

v. 26, n. 50, maio - ago. 2019

Princípios

Revista de filosofia

50

E-ISSN: 1983-2109





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

Princípios Natal, v. 26, n. 50, maio-ago. 2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitor

José Daniel Diniz Melo

Vice-Reitor

Hênio Ferreira de Miranda

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

Josenildo Soares Bezerra

Chefe do Departamento de Filosofia

Bruno Rafaelo Lopes Vaz

Coordenador do PPGFil

Eduardo Aníbal Pellejero

Vice-coordenador do PPGFil

Federico Sanguinetti

Editora Responsável

Maria Cristina Longo 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)
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)
Glenn Walter Erickson (UFRN)
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)
Joel Thiago Klein (UFRN)
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

Maria Cristina Longo Dias

Diagramação

Victor Hugo Rocha Silva

Revista Princípios:

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

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL
v. 26, n. 50, mai.-ago. 2019, Natal (RN)
EDUFRN – Editora da UFRN, 2019.
Periodicidade: quadrimestral
1. Filosofia. – Periódicos
L-ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)



SUMÁRIO

Artigos

- 9 Má consciência e mal-estar civilizacional, do niilismo a um mundo possível
Adilson Felício Feiler (UNISINOS)
- 25 Análise dos discursos: uma forma de combate ao racismo sob perspectivas filosófica e discursiva
Célia Zeri de Oliveira (UFPA)
Isabella Vivianny Santana Heinen (UEPA)
- 55 Poder e anarquismo: refletindo com Habermas
Claudio Ricardo Martins dos Reis (UFRGS)
- 81 A relação entre ser humano e natureza a partir de Schelling e Moltmann
Gabriel Almeida Assumpção (UFMG e FAJE)
Fabício Veliq (FAJE e KU LEUVEN)
- 99 O estatuto da emoção em *Esquisse d'une théorie des émotions*
Gustavo Fujiwara (UFSCAR)
- 129 Sistema diacrítico e transcendência em Merleau-Ponty
Jeovane Camargo (UFSCAR)
- 157 *A condição humana* de Hannah Arendt e os equívocos na interpretação de Byung-Chul Han
Judikael Castelo Branco (UFT)
Lara França da Rocha (UFC)
- 185 El “enfoque ético de las capacidades” de Amartya Kumar Sen y su aplicación al desarrollo y al bienestar
José Luis S. Ferriz (UCSAL)

- 219 No encaço da originalidade: aproximações e divergências entre Adorno e os Românticos
Luciana Molina Queiroz (UNICAMP e UFES)
- 239 Entre Pollock e Benjamin: Teoria e práxis no “Estado autoritário” de Horkheimer
Luiz Philipe de Caux (UFMG)
Graziano Mazzocchini (UFMG)
- 263 As dietas de Rousseau: o caso do *Emílio*
Mauro Dela Bandera Arco Júnior (USP)
- 275 Uma restrição para interpretações pragmatistas de Ser e Tempo: uma avaliação da principal objeção de Gethmann à crítica de Tugendhat ao conceito de verdade de Heidegger
Paulo Mendes Taddei (UFRJ)
- 305 O ceticismo antifideísta de Hume
Rafael Bittencourt Santos (UFRGS)
- 335 Realismo, perspectivismo e a questão da objetividade jornalística
Rafael da Silva Paes Henriques (UFES)
- 357 Artesãos, metafísica e ciência: as relações entre história da ciência e filosofia da ciência em Edgar Zilsel, Alexandre Koyré e Paolo Rossi
Rodrigo Cristino de Faria (USP)
- 379 Bergson literato – ensaio sobre o estilo de composição do texto filosófico
Yves São Paulo (UFBA)

Resenhas

- 397 Gabriel Marcel, Nietzsche e o niilismo
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)
- 403 Compêndio Gabriel Marcel: homenagem aos 90 anos de publicação do diário metafísico.
Ezir George Silva (UFRPE)

