está situado. “Esta fuga diante de todo o conteúdo como diante de toda a restrição” (Hegel, 1997, p. 14). Para Hegel, a liberdade negativa não pode querer a realidade positiva, pois esta sempre introduz uma ordem qualquer, uma determinação singular das instituições e dos indivíduos, e guarda, dentro de si, uma força destruidora.

⁸ A concepção de liberdade positiva de Berlin (2009) se assemelha à ideia de autonomia kantiana, tão sujeita a críticas de inspiração hegeliana. Ao mesmo tempo em que defende a existência de nenhum tipo de sujeição do indivíduo à dominação externa (o que é caro a concepções mais amplas de liberdade individual), situa o indivíduo como alguém que é livre para satisfazer todo e qualquer desejo, sem levar em consideração limites nos próprios desejos e a obrigações perante outros. Na concepção de liberdade social proposta por Axel Honneth (2014, p. 64-91), o indivíduo pode até estar livre de interferências externas e agir de um modo autêntico e autônomo, mas, se as suas ações forem incompatíveis com um mundo social em que se encontra, ele não se experiênciam como livre. Em outras palavras, o que parece estar em falta na concepção de liberdade positiva de Berlin é, justamente, os constrangimentos de um mundo social.

De algum modo, parece que aqui Rahel Jaeggi começa a problematizar uma etiologia da alienação: o ser se aliena porque encontra uma obstrução na realização de um ideal de liberdade positiva. No entanto, ela não chega a desenvolver essa ideia de modo mais profundo. Para realmente construir uma etiologia, Jaeggi precisaria responder algumas questões muito importantes, entre elas: o problema da alienação reside apenas naquilo que obstrui a realização plena da liberdade positiva, e a solução seria encontrar modos de realmente tornar possível a realização deste ideal de liberdade, ou o problema da alienação está situado justamente em um ideal de liberdade que é, em si, irrealizável de modo pleno e completo? As relações internas entre liberdade, autenticidade e autorrealização são eleitas por Jaeggi como formas de compreender os impedimentos à apropriação da própria vida. Parece que a autora sinaliza que distorções na liberdade, na auto-compreensão de autorrealização e no ideal de autenticidade⁹ são responsáveis pela alienação, mas ela não identifica exatamente as causas sociais de tais distorções, nem como, de fato, essas distorções se manifestam. Espera-se, por exemplo, que a filósofa desenvolva, de modo mais detalhado, as pretensões normativas de liberdade, autenticidade e autorrealização nas sociedades democrático-liberais, a fim de identificar as possíveis distorções da normatividade, como realiza Charles Taylor em *A ética da autenticidade*, por exemplo, ou, por outro lado, aponte diretamente as distorções, seguindo o caminho de uma crítica imanente, mas a filósofa não percorre nem um, nem outro caminho. Na reflexão sobre a auten-

⁹ Como vimos anteriormente, o próprio Hegel já aponta, na *Filosofia do Direito*, que a absolutização de concepções limitadas de liberdade individual leva a sofrimentos de indeterminação. Por exemplo, duas interpretações de liberdade individual são consideradas limitadas e insuficientes por Hegel: a liberdade negativa, em que a liberdade é a rejeição subjetiva a todas as limitações à subjetividade, e a liberdade optativa, que considera que só as ações que resultam da autodeterminação racional podem ser consideradas autônomas ou livres. Hegel vê na eticidade, um modelo comunicativo do “ser-consigo-mesmo-noutro”, uma terapia para as patologias da liberdade individual.

tidade, como veremos mais adiante, Jaeggi se volta para uma investigação sobre a autenticidade na assunção de papéis, sem se dedicar a uma imersão mais profunda sobre o que, de fato, significa “ser autêntico” nas sociedades moderno-capitalista, questionando a construção de um ideal que chega a se mostrar problemático em alguns contextos, por exemplo.

Em outras palavras, embora Jaeggi afirme que os seres humanos estão sujeitos à alienação constantemente e que o fenômeno tem ligação profunda com uma distorção normativa dos ideais de liberdade, autenticidade e autorrealização, ela não evidencia explicitamente qual é a relação da alienação com a nossa época, na construção de um pretense *diagnóstico social* cujo resultado é apenas um *diagnóstico* carente de uma leitura *social*. A meu ver, *se a alienação tem ligação com distorções nas concepções de liberdade, autorrealização e autenticidade, ela possui, no mínimo, algum tipo de relação com a sociedade*. Veremos a seguir uma “fenomenologia da alienação”, como define a autora, em dois de quatro casos de alienação narrados por ela. Para mim, trata-se de uma rica descrição do fenômeno, mas com um evidente *déficit* social, principalmente para uma teoria que pretende se constituir como uma crítica das formas de vida.

Caso 1: perda de autenticidade

Neste caso, Jaeggi analisa a autoalienação como um sintoma da ausência de possibilidade de apropriar papéis. O que é alienante aqui não são os papéis em si, mas a impossibilidade do sujeito de se articular nos papéis que lhes são dados. A filósofa traz o exemplo de um jovem editor ambicioso que passa a imitar as maneiras do chefe, participa de eventos culturais importantes e tem opiniões sobre todas as questões contemporâneas, e dos apresentadores de televisão que, com um ar de otimismo e vitalidade, se adéquam perfeitamente ao papel que devem assumir. Tudo parece adequado, em conformidade e uniformidade, se não fosse o fato de que, mesmo quando agem como se fossem diferentes, únicos e não-

convencionais, a adaptabilidade do editor júnior parece uma máscara e a informalidade do apresentador de televisão soa artificial. Jaeggi traz uma questão complexa: até que ponto estes seres descritos não são realmente eles? Em outras palavras: quando podemos dizer que nós somos nós mesmos ou que não somos nós mesmos ao adotarmos determinado papel? Em que momento estamos alienados de nós mesmos quando assumimos um papel?

Para realizar uma análise da autoalienação na assunção de papéis sociais, Jaeggi parte do pressuposto de que os papéis não são artificiais ou alienantes em si, como defenderia uma crítica tradicional dos papéis. “De acordo com essas intuições, o *eu verdadeiro* é antes de tudo uma coisa: ele é, original e intocado, alguma coisa que existe de modo *separado dos seus papéis*. E por essa razão é alguma coisa que é formada e limitada – ou alienada – por esses papéis” (Jaeggi, 2014, p. 145). No entanto, para a filósofa, o fato de que os sujeitos tenham diferentes tipos de comportamentos de acordo com os papéis que assumem não significa que, por trás dos papéis, exista um eu substancial inalterado – como é o caso de um personagem, que esconde uma pessoa por trás do papel. Para a filósofa, “o mundo social, ainda se concebido pela metáfora do palco, papel e *performance*, não conhece *offstage*” (Jaeggi, 2014, p. 47). Jaeggi parte do pressuposto de que os papéis são, na realidade, mais constitutivos da personalidade do que alienantes. “Papéis são produtivos. Neles e a partir deles, nós nos tornamos nós mesmos” (Jaeggi, 2014, p. 151). Assim, na sua visão, a dicotomia entre eu e papéis deve ser superada.

Em contrapartida, é importante ressaltar que a inexistência de um sujeito autêntico e intocado, separado dos papéis, não implica na impossibilidade de o sujeito se tornar alienado ao assumir um papel. Em outras palavras, há um potencial de alienação inerente na assunção de papéis, mesmo quando se leva em consideração a impossibilidade da existência de um eu real sujeito a distorções. O que seria capaz de afirmar a autenticidade ou inautenticidade do eu, a sua “verdade” ou “falsidade” não residiria em algo substan-

cial do eu, mas no modo pelo qual o sujeito se relaciona ativamente com algo. O problema da alienação surge como o resultado da tensão entre a preexistência de papéis, com uma determinada gama de possibilidades de expressão, e a apropriação destas possibilidades pelos sujeitos. Quando um indivíduo assume um papel com excesso de convenções, ele possui poucas possibilidades de autoexpressão e de identificação com o papel. “Porque agem dentro de formas de expressão rígidas, os indivíduos ficam incapazes de apropriar papéis como se fossem deles próprios e as possibilidades de remodelamento ficam bloqueadas” (Jaeggi, 2014, p. 156). O problema da autoalienação nos papéis reside, portanto, nas possibilidades de apropriação que os papéis oferecem e no modo como o sujeito os assume. Em resumo, o problema não está no fato de que assumimos papéis, mas no modo como os assumimos.

Assim, além de ver os papéis como uma gama de possibilidades expressivas que deve ser ampla e aberta a interpretações e assunções diferentes, Jaeggi também defende que os indivíduos precisam traduzir e implementar os papéis, sem lidar com eles como se fossem meramente dados. “Alienação nos papéis significa, então, [...] a interrupção, a perturbação ou o enfraquecimento dessa relação, entendida como uma relação de tensão e apropriação” (Jaeggi, 2014, p. 167). Assim, o que é mais importante na assunção de um papel não é exatamente o teor de originalidade ou especialidade da expressão, mas o modo como o sujeito se engaja neles – e, se for de maneira distintiva e original, trata-se de uma consequência. Portanto, o que caracteriza os papéis do jovem editor ou do apresentador de notícias como alienados é o fato de que eles não percebem que estão exercendo um papel e que eles não deveriam querer ser idênticos ao papel. Não percebem que há um espaço de liberdade entre as possibilidades expressivas dos papéis e os modos de apropriação pessoais. Na realidade, o sujeito não é o papel que exerce, tampouco é alguém por trás do papel, mas, sim, o espaço entre a linguagem dos papéis e os modos de articulações

possíveis. Como sugere Jaeggi, o sujeito e seus papéis podem ser simbolizados na metáfora da cebola, com várias camadas e sem um centro. O sujeito apenas como uma sucessão de papéis.

Um modo não-alienado de adotar papéis ocorreria, por exemplo, quando se reconhece uma pessoa em qualquer situação, independentemente do papel que ela assuma. Elas parecem permanecer elas mesmas em qualquer papel social. “Quando um papel é assumido de maneira bem sucedida, a disposição subjetiva do ator, o caráter individual e a personalidade, por um lado, e o papel dado objetivamente, por outro, se interpenetram entre si” (Jaeggi, 2014, p. 169). A apropriação permanece, nesse segundo caso, um conceito-chave para compreender a autoalienação. É interessante notar, por outro lado, a necessidade de se investigar mais profundamente os obstáculos que impedem o sujeito de apropriar adequadamente ou autenticamente um papel social.

De modo especulativo, acredito que é justamente uma distorção na compreensão social de autenticidade que desemboca na autoalienação como perda de autenticidade, como indica Charles Taylor (2011). Como defende o filósofo, a perda de autenticidade ocorre justamente quando não se leva em consideração uma ética na busca por autorrealização, fazendo com que a busca por autenticidade seja motivada, única e exclusivamente, por uma tentativa *individualista* de se realizar através de um centramento no eu e um desligamento concomitante de questões e preocupações que transcendem o eu. Em uma distorção de um ideal moderno de autenticidade que previa a inclusão da *intersubjetividade* na busca *subjetiva* por realização, os sujeitos, assim, se alienam. Para defender essa ideia, no entanto, seria preciso resgatar o significado do ideal moderno de autenticidade a fim de compreender como ele foi transformado e abstraído de uma ética nas sociedades ocidentais capitalistas.

Por outro lado, também seria importante levantar a hipótese de que a alienação na assunção de papéis poderia estar relacionada com o fato de que, muitas vezes, os papéis são assumidos por *ne-*

cessidade, e não por *escolha*. Em países nos quais os indivíduos assumem determinados postos de trabalhos por pura e simples necessidade de subsistir e sobreviver, é difícil imaginar que eles cheguem a articular o significado dos papéis com o todo de sua personalidade de modo expressivo e significativo. De algum modo, a interpretação marxista de que, em determinadas condições sociais e políticas, o trabalho não tem significado algum e é apenas fonte de alienação para os sujeitos que o exercem poderia nortear uma crítica da alienação mais consistente e contundente do ponto de vista crítico-social. Nem sempre é possível articular um papel de modo expressivo e não-alienado, ainda mais em condições sociais nas quais o papel de alguns trabalhadores, vivenciado de seis a doze horas por dia, não possui significado algum para ele além o de prover as necessidades básicas da própria vida.

Caso 2: divisão interna

A autoalienação como a incapacidade de se identificar consigo mesmo ou com o que se deseja e se faz é analisada nesse segundo caso. Jaeggi traz o exemplo de uma feminista com convicções fortes, mas que, com frequência, se comunica com o namorado como se fosse uma garota adolescente boba e risonha, preenchendo exatamente o estereótipo do que ela mesma considera um maneirismo feminino não-emancipado. A garota, assim, vê os próprios comportamentos (tão profundamente contrastantes com as próprias convicções) como contraditórios e não pertencentes a ela mesma. “Ela está dividida internamente na medida em que parece estar dispersa em duas partes que não possuem uma relação de coerência e significado entre si” (Jaeggi, 2014, p. 187). Uma das partes é a feminista, com razões e argumentos próprios, e a outra é a garota indefesa e boba, que, por sua vez, contradiz a feminista. No entanto, o que ocorre é que ambas as partes fazem parte do centro da personalidade da figura em questão. Nenhuma delas é periférica, porque tanto as convicções feministas são profunda-

mente enraizadas na sua identidade como a “garota boba” tem uma importância vital para ela.

O problema surge exatamente no fato de que a garota em questão sustenta formas de vida essencialmente incompatíveis. “Enquanto, por um lado, ela quer ser uma mulher independente, por outro ela busca estar em um relacionamento amoroso em que se sinta dependente e protegida” (Jaeggi, 2014, p. 189). A jovem, no entanto, experiencia justamente o seu desejo por proteção e subordinação a um homem como uma parte alienada de si mesma. Ela vê tais desejos como alienados, como se não fossem dela mesma e como se não fossem desejos autênticos. É importante ressaltar que aqui não se trata da existência de uma certa experiência de ambivalência, como se fosse necessário decidir entre dois desejos conflitantes, mas de uma experiência de inautenticidade do desejo: o que se sente é que não se possui o desejo verdadeiramente. “No primeiro caso, nós precisamos simplesmente decidir; no outro, nós precisamos descobrir o que nós *realmente* queremos” (Jaeggi, 2014, p. 191).

A filósofa Rahel Jaeggi, apoiada no artigo “Liberdade da vontade e o conceito de pessoa”, de Harry Frankfurt, passa a analisar a autenticidade dos desejos de acordo com um modelo de dois níveis: os desejos de primeira ordem e as volições de segunda ordem. Para ela, o que define uma pessoa não é meramente ter desejos, mas ser capaz de assumir um posicionamento com relação a eles, se distanciar deles, elaborá-los de acordo com preferências e objetivos. Como explica Jaeggi (2014, p. 196), “desejos autênticos, assim, não são naturais ou dados, mas, na verdade, são altamente formados e elaborados. Ser si mesmo ou ser de acordo com si mesmo não é uma condição natural ou imediata, mas um processo de alto nível”. Significa dizer que nem todos os desejos que uma pessoa possui são dela mesma simplesmente porque ela os tem. É preciso se identificar com eles e criar uma relação positiva com eles para que eles sejam possuídos de fato, de um modo significativo. “Falar que os desejos de uma pessoa são *alienados* não sig-

nifica que a pessoa não os tem; significa, na verdade, que ela não os tornou dela mesma” (Jaeggi, 2014, p. 195). Desse modo, a auto-alienação se manifesta justamente quando o sujeito falha em colocar em relação os desejos de primeira ordem e as volições de segunda ordem. No caso do exemplo da feminista, o que ocorre é que os desejos de primeira ordem de ocupar um papel de mulher frágil e indefesa na relação amorosa com um homem não entram em comunicação e não estabelecem um significado positivo com as outras partes da sua personalidade. Assim, é justamente a autorização dos desejos de primeira ordem a serem volições de segunda ordem que os torna um desejo autêntico, de fato pertencente ao sujeito. Por outro lado, desejos, impulsos, sentimentos e paixões com os quais não se pode identificar podem ser considerados externos e alienados.

Apesar de partir de Frankfurt, Jaeggi enfatiza que o processo de apropriação dos desejos não resulta na busca por um ideal de sujeito unido e livre de tensões. Emancipação e autocrítica podem ser compreendidas, segundo Jaeggi (2014, p. 216), como um *empreendimento de livre flutuação* – uma empresa que não tem um fundamento anterior seguro, mas que apenas se baseia em processos. A filósofa flexibiliza o modelo de Frankfurt em direção à interpretação de que ser si mesmo autenticamente depende de um modo de ser livremente acessível a si mesmo.

Assim, ser si mesmo não é um estado, mas um processo; não é algo que se é, mas um modo de tomar parte no que se faz. De acordo com isso, a tentativa de identificar desejos alienados e substituir esses “intrusos” alienados com desejos que são próprios [...] é um processo de desenvolvimento autocrítico de livre flutuação. (Jaeggi, 2014, p. 221).

De certo modo, a interpretação de Frankfurt permanece pertinente, com a diferença de que, de fato, há uma ênfase na leitura de Jaeggi no caráter processual e também tenso da apropriação dos desejos. Não se trata simplesmente de transformar desejos de primeira ordem em desejos de segunda ordem, como se não

houvesse conflitos nesse empreendimento. A filósofa também inclui a autoconcepção como um elemento importante no exercício de criar uma ordem e estabelecer conexões entre atitudes e desejos. “O que é importante é se eu posso integrar o que eu quero dentro da concepção que eu tenho de mim mesma como uma pessoa. Apropriar-se ou se identificar com os próprios desejos significa essencialmente colocá-los dentro de uma interpretação coerente” (Jaeggi, 2014, p. 222). A autoconcepção se estrutura duplamente, como uma interpretação de si mesmo e uma projeção da pessoa que se quer ser.

É interessante notar que, assim como a leitura da autoalienação na assunção de papéis, a interpretação da autoalienação na apropriação de desejos também se mostra, basicamente, como um processo interpretativo. A capacidade de articular os códigos e as gamas expressivas dos papéis sociais com aspectos particulares de uma determinada personalidade (assumindo os papéis e os transformando simultaneamente), a fim de que o sujeito não assuma papéis alienantes e alienados, é paralela ao ato de articular desejos de maneira interpretativa a fim de que ganhem significado e se articulem com outros desejos de uma personalidade ampla. O que se vê, de todo modo, é uma concepção de subjetividade processual, que não guarda uma “verdade” subjacente, alienada por papéis ou por desejos. Uma subjetividade que depende de escolhas, interpretações e estruturações livres, constantemente transformadas e sujeitas a alienações de todos os tipos (a alienação, em Rahel Jaeggi, embora seja vista como um problema, também faz parte da condição humana). Assim, um sujeito não-alienado seria justamente aquele capaz de colocar problemas e desejos em conflito, de se tornar familiar com as contradições internas e de lidar consigo mesmo, apesar das ambivalências, desuniões e desarmonias. A alienação vivida pela garota narrada pela filósofa reside, justamente, na incapacidade de se identificar com desejos importantes e centrais na personalidade dela.