Tradução

- 419 Quem é o sujeito dos Direitos do Homem?
Tradução de Jonathan Marcel Scholz (UFU)
Revisão e adaptação de André Fabiano Voigt (UFU)

Artigos

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Má consciência e mal-estar civilizacional, do niilismo a um mundo possível

Considerações a partir de Segunda Dis- sertação de *Para a Genealogia da Moral*

**Bad conscience and civilizational malaise,
from nihilism to a possible world.**

Considerations from Second Dissertation *On the Genealogy of morals*

Adilson Felício Feiler

Professor do PPG de filosofia da UNISINOS

Resumo: A má consciência é produzida por uma civilização niilista. Na Segunda Dissertação da *Para a genealogia da moral* Nietzsche detecta que o problema da consciência é, antes de tudo, um problema cultural e não individual. A perda da ênfase sobre o indivíduo, na massa uniforme da coletividade, conduz ao abandono dos traços que marcam a grandeza potencial da ação. Sem o traço individual equivale a entrega ao conformismo moral gregário, a direção de degenerescência da consciência. Neste sentido, a má consciência se revela como problema oriundo de uma civilização enferma, niilista; sua superação aponta para um mundo possível.

Palavras-Chave: Nietzsche, má consciência, cultura, moral, civilização

Abstract: The bad conscience is produced by a nihilist civilization. In the Second Dissertation of *On the genealogy of Morals* Nietzsche detects that problem of conscience is, before everything, a cultural and not an individual problem. The loss of emphasis about the individual, in the uniform mass of community, lead to abandon of traces that appoint the potency largeness of action. Without the individual trace amounts to abandon itself to moral gregarious conformism, direction to conscience's degeneracy. In this sense, the bad conscience reveals itself as problem coming from a sick, nihilist civilization; its overcoming points to a possible world.

Keywords: Nietzsche, bad conscience, culture, moral, civilization

A má consciência é um movimento que se origina de uma visão estreita, da separação do que é a própria consciência, e que se torna ainda pior por ignorar sua genealogia e o conhecimento de seu passado. Daí a importância de se desenvolver uma segunda visão (NIETZSCHE, GM, § 04, V, 1999, p. 297) que compreende a história da moral. É este, pois, o caminho que Nietzsche percorre, diferentemente de Freud que, ao tratar deste problema do mal estar civilizacional, como mostra Renee Volpato Viaro, "(...) busca fazer de seu mal-estar a fundamentação da relação tortuosa entre indivíduo e cultura, Nietzsche, por sua vez, busca com sua moral investigar sua própria origem, de maneira a criticar o valor dos valores morais." (VIARO, 2012, p. 375).

As relações contratuais que se estabelecem mediante promessas, aquelas de o devedor saldar a sua dívida para com o credor, se constroem na base da memória. Está aí de novo, o não esquecimento como dispositivo cristalizador anímico, responsável por imprimir na consciência os eventos, fatos e situações vividos nas relações sociais. Ao sufocar os aspectos singulares e individuais a sociedade conduz o homem à decadência: "(...) a questão social é uma consequência da decadência." (NIETZSCHE, FP 1887-9, 14 (86), XIII, 1999, p. 265). Dessa forma são estes mecanismos impostos por esta estrutura social com uma abrangência cultural e civilizacional. Por isso, Nietzsche,

a esse respeito, se pronuncia: “Nesta esfera, a das obrigações legais, está o foco de origem desse mundo de conceitos morais: ‘culpa’, ‘dever’, ‘sacralidade do dever’. (NIETZSCHE, GM, § 06, V, 1999, p. 300).

Portanto, o não cumprimento do dever remonta toda a história da cultura superior, o emprego da vingança, do fazer sofrer e da crueldade. A sociedade antiga gozava de prazer ao vê-la fazer sofrer. Era uma verdadeira festa, um espetáculo, como atestam as execuções dos cristãos, mas apenas, uma atividade essencialmente pública, cuja imaginação passava pelos espetáculos e festas e, conseqüentemente, pelo sofrimento. Neste sentido, o filósofo alemão parece reconsiderar o valor do sofrimento como um chamariz à vida, já que do sofrimento todos podem sair mais fortes, diferentemente daqueles que se enclausuram na submissão da fraqueza com pessimismo e vergonha de seus instintos. Contudo, o grande problema foi o fato de o ser humano ter buscado um sentido para o sofrimento que não fosse o sentido da vida, o acúmulo de forças, mas a invenção de uma divindade para assim justificar o sofrimento, todo o mal e a própria vida. A humanidade se viu obrigada a buscar, na divindade, uma justificativa para o seu sofrimento, justificativa de um rebanho movido pela culpa.

A origem primordial do sentimento de culpa se dá na mais antiga relação interpessoal entre credor e devedor. Quando a humanidade, movida por sentimentos baixos, resolve medir o ser humano segundo um critério de equivalência valorativa, a saber, o altruísmo, sucede que “(...) o egoísmo ‘tanto quanto o altruísmo não passam de uma ficção popular.” (NIETZSCHE, FP 1887-9, 11 (83) (339), XIII, 1999, p. 39). Ficção esta que é provocadora da tortura, da consciência, portanto, da má consciência. A ficção popular age como um neutralizador da pluralidade de acontecimentos situados no interior do organismo punindo-os da maneira mais perversa, de modo a preservar aqueles pré-conceitos, ideias e aparências que se querem afirmar. Destes resquícios valorativos se parte para as grandes generalizações em que tudo pode ser pago por um preço determinado (NIETZSCHE, GM, V, 1999, p. 305).

Neste estágio, portanto, a justiça é considerada a acomodação a um compromisso de igualdade entre si. É um compromisso que um indivíduo contrai para com uma comunidade, na qual está implicada toda uma sorte de obrigações, benefícios e vantagens. Toda a rebelião que este indivíduo impetra contra a comunidade faz dele um criminoso que atenta contra o ser credor. Diante disso, a sua sorte (castigo) passa a ser o banimento do Estado, para lançá-lo ao estado selvagem. No entanto, à medida em que o poder desta comunidade for aumentando, tanto mais livre estará esse indivíduo da ira do credor. Com isso, há uma evolução do direito penal que dissocia o criminoso do seu ato. O peso institucional de uma coletividade torna-a tão segura de si que nada a pode abalar e, sequer representar alguma ameaça. Contudo, ao sentir essa fraqueza ela torna a impetrar uma maior dureza no emprego da lei, mediante o controle e o regramento de seus indivíduos. Enquanto a força criar mecanismos de segurança a ponto de se viver além do bem e do mal, a ponto de suprimir a própria justiça, a fraqueza fará com que se busque proteção numa atitude melindrosa e vingativa. É, pois, justamente esta sacralização da vingança, pelo emprego dos afetos reativos, que faz com que a justiça seja promovida. Pois, quando não há mais força, e sim fraqueza, deixa-se com que o ressentimento tome as rédeas da situação. Com isso, se permite à má consciência turvar a liberdade, condenando tudo o que é ativo, violento e excessivo. (NIETZSCHE, GM, § 11, V, 1999, p. 311). Uma consciência que é fruto de uma cultura, de uma civilização. Mas como é possível falar em sociedade, esquecendo-se de que ela é constituída de indivíduos? Com isso não estaríamos acentuando o aspecto individual ao invés do coletivo? Onde estaria a gênese da má consciência, no indivíduo ou na cultura?