Fica em aberto, no entanto, os motivos pelos quais a garota falha em reconhecer como seu o desejo de ser indefesa e frágil. Mais uma vez, Jaeggi indica que a alienação pode ser superada através de uma apropriação que passa por um processo autointerpretativo, mas o meu questionamento é: a apropriação é fruto de uma decisão interna e pessoal ou há constrangimentos externos – exercidos por instituições sociais, por concepções culturais imbricadas na constituição dos desejos, no caso da jovem feminista, ou por “formas de vida fracassadas” – que nos impedem de nos apropriarmos de nossa própria vida? De volta aos exemplos mostrados: o que realmente impede as pessoas de adotarem papéis de modo expressivo e significativo? No caso da feminista, o que de fato está por trás da constituição de um desejo que aprisiona? Seu problema seria resolvido apenas com a decisão de se apropriar desse desejo e dizer que é seu (não é isso que Jaeggi propõe, mas ela também não desenvolve possíveis caminhos de solução), ou a sociedade “tem parte” na produção de desejos que, com frequência, mais aprisionam do que libertam? A meu ver, os exemplos trazidos por Jaeggi apenas confirmam a necessidade de devolver à alienação o seu papel crítico-social e de investigar mais profundamente como essas experiências de sofrimentos emanam de estruturas sociais que frustram no atendimento às expectativas de autorrealização dos sujeitos. A minha provocação é a de que uma guinada fundamental de uma teoria do sujeito em direção a uma teoria social pode não só evidenciar a alienação em seus aspectos sintomatológicos, mas também identificar as suas causas, a fim de que seja possível evidenciar os caminhos capazes de continuamente (mas nunca finalmente ou completamente) superá-la.

Referências

ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. Lisboa: 70, 2001.

- BERLIN, Isaiah. *Ideias políticas na era romântica: ascensão e influência no pensamento moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BRESSIANI, Nathalie. Uma nova geração da teoria crítica. *Discurso*. v. 46, n.1, 2016, p. 231-249.
- DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: M. Fontes, 2007.
- FREYENHAGEN, Fabian. Adorno's critique of late capitalism. In: SONDEREGGER, Ruth; DE BOER, Karin. (Ed.). *Conceptions of critique in modern and contemporary philosophy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.
- HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: M. Fontes, 1997.
- HONNETH, Axel. O capitalismo como forma de vida fracassada: esboço sobre a teoria da sociedade de Adorno. *Política & Trabalho*. n. 24, 2006, p. 9-26.
- HONNETH, Axel. *Reification: a new look at an old idea*. New York: Oxford University Press, 2008.
- HONNETH, Axel. As enfermidades da sociedade: aproximação a um conceito quase impossível. *Civitas*. v. 15, n. 4, 2015, p. 575-594.
- JAEGGI, Rahel. "No individual can resist": *Minima Moralia* as critique of forms of life. *Constellations*. v. 12, n. 1, 2005, p. 65-82, 2005.
- JAEGGI, Rahel. Rethinking ideology. In: ZURN, Christopher F.; DE BRUIJN, Boujdewijn. (Ed.). *New Waves in Political Philosophy*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2008. p. 63-86.
- JAEGGI, Rahel. *Alienation*. Apres. Axel Honneth. Introd. trad. Frederick Neuhauser. New York: Columbia University Press, 2014.

JAEGGI, Rahel. O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo? Três vias de crítica do capitalismo. *Cadernos de Filosofia Alemã*. v. 20, n. 2, 2016, p. 13-36.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2008.

PERSONA. Direção: Ingmar Bergman. Produção: Svensk Filmindustri. Suécia, 1966. 83 min.

ROSA, Hartmut. *Alienation and acceleration: towards a critical theory of late modern temporality*. Louisiana: NSU Press, 2010.

TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: É Realizações, 2011.

Artigo recebido em 17/09/2016, aprovado em 5/10/2016

**O TRABALHO ENTRE O RECONHECIMENTO
E A LOUCURA: POSSÍVEIS CONTRIBUIÇÕES
DE CHRISTOPHE DEJOURS PARA UMA REVISÃO
DA GRAMÁTICA MORAL DOS CONFLITOS SOCIAIS**

**[THE WORK BETWEEN RECOGNITION AND MADNESS:
DEJOURS' POSSIBLE CONTRIBUTIONS TO A REVIEW
OF THE MORAL GRAMMAR OF SOCIAL CONFLICTS]**

Ricardo Rojas Fabres

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Bolsista CNPq

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2016v23n42ID9921>

Natal, v. 23, n. 42
Set.-Dez. 2016, p. 275-296

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: O artigo apresenta possíveis contribuições do psicanalista francês Christophe Dejours para a teoria do reconhecimento, de Axel Honneth. A partir da tese de Honneth sobre o fundamento normativo dos conflitos sociais, discute-se como a atual configuração do mundo do trabalho desenvolve impedimentos para reivindicações morais na terceira esfera do reconhecimento. Com base nos estudos da psicodinâmica do trabalho, pretende-se demonstrar que na luta contra o sofrimento no trabalho os sujeitos empregam defesas psicológicas que permitem afastar o risco de manifestações psicopatológicas ao mesmo tempo em que promovem um tipo de alienação que atenua a consciência moral.

Palavras-chave: Reconhecimento; Honneth; Dejours; Trabalho; Sofrimento; Ética.

Abstract: This article presents possible contributions of the french psychoanalyst Christophe Dejours to the theory of recognition of Axel Honneth. From the Honneth's thesis about the normative foundation of social conflicts, discusses how the current world of work develops impediments to moral claims in the third sphere of recognition. Based on studies of psychodynamic of work, we intend to demonstrate that in the struggle against suffering at work the subjects employ psychological defenses which overcome the risk of psychopathological manifestations at the same time that promote a kind of alienation that attenuates the moral conscience.

Keywords: Recognition; Honneth; Dejours; Work; Suffering; Ethics.

Em *Luta Por reconhecimento*, Axel Honneth propõe o conceito de luta moralmente motivada, cujo objetivo é o desenvolvimento de uma teoria crítica da sociedade capaz de explicar a mudança social com base nas pretensões normativas constituídas reciprocamente. No prefácio do livro, Honneth apresenta a intenção de reconstrução sistemática dos escritos hegelianos do período de Jena, em especial a ideia parcialmente esboçada na *Fenomenologia do Espírito* de que lesões nas relações de reconhecimento social desempenham um papel importante na formação ética do espírito humano. Ao oferecer uma inflexão empírica por meio da psicologia social de G. H. Mead, Honneth pode sustentar a tese de que a autorrelação positiva do indivíduo amadurece em três formas de reconhecimento (amor, direito e estima), cujo desrespeito em cada uma das esferas configura-se como a base motivacional dos conflitos sociais (Honneth, 2003).

Essa proposta de Honneth assenta-se, ainda, na reconstrução de um tipo de crítica imanente que, nos últimos anos, foi combinada com a tentativa de esboçar uma teoria da justiça a partir dos requisitos estruturais da sociedade vigente, como o faz Hegel na *Filosofia do Direito* (Honneth, 2014). O autor retoma com isso, aparentemente em oposição a tendência pós-moderna, a intenção de atualizar o modelo estrutural da eticidade hegeliana compreendendo-a como um tipo de vida ética capaz de promover os valores e ideais das sociedades modernas. Ao contrário da interpretação clássica do marxismo ortodoxo, Engels aí incluso, Honneth não percebe em Hegel uma “canonização do real”, mas, sim, uma tentativa de validar como racional os valores modernos ao mesmo tempo em que promove uma crítica dos “caminhos de desenvolvimento ainda não esgotados” (*ibidem*, p. 22).

Nesse sentido, pretende-se no artigo abordar um aspecto específico da teoria do reconhecimento: o terceiro padrão de reconhecimento recíproco concebido por Honneth como a esfera da solidariedade. Precisamente aí parece conter aquele *déficit* de “mediações materiais” que permitiriam um modelo mais substantivo de

teoria crítica, como observa Deranty (2006). O argumento central a ser desenvolvido é que essa ausência de materialidade pode ser suprida com o recurso aos estudos da psicodinâmica do trabalho, em especial de Christophe Dejours. Levando em conta que o trabalho nas sociedades pós-fordistas exerce uma dupla função prejudicial à constituição moral do indivíduo, duas são as teses mais importantes para a intenção aqui exposta: (i) no confronto entre o sofrimento e a doença mental, o funcionamento psicológico dos trabalhadores aplica à realidade estratégias de defesa que “normalizam” a precariedade do mundo do trabalho e as experiências de não reconhecimento (Dejours, 2009); (ii) a colonização generalizada do princípio do desempenho nos locais de trabalho origina um tipo de “sofrimento ético” que desenvolve no indivíduo o sentimento de “traição a si mesmo” e negação de sua própria natureza moral (Dejours, 2013).

Se corretas essas constatações, a consequência imediata da precariedade do trabalho seria a neutralização daquilo que Honneth considera como a base motivacional do conflito social, isto é, a experiência de reconhecimento negado. Assim, primeiramente será apresentado um panorama sobre as pesquisas na área de psicodinâmica do trabalho e, em seguida, a intenção genuína de Honneth de explorar uma concepção crítica de trabalho no horizonte da teoria social. No terceiro momento, levando em conta as objeções em relação ao papel ocupado pelo trabalho na teoria honnethiana, será desenvolvida a questão da centralidade do trabalho na constituição subjetiva a partir de Christophe Dejours. Por fim, discute-se como a luta contra a doença mental oriunda das experiências de sofrimento no trabalho subsumem as expectativas normativas construídas nas demais esferas da vida social, criando obstáculos para reivindicações que pretendam restaurar relações autênticas de reconhecimento recíproco.

1. Panorama geral da psicodinâmica do trabalho

Embora a investigação clínica em psicopatologia do trabalho tenha iniciado efetivamente ao final da segunda guerra mundial com o objetivo de identificar possíveis patologias mentais resultantes de determinadas atividades profissionais, apenas na década de 1980 o foco dos estudos voltou-se para o não-patológico, isto é, para o papel exercido pela normalidade na repressão da personalidade dos trabalhadores. Isso porque, diferentemente das enfermidades físicas, amplamente identificadas pelos estudos científicos, as primeiras tentativas de pesquisa não puderam confirmar a existência de nenhuma síndrome psicopatológica exclusivamente ligada ao ambiente de trabalho (Dejours, 2011, p. 13). No entanto, no decorrer dos estudos, notou-se que em alguns casos os problemas psíquicos, embora não resultassem em doenças mentais clássicas, favoreciam o surgimento de doenças do corpo, bem como encontrou-se uma relação significativa entre determinados ofícios e a incidência de alcoolismo e comportamentos estranhos - ainda que não caracterizados como patológicos (Dejours; Abdoucheli, 1994).

Sendo assim, para utilizar uma definição bastante conhecida, a psicodinâmica do trabalho é uma disciplina que, do ponto de vista clínico, baseia-se na descrição da relação entre trabalho e saúde mental e, do ponto de vista teórico, insere os resultados da clínica do trabalho numa teoria do sujeito (de base freudiana) que engloba psicanálise e teoria social (Dejours, 2004, p. 28). Em resumo, interessa-se pelas consequências, patógenas e/ou estruturantes, do trabalho sobre o funcionamento psíquico dos indivíduos e, portanto, não se limita à tradição psicanalítica que procura apenas as fontes endógenas do sofrimento (Dejours, 1992, p. 151). Para isso, a psicodinâmica do trabalho atribui uma centralidade analítica à “organização do trabalho”, isto é, ao modo como se dividem as tarefas e os estatutos dos envolvidos (o que Dejours denomina de “divisão das tarefas” e “divisão dos homens”) – contexto no qual o

sofrimento é um conceito-chave, entendido aqui como um estado de equilíbrio instável entre a loucura e a sanidade.

De um modo geral, embora compreenda-se que, via de regra, a organização do trabalho possui implicações negativas para a saúde mental, desde as primeiras pesquisas notou-se que os trabalhadores frequentemente evitam a doença por meio de estratégias defensivas – o que conduziu os estudos para a tentativa de compreender o conteúdo inscrito nessa “normalidade” aparente (Dejours; Deranty, 2010). Com isso, descobriu-se, em primeiro lugar, que o sofrimento implica “uma confrontação entre os fatores patógenos provenientes da organização do trabalho e os procedimentos defensivos elaborados pelos próprios trabalhadores” (Dejours, 1992, p. 153) e, em seguida, que os referidos procedimentos defensivos, individuais ou coletivos, tem como objetivo a “modificação, transformação e, em geral, à eufemização da percepção que os trabalhadores têm da realidade que os faz sofrer” (Dejours; Abdoucheli, 1994).

Mas se, por um lado, percebeu-se a importância desse conjunto de práticas e condutas defensivas na luta contra o medo e o sofrimento no trabalho, como notado nas demonstrações de virilidade e força dos operários da construção civil em resposta aos riscos da profissão (Dejours, 1999, p. 69-70), por outro, percebeu-se, também, problemas como normalização, alienação (Dejours, 1992, p. 97-106), resistência à mudança (Dejours *et al.*, 1998) e violência social (Dejours, 1999, p. 103-107). Na medida em que se pode demonstrar esse duplo caráter dos mecanismos de defesa, num terceiro momento, a teoria buscou, no caminho inverso, as possibilidades de prazer no trabalho, de “realização de si mesmo através do trabalho” e a “construção da saúde mental graças ao trabalho” (Dejours, 2013).

Isso foi possível por meio de um alargamento da concepção de trabalho, agora entendido como engajamento da subjetividade na resistência contra um mundo social já estabelecido ou, de modo prático, aquilo que o trabalhador acrescenta às prescrições dadas

na realização do seu ofício. Dejours não esconde a referência à distinção conceitual entre trabalho vivo e trabalho morto elaborada por Marx (tanto nos *Manuscritos de 44* quanto nos *Grundrisse* ou no *Capital*), segundo a qual o primeiro consiste numa atividade formativa onde o sujeito mobiliza, objetiva e desenvolve sua psique. O trabalho, desse modo, retoma o importante papel que a teoria social havia lhe atribuído em outro momento – a ponto de Deranty e Dejours (2010) defenderem a atualidade da “centralidade do trabalho”.

2. Honneth e a situação do trabalho na teoria do reconhecimento

Como aponta Deranty, desde seus textos iniciais Honneth advoga em defesa de uma interpretação materialista-histórica do paradigma do reconhecimento. Inicialmente, se Habermas havia tentado reconstruir a teoria crítica estabelecendo o entendimento como um ponto de referência normativo, ancorado ontologicamente na experiência da linguagem e cujos bloqueios encontravam explicação nas interferências sistêmicas no mundo da vida, sua teoria também parecia apagar a mediação entre essas duas esferas. Nesse contexto, ao criticar a separação habermasiana entre sistema e mundo da vida, Honneth criticou por outro lado a redução do trabalho à ação instrumental e destacou a necessidade de resgatar uma concepção crítica de trabalho – o que parecia consolidar a tentativa de elaborar uma teoria unificada em torno de um mecanismo central de integração social que articulasse o potencial normativo do trabalho e da interação (Deranty, 2006, p.118).

A “virada intersubjetiva” de Habermas serviu, num primeiro momento, aos propósitos de Honneth na medida em que o autor pretendia integrar a dimensão intersubjetiva à análise da integração social e do desenvolvimento histórico. No entanto, aproximando-se novamente de Marx, Honneth destacará a importância do conflito social nesse processo de desenvolvimento e mudança social. Isso porque, para Honneth, o que impulsiona o reconheci-

mento é o conjunto de motivações normativas imanentes ao conflito social, isto é, as expectativas, os acordos e os conflitos de legitimidade entre grupos socialmente estalebecidos. Honneth, dando sequência à crítica da distinção “sistema/mundo da vida” resgata uma crítica interna das estruturas econômicas, não apenas porque elas não podem apenas serem apreciadas a partir dos princípios da eficácia típicos do sistema, mas principalmente porque aí, especificamente na esfera do trabalho, estão contidas importantes reivindicações normativas dos indivíduos (Renault, 2007).

Assim, ao acusar Habermas de oferecer uma visão abstrata da história, cujo desenvolvimento se resume a um duplo movimento de racionalização, moral no mundo da vida e instrumental no sistema (*ibidem*), o autor ensaia uma noção mais substancial de conflito social, que, como observa Deranty (2005), “teria a força e até mesmo violência do conceito marxista de luta de classes”, sem, no entanto, reduzir a luta social a uma dimensão utilitarista. Honneth, com isso, pode assentar sua teoria em dois princípios fundamentais. Primeiro, o princípio de que a “autorrelação positiva” do indivíduo é constituída intersubjetivamente e se mantém intersubjetivamente vulnerável (isto é, a identidade individual está relacionada com a necessidade de ser reconhecido pelos outros em nossos próprios valores). Ou seja,

[...] a reprodução da vida social se efetua sob o imperativo de um reconhecimento recíproco porque os sujeitos só podem chegar a uma autorrelação prática quando aprendem a se conceber, da perspectiva normativa de seus parceiros de interação, como seus destinatários sociais (Honneth, 2003, p. 155).

Segundo, o princípio de que esse reconhecimento dirigido pelo outro manifesta-se em três esferas sociais, que desenvolvem três formas distintas de reconhecimento (o amor, o direito e a solidariedade) e às quais correspondem três formas de autorrelação prática (autoconfiança, autorespeito e autoestima) (Cf. Honneth,

2003, p. 211). É na terceira esfera que encontram-se as questões relativas ao reconhecimento social das faculdades individuais e da contribuição de cada indivíduo para a coletividade – o que conduz Honneth ao argumento de que a constituição intersubjetiva da identidade está estreitamente vinculada à inserção do indivíduo na organização social do trabalho. Essa conclusão fica evidente no debate com Fraser (Fraser; Honneth, 2003, p. 140), onde o autor salienta que, com o estabelecimento da sociedade civil-burguesa e seus respectivos padrões normativos, a formação da “estima individual” passou a vincular-se não mais à “origem” e “posses” mas sim conforme a realização individual na divisão do trabalho.

O trabalho, desse modo, se entendido como objetivação de habilidades constituídas socialmente e carente de reconhecimento público, cumpre um papel importante no terceiro momento da constituição intersubjetiva da identidade pessoal. Não por acaso, Honneth (2008, p. 47) afirma que “a maioria da população segue derivando primariamente sua identidade do seu papel no processo organizado do trabalho”. Entretanto, sobretudo porque confere ao trabalho apenas um posto formal no seu esquema teórico, Honneth parece reproduzir o vínculo entre reconhecimento e meritocracia – isto é, como observa Deranty (2006, p. 134) utilizando uma expressão de Marcuse, nesse caso o aspecto normativo do trabalho está vinculado especificamente às exigências do “princípio do desempenho”. Essa consideração reitera a crítica de Fraser (2000), para quem a teoria do reconhecimento padece de uma “chegueira congênita” em relação aos mecanismos sistêmicos de uma “ordem de mercado quase objetivo, anônimo, impessoal que segue sua própria lógica” (p. 160).

Por um lado, o argumento de Fraser é decisivo na medida em que salienta as debilidades de uma teoria social cuja pretensão emancipatória está descolada da crítica à economia política. É o mesmo sentido para o qual converge a crítica de Zurn (2005), cuja sistematização, realizada por Deranty (2009) em sua defesa da teoria do reconhecimento, aponta para o fato de que seria proble-

mático reduzir a injustiça econômica a um problema de reconhecimento errôneo em vez de explicá-las pelos imperativos sistêmicos do Capital. Nesse sentido, embora não seja o caso de discutir o modo como essas interferências podem prejudicar a teoria do reconhecimento (sobre isso, cf. Zurn, 2005; Schmidt am Busch, 2010; Fraser; Honneth, 2003; Deranty, 2009), parece importante ressaltar o consenso em torno da ideia de que o mundo do trabalho possui uma centralidade estratégica na terceira esfera do reconhecimento, visto que é responsável pela distribuição de estima social conforme a produção de objetos socialmente úteis – ainda que Honneth não pareça dar a devida atenção para as interferências imanentes às exigências da reprodução capitalista.

Assim, deixando em aberto a questão anterior, pretende-se explorar outra via de interpretação sobre o papel estratégico do trabalho no estabelecimento de uma autorrelação positiva na esfera da solidariedade. Essa tentativa decorre do fato de que, de um modo geral, a experiência humana pressupõe duas formas fundamentais de realização da identidade, no campo erótico e no amor por um lado e no campo social por outro (Gernet; Dejours, 2009). O trabalho cumpre um papel fundamental na segunda, de modo que sua dinâmica do reconhecimento permite “entender como, através do trabalho, um número de indivíduos consegue estabilizar a sua identidade e afastar, às vezes por toda a vida, o risco de doença mental e física” (*ibidem*, p. 30). Por outro lado, observam os autores, na ausência de reconhecimento no trabalho “a dúvida quanto à relação mantida com o real através do trabalho pode aparecer”, colocando em risco a estabilidade da identidade do indivíduo. Assim, para discutir as particularidades da dinâmica do reconhecimento na esfera da solidariedade parece fundamental retomar a ideia de centralidade do trabalho em diálogo com a psicanálise.

3. Dejours e a centralidade do trabalho na constituição subjetiva

Atualmente, a retomada da tese sobre a centralidade do trabalho, possibilitada pelo diálogo entre a filosofia e a psicanálise francesa, parece oferecer alguns elementos para os problemas postos pela teoria crítica contemporânea – em especial quando se tem em mente uma crítica imanente do capitalismo como uma forma de vida deficitária. Nesse sentido, é seminal o artigo “The Centrality of Work”, de Dejours e Deranty (2010), no qual os autores destacam o papel exercido pelo trabalho nas esferas da saúde mental, das relações de gênero, da política e da epistemologia. Do ponto de vista da subjetividade, essa centralidade reside no fato de que os impactos do trabalho no funcionamento psíquico do indivíduo jamais são neutros, isto é, a mobilização da inteligência individual que permite a aproximação entre tarefa e atividade (o prescrito e o efetivo) desenvolve algum tipo de efeito, patológicos ou estruturante, na conduta humana: “pode gerar o melhor; neste ponto, em certos casos o trabalho torna-se o mediador essencial na construção da saúde mental. Mas pode também gerar o pior e conduzir à doença mental, à descompensação psíquica” (Dejours, 2013, p. 12).

Apropriando-se dos resultados da ergonomia e da psicodinâmica do trabalho, Dejours e Deranty destacam a relação entre o prescrito e o efetivo contida nas experiências de trabalho. O argumento básico dos autores é que mesmo com o domínio absoluto da tecnologia, o trabalho exige determinados “ajustes” e “soluções” que mobilizam uma inteligência prática dos indivíduos contra as resistências impostas pelo aspecto “real” do trabalho. Esses ajustes, por sua vez, estão estreitamente vinculados à falha e ao fracasso, de modo que:

o sofrimento é, ao mesmo tempo, impressão subjetiva do mundo e origem do movimento de conquista do mundo. O sofrimento, enquanto afetividade absoluta, é a origem desta inteligência que parte em busca

do mundo para se colocar à prova, se transformar e se engrandecer (Dejours, 2004, p. 28-29).

As tentativas mal sucedidas de execução da tarefa manifestam seu aspecto positivo no desenvolvimento de uma subjetividade que permite “tocar o mundo”, tanto no sentido físico quanto no sentido metafórico “de conhecê-lo melhor e, portanto, se apropriar dele” (Dejours; Deranty, 2010, p. 170-171). Esse confronto com os obstáculos impostos pelo real ao trabalho prescrito são fundamentais para que os indivíduos apropriem-se não apenas no mundo objetivo que os cerca, mas também de suas próprias capacidades que até então se mantinham apenas como potência. É, portanto, por meio dessa experiência íntima de fracasso diante do real, denominada de “subjetivação do real do trabalho”, que se desenvolvem as ideias com as quais os indivíduos superam as barreiras impostas pelas contingências da atividade laboral. Aqui, a noção psicodinâmica coincide com a interpretação do marxismo ocidental sobre o conceito de trabalho no jovem Marx, segundo a qual o trabalho é a “apropriação da força essencial do homem que se tornou objetiva” (Márkus, 2015) ou a “autoexpressão do homem, uma expressão de suas faculdades físicas e mentais individuais” (Fromm, 1975).

Para além desse aspecto subjetivo individual, destaca-se também o modo como se relacionam as expectativas de reconhecimento não apenas no que diz respeito ao *status* social de determinada profissão, mas especialmente no que tange o ato de trabalhar. Para Dejours, o reconhecimento no trabalho envolve a formulação de duas formas de julgamento que refletem o valor colocado por outros sobre a contribuição do sujeito para a organização do trabalho: o julgamento referente à utilidade técnica, social ou econômica que é formulado pela hierarquia, subordinados ou clientes e o julgamento de beleza, que é orientado pela qualidade do trabalho e reflete o cumprimento de determinadas regras técnicas e de originalidade (Gernet; Dejours, 2009). É espe-

cialmente através de julgamentos sobre a qualidade do trabalho que se torna possível “um reconhecimento baseado na qualidade da relação que o trabalhador mantém com o ‘real’” (Dejours; Deranty, 2010, p. 172). Como afirmam os autores,

É o reconhecimento da contribuição inteligente e ativa, uma forma técnica de reconhecimento que como tal somente seus pares podem oferecer visto que se requer uma familiaridade com o real desse trabalho. Essa forma de reconhecimento, enquanto proporciona uma recompensa simbólica ao encontro com o real, constitui um vínculo essencial para a sublimação dos desafios do trabalho que se produzem sob a forma de prazer e fortalecimento da autoestima (2010, p. 172).

Sem o reconhecimento, o sofrimento gerado pelo encontro com o real se torna desprovido de sentido. De um modo geral, é pelo reconhecimento da qualidade do trabalho que o indivíduo pode ver valorizado não apenas o produto do trabalho, mas todo o processo de objetivação no qual ele investiu esforços, angústias e dúvidas. O sofrimento, nesse caso, é supprassumido pelo reconhecimento e o trabalho “se inscreve então na dinâmica da realização do ego” (Dejours, 1999, p. 34-35). Igualmente, para além da mera confrontação material entre sujeito que trabalha e objeto que é trabalhado, o trabalhar envolve, no próprio ambiente de realização, a construção de consensos coletivos em torno das regras do ofício. Dejours observa que em torno desses consentimentos reside um ponto central para a psicodinâmica do trabalho, a saber, o modo como a participação nos referidos consensos contribui no aprimoramento da subjetividade singular. Isto é, “testemunhar sua experiência do trabalhar, tornar visíveis as descobertas de sua inteligência e seu saber-fazer é o meio de se obter o reconhecimento dos outros” (Dejours, 2004, p. 33). Do ponto de vista político, significa que

é graças a este reconhecimento sobre o fazer que se pode respeitar e manter, apesar disso, relações de cooperação com pessoas com as quais não se simpatiza ou pelas quais se sente até mesmo uma certa aversão. O

reconhecimento da qualidade das contribuições singulares no registro do fazer desempenha um papel essencial na conjuração da violência entre os seres humanos (Dejours, 2004, p. 33).

É sobre esse julgamento do fazer e não da pessoa que faz que se assenta o respeito às relações coletivas e o pertencimento ao coletivo. Na atual configuração do mundo do trabalho, por outro lado, a subjetividade é sacrificada em nome da rentabilidade – o que coloca em risco a mobilização desses acordos, basicamente por dois princípios: (i) a avaliação quantitativa e objetiva dos resultados do trabalho, a individualização e a concorrência entre os trabalhadores – cujas consequência são “o crescimento extraordinário da produtividade e da riqueza, mas, de outro, a erosão do lugar acordado à subjetividade e à vida no trabalho” (*ibidem*, p. 33-34); (ii) a instituição do medo e do sofrimento ético, que conduz à destruição dos laços sociais, por meio da valorização da mentira, do ódio e da competitividade desenfreada nos locais de trabalho (Deranty, 2008). Desse modo, quando a subjetividade não encontra motivos para engajar-se no real do trabalho, emerge o lado negativo do sofrimento e, por consequência, desenvolvem-se as manifestações psicopatológicas.

Embora não tenha elaborado uma teoria social ampla, Dejours destaca que essa relação entre sofrimento e reconhecimento, fundamental para a estruturação saudável ou patogênica da subjetividade, não limita-se à esfera do trabalho. Quando negativas, essas experiências nos locais de trabalho contribuem para a manifestação, na esfera pública, de um profundo desrespeito com os pontos de vista e com as vulnerabilidades alheias (Dejours; Deranty, 2010, p. 176), colocando em xeque as práticas democráticas e os princípios fundantes da sociedade civil-burguesa. Da mesma forma, na esfera íntima, Dejours destaca que dificuldades nos locais de trabalho alastram-se para a família e são responsáveis por uma parte da violência conjugal, do alcoolismo e das doenças, enquanto, por outro lado, “o prazer no trabalho e os benefícios provenientes da relação de trabalho no registro da saúde também

têm repercussões favoráveis na economia das relações da família e no desenvolvimento psíquico e afetivo dos filhos” (Dejours, 1991, p. 164).

Com isso, parece plausível afirmar que o estabelecimento de uma “autorrelação positiva” do indivíduo na terceira esfera do reconhecimento está intrinsecamente vinculada ao modo como se constituem suas interações no campo do trabalho. Mais do que isso, ao enfatizar a abordagem psicodinâmica, nota-se, também, que todo funcionamento psicológico do indivíduo é mobilizado e atualizado quando inserido nesse campo – de tal modo que uma relação estruturante ou patogênica no trabalho será responsável não apenas pela consolidação da identidade e da personalidade mas também pela própria sanidade mental e cognitiva dos indivíduos. O que Dejours proporciona, em comparação com a teoria de Honneth, é a possibilidade de explorar as implicações psicológicas mais profundas daquela relação entre contribuição e retribuição que configura a esfera da solidariedade.

4. Reconhecimento e loucura no trabalho: contribuições de Dejours para a teoria do reconhecimento

Quando se analisa a reconfiguração do mundo do trabalho e a transição do fordismo para um regime de acumulação flexível, nota-se, em primeiro lugar, a radicalização das características típicas do modo capitalista de produção: o estabelecimento do lucro como principal ordenador da vida social, a ocultação do confronto entre o capital e seu ser-outro (trabalho) e o estabelecimento de um *ethos* profundamente ligado às exigências sistêmicas. Em segundo lugar, como mostra a sociologia do trabalho, essa reconfiguração desenvolve uma transformação significativa nas relações de produção, com destaque para a expansão do trabalho temporário, parcial, precário, subcontratado e terceirizado (Antunes, 2008). O impacto dessas mudanças na constituição subjetiva e no funcionamento psicológico dos trabalhadores é marcante. Richard Sennett (2002) fala em “corrosão do caráter”, Deranty

(2008) em “precarização da existência” e Dejours (2013) em “sofrimento ético” – sempre ressaltando o iminente risco da “loucura”.

Do ponto de vista social, quando compartilhados os diagnósticos acima, o mundo do trabalho configura-se como elemento central na edificação de uma eticidade precária, que se mostra como característica da vida vivida sob as condições capitalistas. Aqui, a dinâmica que impulsiona o fracasso parcial dessa eticidade é explicada pelo fato de que, ancorado nos valores da sociedade civil-burguesa, o trabalho é o local no qual estão arraigadas as expectativas de reconhecimento relacionadas às habilidades individuais e de onde a maioria das pessoas deveria derivar sua identidade (Honneth, 2008). No entanto, paradoxalmente, essa luta por reconhecimento é precedida, no contexto atual, por uma luta anterior: a luta contra a descompensação psicopatológica que nasce da não resolução do confronto individual contra o sofrimento experimentado em ofícios cada vez mais precários (Dejours, 2003).

De qualquer forma, isso não impede que seja aceitável a tese honnethiana de que a terceira esfera do reconhecimento, o trabalho aí incluso, é o local onde se edifica a estima social, que, por sua vez, permite aos indivíduos “referir-se positivamente a suas propriedades e capacidades concretas” (Honneth, 2003, p. 198). Isso porque, consideradas as estruturas funcionais do modo capitalista, não haveria de ser outra senão a esfera de circulação, enquanto mediação necessária entre a produção e o mercado, o atribuidor do valor social do trabalho. Por outro lado, se retomada a intenção crítica de Honneth, de identificar a força motivacional das lutas sociais nas experiências de desrespeito oriundas de expectativas normativas não atendidas, a primeira contribuição da psicodinâmica do trabalho parece estar na identificação de certa “anestesia” moral, derivada dos “mecanismos psicológicos de defesa”, que inviabiliza a ação política.

O argumento de Dejours baseia-se na importância do reconhecimento no trabalho, seja ele dirigido pela hierarquia (juízo de

utilidade) ou pelos seus pares (juízo de beleza). Quando existe, o trabalhador sente-se útil e pertencente a uma coletividade; quando inexistente, o trabalhador desenvolve o sofrimento, a desestabilização da identidade pessoal e, em seguida, experimenta um sentimento de desprezo por si mesmo (Dejours, 2009, p. 23-25). Levando em conta que, embora esteja na base das expectativas individuais, o reconhecimento raramente está presente nos ambientes de trabalho, a psicodinâmica do trabalho mostrou que se o sofrimento não é seguido de doença mental isso ocorre porque “contra ele o sujeito emprega defesas que lhe permitem controlá-lo” (Dejours, 2009, p. 36). Essas estratégias defensivas, mobilizadas psicologicamente, garantem a normalidade (instável) do indivíduo, sendo “o resultado alcançado na dura luta contra a desestabilização psíquica provocada pelas pressões do trabalho” (idem). No entanto, observa o autor,

[...] visando à “adaptação psicológica” e estando a serviço da racionalidade das condutas no que concerne à preservação do sujeito, tais estratégias podem ter outros efeitos no plano moral-político. Em se tratando da luta contra o medo, elas podem se tornar, como mostramos neste ensaio, um meio eficaz de atenuação da consciência moral e de aquiescência ao exercício do mal. Como se a racionalidade moral se submetesse às exigências da racionalidade prática (Dejours, 2009, p.141).

É nesse ponto que parece inviabilizar-se aquela força motivacional diagnosticada por Honneth nas experiências de desrespeito. Isso porque a atual configuração do mundo do trabalho, além de prejudicar o acesso ao prazer no trabalho e institucionalizar o sofrimento psíquico, cria as condições para, por um lado, promover um tipo de funcionamento psicológico que subsume os princípios normativos constituídos nas demais esferas do reconhecimento e, por outro, incentivar a traição do indivíduo ao seu próprio sistema de valores. Se no primeiro caso trata-se de um fenômeno puramente psicológico (resultado dos mecanismos de defesa contra o sofrimento), no segundo caso trata-se de uma exigência estrita-

mente orientada pelo princípio do desempenho do capitalismo flexível: a mentira, a fraude e a deslealdade são institucionalizadas desde que as metas sejam cumpridas. Não por acaso, Dejours (2013, p. 23) nomeia esse fenômeno como “sofrimento ético” – pois se baseia na experiência de sofrimento desencadeada pela sensação de traição a si mesmo. Assim,

Quando aceita colocar o seu zelo ao serviço de ordens e de prescrições que desonram a *Kultur*, no duplo sentido alemão de cultura e de civilização, o trabalhador fragiliza ainda mais as bases intrasubjetivas da sua identidade e torna-se ainda mais dependente do reconhecimento da empresa para manter a sua identidade (*loc. cit.*).

O indivíduo, nesse contexto, ameaça a *Kulturarbeit* freudiana, o trabalho da cultura, manifestado na cooperação ordinária e cotidiana entre os indivíduos. A questão do reconhecimento, assim, torna-se secundária na medida em que a segunda natureza moral do indivíduo está colapsada. As relações aqui estabelecidas não são orientadas pela solidariedade, mas estritamente pelo desempenho conforme as regras do capitalismo flexível, que exigem que “todos estejam prontos para aceitar sofrer através de seu trabalho, para testemunhar o sofrimento dos outros, e conforme o caso, de fazer os outros sofrerem” (Deranty, 2008, p. 460). Mas tais experiências, naturalmente, não se resumem ao ambiente de trabalho – o que nos possibilitaria afirmar que trabalhos precários colocam em risco todos os princípios normativos constituídos nas demais esferas do reconhecimento.

Considerações finais

Ao propor uma teoria crítica que atribui às reivindicações normativas dos indivíduos um papel privilegiado no conflito social, Honneth destaca também a necessidade de explorar, dentro do quadro dos valores sociais modernos, aqueles potenciais emancipatórios cujos desenvolvimentos não foram esgotados. Desse modo, num primeiro momento, seu empreendimento teórico parece

abdicar da orientação emancipatória em nome da intenção de restaurar a eticidade burguesa num nível mais elevado do que o empiricamente verificável. No entanto, a teoria de Honneth, além de não dispensar a expectativa emancipatória, também parece de acordo com aquele interesse genuíno de Marx em universalizar as vantagens da sociedade civil-burguesa suprassumindo-as numa eticidade autenticamente humana. Embora não seja o caso de aprofundar essa semelhança, poder-se-ia supor que, somado ao diagnóstico de época hegeliano, a crítica da economia política elaborada por Marx poderia suprir o “*déficit* de materialidade” identificado na teoria honnethiana. Com isso, seria possível, dentro do quadro axiológico vigente, diferenciar formas autênticas de reconhecimento e formas que apenas atendem as exigências sistêmicas do Capital.

Além disso, se retomado o propósito de identificar a força motivacional das lutas sociais nas experiências de desrespeito oriundas de expectativas normativas não atendidas, outro *déficit* de materialidade pode ser resolvido com o recurso à psicodinâmica do trabalho. Aqui, a contribuição teórica reside, primeiramente, no alargamento da concepção de reconhecimento - compreendendo-a não apenas em relação ao “*status social*” referente ao local ocupado pelo indivíduo na organização do trabalho, mas também em relação à função psicológica do próprio ato de trabalhar e o papel de seus respectivos juízos de utilidade e beleza na estabilização da identidade e na edificação da autoestima. Nesse ponto, Dejours demonstra também, no sentido inverso, que na medida em que as expectativas individuais de reconhecimento no trabalho não são cumpridas os trabalhadores empregam mecanismos psicológicos de defesa cujo objetivo é evitar o sofrimento e, em casos mais graves, a doença mental.

Do ponto de vista teórico, a explicação mais detalhada de como funcionam os referidos mecanismos de defesa contribuem para duas questões em particular. Primeiro, torna possível, por meio de bases psicanalíticas, reduzir o abstracionismo excessivo daquele

conceito de alienação que exerce uma influência tão importante na teoria da revolução do jovem Marx. Com isso, na perspectiva da política, ajuda a compreender os motivos pelos quais os trabalhadores e as trabalhadoras apenas em raras exceções se levantam contra as formas mais degradantes e precárias de trabalho. Em segundo lugar, ao demonstrar que esses mecanismos promovem certa atenuação da consciência moral, a psicodinâmica do trabalho coloca em dúvida o que Honneth denomina de gramática moral dos conflitos sociais, isto é, a capacidade individual e coletiva de empreender uma luta para restaurar relações de reconhecimento negado. Ao que parece, em vez de exteriorizar-se na forma política de conflitos o não-reconhecimento na esfera do trabalho promove um sofrimento silencioso que, se não anestesiado, pode levar à loucura.

Referências

- ANTUNES, R. *Adeus ao trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*. São Paulo: Cortez, 2008.
- DEJOURS, C. *A loucura do trabalho: estudo de psicopatologia do trabalho*. São Paulo: Cortez, 1991.
- DEJOURS, C. *A banalização da injustiça social*. São Paulo: FGV, 1999.
- DEJOURS, C. Psicopatología del trabajo – Psicodinámica del Trabajo. *Revista Laboreal*. v. 7, 2011, n. 1.
- DEJOURS, C. A. Sublimação, entre sofrimento e prazer no trabalho. *Rev. Port. Psicanál.* v. 33, n. 2, 2013, p. 9-28.
- DEJOURS, C; ABDOUCHELI, E. Itinerário teórico em psicopatologia do trabalho. In: DEJOURS, C.; ABDOUCHELI, E.; JAYET, C. (Org.).

Psicodinâmica do trabalho: contribuições da escola dejouriana à análise da relação prazer, sofrimento e trabalho. São Paulo: Atlas, 1994. p. 119-145.

DEJOURS, C; DESSORS, D; MOLINIER, P. Para comprender la resistencia al cambio. In: DESSORS, D.; GUIHO-BAILLY, M.-P. (Org.). *Organización del trabajo y salud: de la psicopatología a la psicodinámica del trabajo.* Buenos Aires: Lumen, 1998. p. 11-22.

DERANTY, J. Les horizons marxistes de l'éthique de la reconnaissance. *Actuel Marx.* n. 2, 2005, p. 159-178.

DERANTY, J. Repressed materiality: retrieving the materialism in Axel Honneth's theory of recognition. *Critical Horizons.* v. 7, n. 1, 2006, p. 113-140.

DERANTY, J. Work and the precarisation of existence. *European journal of social theory.* v. 11, n. 4, 2008, p. 443-463.

DERANTY, J. Critique of political economy and contemporary critical theory: a defence of Honneth's theory of recognition. In: SCHMIDT-AMBUSCH, H. C.; ZURN, C. (Ed.). *The philosophy of recognition: historical and contemporary perspectives.* Berlin: Akademie, 2009. p. 285-318.

DERANTY, J; DEJOURS, C. The centrality of work. *Critical Horizons.* v. 11, 2010, p. 167-180.

FRASER, N; HONNETH, A. *Redistribution or recognition?: a political-philosophical exchange.* Londres: Verso, 2003.

FROMM, E. *Marx y su concepto del hombre.* México: Fondo de Cultura Económica, 1975.

GERNET, I; DEJOURS, C. Évaluation du travail et reconnaissance. *Nouvelle revue de psychosociologie.* n. 2, 2009, p. 27-36, 2009.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais.* São Paulo: 34, 2003.

HONNETH, A. Trabalho e reconhecimento: tentativa de uma redefinição. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*. v. 8, n. 1, 2008, p. 46-67, 2008.

HONNETH, A. *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz, 2014.

KOCYBA, H.; RENAULT, D. Reconnaissance, subjectivisation, singularité. *Travailler*. n. 18, 2007, p. 103-118.

MÁRKUS, G. *Marxismo e Antropologia: o conceito de essência humana na filosofia de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

RENAULT, E. Psychanalyse et conception critique du travail: trois approches francfortoises (Marcuse, Habermas et Honneth). *Travailler*. n. 20, 2008, p. 61-75.

RENAULT, E. Reconnaissance et travail. *Travailler*. n. 18, 2007, p. 119-135.

SCHMIDT AM BUSCH, H.-C. ¿Se pueden alcanzar los objetivos de la Escuela de Frankfurt mediante la teoría del reconocimiento?. *Arxius de Sociología*. v. 22, 2010, p. 95-114.

SENNETT, R. *A corrosão do caráter: impactos pessoais no capitalismo contemporâneo*. São Paulo: Record, 2002.

ZURN, C. F. Recognition, redistribution, and democracy: dilemmas of Honneth's critical social theory. *European Journal of Philosophy*. v. 13, n. 1, 2005, p. 89-126.

Artigo recebido em 8/08/2016, aprovado em 15/11/2016

Resenha

TOWA, MARCIEN.
A IDEIA DE UMA FILOSOFIA NEGRO-AFRICANA.
TRAD. ROBERTO JARDIM DA SILVA.
BELO HORIZONTE: NANDYALA;
CURITIBA: NEAB-UFPR, 2015.

Luís Thiago Freire Dantas

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná
Bolsista CAPES

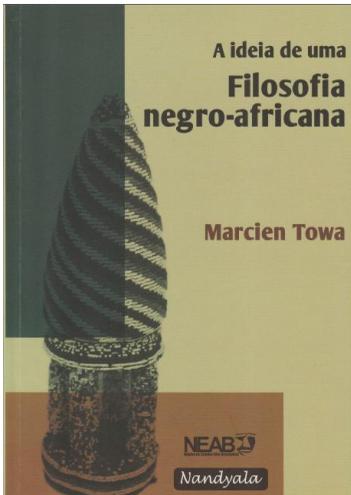
DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2016v23n42ID9682>

Natal, v. 23, n. 42
Set.-Dez. 2016, p. 299-306

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109





A grande parte da vida intelectual do filósofo camaronês Marcien Towa consistiu em um debate acerca do trânsito da filosofia africana na discussão com a europeia, principalmente no que se refere à exposição de um diálogo equânime entre as tradições. Esse movimento impulsionado pela formação acadêmica na *École Normale d'Instituteurs* na França, onde defendeu uma dissertação sobre Bergson e Hegel, permitiu a esse filósofo compreender a necessidade de construir uma série de refutações àqueles

acadêmicos que deslegitimavam a existência de uma filosofia africana. Por essa forma, Towa defendeu a tese de doutorado *Identité et Transcendence*, que tinha como principal crítica as teorias de identidades que reduziriam a filosofia dos povos africanos a uma etnofilosofia¹, ou entenderiam a contribuição africana somente no plano artístico e corporal, jamais no filosófico e científico.

Após tal tese, Marcien Towa apresentou-se como um dos principais porta-vozes na década de 1970 da defesa de uma filosofia africana, de tal maneira que o autor apresentou uma conferência (“A problemática da filosofia africana atual”) que resultou no livro *A ideia de uma filosofia negro-africana*, que está disponível em português brasileiro por meio da recente publicação realizada pela Editora Nandyala em parceria com o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal do Paraná (NEAB-UFPR). Esta publicação implica em um evento especial para a linha editorial filo-

¹ De acordo com Marcien Towa, a etnofilosofia seria uma construção colonial que possui a pretensão de julgar a produção de conhecimento de um determinado povo enquanto atrelado à cultura e o exercício de um pensamento subalterno.

sófica no Brasil, pois esse livro contribui para o aprofundamento e conhecimento de teses filosóficas provenientes do continente africano.

No entanto, há um desconhecimento dessa tradição na academia brasileira não somente por causa da linha mercadológica dos grupos editoriais brasileiros, mas também pelas linhas de pesquisa das academias, que impedem um conhecimento de filosofia fora do eixo Europa-Estados Unidos. Como pesquisador, o meu contato com a filosofia africana ocorreu fora do departamento de filosofia, mais precisamente em grupos de estudos promovidos pelo NEAB-UFPR, de que fazia parte também o tradutor desse livro – Roberto Jardim. Tradução cuidadosa no que se refere às construções frasais por respeitarem os limites ortográficos do francês e do português e, por isso, possibilita uma leitura agradável e profunda do texto do livro.

Dessa forma, as primeiras leituras de *A ideia de uma filosofia negro-africana* permitem uma série de reflexões motivadas pelo próprio título, pois, acompanhando a tradição moderna europeia, “ideia” refere-se a um conceito que pretende apresentar o aspecto primordial de um objeto a ser investigado. E o objeto a ser investigação, ao que parece pelo título da obra, concerne à expressão “negro-africana”, já que pode incitar a pergunta: Por que não apenas filosofia africana? A resposta pode ser retirada no seguimento das leituras dos capítulos.

No primeiro capítulo, intitulado “A Filosofia e seus problemas”, encontramos descritas três seções nas quais o filósofo Marcien Towa inicia a problemática sobre a filosofia africana: a concepção de Filosofia, a dimensão prática e a multiplicidade de filosofias. Dentro dessas três seções, a principal investigação direciona-se ao que o autor explica como sendo a particularidade da atividade filosófica: “a ideia de que a filosofia é a coragem de pensar o Absoluto” (p. 17). Esta definição de filosofia aparenta uma continuação de uma linha filosófica que justamente impõe o ato de filosofar como pertencente a único povo, entretanto, Towa retoma o concei-

to de Absoluto para precisamente destacar que o ser humano seria o único entre os seres vivos que exerceriam a atividade do pensamento, que teria o sentido de “pesar, de discutir as representações, as crenças, as opiniões, de confrontá-las e de examinar os prós e os contras de cada uma” (p. 17). O contrário disto, para Towa, seriam crenças que impõem ao ser humano a submissão das individualidades diante de um homem ou de um deus em particular.

Por tais aspectos, a dimensão prática da filosofia, para o autor, também a distinguiria da ciência, pois esta teria como característica um caráter mais restrito e uma preocupação com a neutralidade ética e ideológica. Por isso, o cientista não orienta as pesquisas para o campo social e para as normas pelas quais a sociedade deve se dirigir. Já a tarefa da filosofia seria uma visão em conjunto da realidade, de quais são os construtos teóricos que permitem pronunciar-se sobre os valores, as normas e a realidade.

No segundo capítulo, “A filosofia africana: mito ou realidade”, Marcien Towa constrói as seções tendo como principal problematização o obstáculo para a legitimação da filosofia africana: o racismo colonial. Esse racismo, para Towa, atua através de um silogismo que pretende normatizar o humano e também construir limites diante da própria concepção de humanidade:

O homem é um ser essencialmente pensante, racional.

Ora, o negro é incapaz de pensamento e raciocínio. Ele não tem filosofia, ele tem uma mentalidade pré-lógica etc.

Portanto, o negro não é verdadeiramente um homem e pode ser, legitimamente, domesticado, tratado como animal. (p. 27).

Na análise desse silogismo, Marcien Towa explica que, por exemplo, utilizarmos uma palavra de origem africana para nos referirmos ao saber que busca os princípios da humanidade no intuito da não utilização da palavra europeia “filosofia” não abalaria em nada o silogismo construído pelos ideólogos do imperialismo europeu, pois, mais importante do que a modificação do

termo “filosofia”, é caracterizar a filosofia enquanto um tipo de produção epistêmica presente nos povos dos países africanos e a possibilidade de um intercâmbio de ideias com os povos da Europa e de outras partes do globo. Então, para o autor, o pensamento filosófico não é algo estranho a qualquer sociedade: “aquelas em que não se manifesta a reflexão filosófica parecem mais antifilosóficas que verdadeiramente afilosóficas” (p. 28). Por exemplo, Towa argumenta que civilizações como a hebraica teriam em si uma posição contrária à filosofia, visto que o dogmatismo seria preponderante em todos os setores da sociedade de tal maneira que o mito do pecado original denota uma resistência ao discernimento racional que constrói suas justificativas através de si mesmo sem recorrer a uma instância transcendente.

Para justificar como no continente africano há uma tradição crítica de pensamento, Towa detalha através da mitologia egípcia e dos contos populares camaroneses esta divergência com relação ao dogmatismo. No que se refere ao pensamento na época do Egito faraônico, Towa aponta para três características: a preocupação com a síntese de todos os valores sem excluir aquilo que aparece como diferente; a identidade entre o homem e deus; e a racionalidade como norma suprema do comportamento. Das três, vale destacar a primeira, pois o autor explica que, na multiplicidade do panteão egípcio, por mais que houvesse um conflito entre os deuses, estes se constituiriam enquanto membros de um só corpo. Isso poderia ser observado no entendimento de que os mortos comparecem diante dos quarenta e dois deuses confessando a cada um a própria inocência, “pois no fundo, todos esses deuses são apenas um único e mesmo deus, e o grande deus não é um mestre que comanda os servos, mas um *primus inter pares*” (p. 33).

Dessa maneira, a aplicação das normas relaciona-se com a *Maat*, deusa egípcia do equilíbrio, que inspira à conduta egípcia exatidão e medida correta aplicada à verdade, à justiça e à ordem. Os princípios de *Maat* não se apresentam como um código vindo do céu como os mandamentos judaico-cristãos, mas impõem um

dever ao Rei de manter na vida social a ordem, a justiça e a honestidade, e, para o homem comum, tem como consequência o respeito a tais regras no relacionamento com os outros homens e o controle das paixões.

Ao lado disso, na denominada região da “África negra”, os contos populares expõem a variedade filosófica africana, cuja “preocupação principal parece ser ensinar a astúcia, a prudência e a reflexão” (p. 39). Assim, os ciclos de Kulu-a-Tartaruga, de Leuk-a-Lebre e de Guizo-a-Aranha mostram, conforme explicação do autor, que, para o ser humano sair vitorioso dos diversos conflitos presentes na própria vida, necessita utilizar a inteligência. Tais ciclos, por enfatizar o uso da astúcia e da sagacidade, indicam que, ao seguir somente pela credulidade, pelo sobrenatural ou pelo mágico-religioso, prolifera-se estupidez. Por outro lado, esses contos, por mais que explorem símbolos da inteligência como Kulu ou Leuk, há uma preocupação de refutar qualquer menção a seres perfeitos, devido ao interesse de ensinar que a sabedoria nunca alcança a perfeição e, nós, humanos, estaríamos a todo instante aperfeiçoando-nos. Por isso, “o pensador da África negra tradicional e o pensador Egípcio estão de acordo em recusar a onisciência e a perfeição ética a um ser qualquer” (p. 48), e a capacidade de adquirir-la diferencia os humanos pela quantificação de grau maior ou menor.

No terceiro capítulo do livro, “Os problemas de uma filosofia do nosso tempo”, Marcien Towa problematiza os impedimentos para fortalecer a filosofia africana. Tal capítulo apresenta uma referência direta à produção filosófica africana por meio de seus filósofos e filósofas, que erroneamente poderia sugerir ao leitor e à leitora brasileiros ser endógena a atividade de tal filosofia, isto é, que apenas poderia refletir a filosofia africana no interior do continente africano. Mas, ao contrário, proporciona a nós o entendimento de como realizar o pensamento filosófico fora das orientações europeias coloniais e exercer o pensamento filosófico desde a nossa

localidade. Para isso, Marcien Towa elenca seis elementos para a produção da filosofia em África, dentre os quais dois se destacam.

Inicialmente, interroga acerca da “condição atual”, pois a colonização construiu um inconsciente de passividade, de modo que “o colonizado acaba aceitando sua nova condição e colaborando com sua própria exploração” (p. 57), uma vez que, para o imperialismo, o importante é que o colonizado compreenda-se como merecedor de tal destino. E, para constituir-se oposição ao colonialismo, importaria para os filósofos africanos compreenderem o “nosso objetivo”, conforme explicação de Towa, de libertarmos-nos por meio de um movimento anticolonialista em que o inimigo não se personifica em somente um estrangeiro, mas no interior da própria sociedade através de “todas as forças (homens, instituições, estruturas sociais, costumes, crenças) que foram e são, ainda, seus cúmplices, todas as lacunas que facilitaram sua ação” (p. 58).

Na discussão desses elementos, Towa retoma o conceito de Absoluto e podemos entender que o sentido desse conceito aproxima-se de uma ressignificação marxista: “O Absoluto não será mais um dogma opaco, um fantasma misterioso, mas o homem concreto, suas necessidades e suas aspirações” (p. 69). Por meio desse aspecto, esse conceito torna-se fundamental para refutar o Ocidente imperialista por tratar a revolução como condição de todo renascimento cultural, uma vez que “a revolução destrói a relação colonial de forças e coloca, de novo, o povo colonial em posição de fazer escolhas” (p. 70). Além disso, para o autor, a filosofia africana necessita da revolução justamente pelo fato de “que é preciso opor[-se] ao racismo colonial, às armadilhas ideológicas do neocolonialismo e à ofensiva do dogmatismo das mitologias semíticas” (p. 75) com a intenção de reconquistar e reafirmar a identidade humana.

Ao fim do livro há uma seção de “Debate” que se refere às críticas que Towa precisou responder após o término da conferência que resultou nesse livro. O leitor e a leitora não podem deixar de ler tal debate, pois nele encontramos críticas primordiais à filosofia

de Marcien Towa. Entre tais críticas, contesta-se que, sob certo aspecto, ainda há uma referência direta aos modelos da tradição europeia que o autor pretende refutar. Por exemplo, o antropocentrismo que impõe o “homem” como centro do universo dos seres humanos e não-humanos, e ainda, o rompimento quase instantâneo entre a filosofia e o mito que, no século XX, uma variedade de filósofos e filósofas sustentam não ter sido tão integral.

Não obstante tais posições “conservadoras” do autor, a filosofia de Towa permite a compreensão de que a tradição africana não possui apenas um sentido filosófico, mas há vários e muitos estão em conflitos. Por esse aspecto, os argumentos presentes no livro *A ideia de uma filosofia negro-africana* podem incentivar uma entrada na busca de filosofias no interior da filosofia africana.

Resenha recebida em 20/06/2016, aprovada em 8/09/2016