Damos seguimento às nossas análises sobre o problema da má consciência, mediante suas determinações micro e macroestruturais, através da esfera dos mecanismos humanos internos e externos sócio culturais. Para tanto nos utilizaremos de *Para a Genealogia da Moral* que, no dizer de Otfried Höffe (HÖFFE, 2004, p. 07), constitui um dos auges da arte argumentativa de Nietzsche. Juntamente com a Genealogia, tomaremos

os *Fragmentos Póstumos* referentes aos anos 1887 a 1889. Princípios nosso itinerário pelo enfoque que a Segunda Dissertação da *Genealogia da Moral* atribui à justiça enquanto prática singular. Em seguida destacaremos os mecanismos culturais desencadeadores da culpa enquanto dispositivo gregário. Por fim, tomaremos a má consciência enquanto mecanismo institucional psicológico.

1. A má consciência enquanto prática singular da justiça

Nietzsche atribui o senso autêntico de justiça ao homem justo (NIETZSCHE, GM, § 11, V, 1999, p. 312), e não a uma estrutura social de justiça. Para ele a justiça, no sentido mais genuíno, parte de uma prática singular e não de uma regra socialmente determinada. Esse homem justo permanece justo para além de todos aqueles que querem impetrar-lhe injustiças. Ele não se deixa vencer pelo sentimento de vingança e, com isso, o resultado é o de um poder mais forte de se impor sobre os mais fracos. Essa fortificação da cultura faz com que o estado de direito seja um estado de exceção, no qual se propicia a criação de maiores e mais fortes unidades de poder (NIETZSCHE, § 11, V, 1999, p. 313) e não - como quer Dühring - fazer com que uma vontade de vida considere toda a outra vontade como igual. Isso seria operar uma uniformização deletéria ao princípio sob o qual a vida se afirma, já que a força e a luta se estabelecem entre desiguais. É justamente a partir deste sentido de luta que compreendemos a origem e a finalidade de inúmeras formas e instituições como é o caso do castigo e do Direito. Quanto ao castigo,

(...) o autor opera uma distinção simples, porém fundamental: ao versar sobre o castigo, explicita a diferença entre origem e finalidade. Nietzsche atenta para o entendimento corriqueiro (mesmo para alguns estudiosos) que descobre no castigo uma finalidade qualquer por exemplo, a vingança e coloca esse fim na origem, na causa dele, como se o castigo tivesse sido criado justamente para vingar ou punir. Quebrando com essa lógica, o autor aponta para a significativa distância entre a causa de emergência de algo – sua origem – e a aplicação que lhe é dada – sua finalidade. (VIARO, 2012, p. 378).

Além de se pensar a sua finalidade sob a égide de uma causa externa, assim como o seu progresso lógico rumo a uma meta, não há outra forma de se pensar a sua origem e finalidade senão mediante uma sucessão de processos de assenhoreamento e subjugação pela introdução de novos sentidos que sofrem interpretações sucessivas, nos quais estão implicados a intercalação de ações e reações, de forças e resistências na concepção organicista da vida. Esta concepção compreende a vida como vontade de potência com a primazia da espontaneidade, da agressividade, da expansão e da criação. Na base da compreensão da vida está uma crítica cultural, que, como fruição da vida, assume a dimensão anímica, puramente individual, para além da compreensão das coisas como uniformização estática, direitos iguais, justiça forjada pelo rebanho. A própria noção de desigualdade social é condição para a existência dos direitos. Oswaldo Giacoia Junior recorda que: “Nesse processo ela (a crítica cultural) é tomada de pânico quando a promessa de justiça e igualdade universal de direitos começa a ser cobrada pelas massas dos novos escravos rebelados.” (GIACÓIA, 2014, p. 64)

Desse modo, se depreendem da compreensão de Nietzsche duas formas de se entender a origem de temas como o castigo; uma estática, que vê no fenômeno um costume, um ato consagrado na cultura, e outra fluida, que procura compreender o fenômeno mediante o seu sentido. Este sentido é incapaz de ser capturado mediante os mecanismos social e culturalmente estabelecidos. Dentre estes últimos se destaca, de maneira particular, a compreensão do castigo como um instrumento provocador de uma reação psíquica denominada má consciência. Scott Greer recorda que a concepção de “(...) ‘má consciência como parte da maior gênese da consciência e da consciência moral” (GREER, 2002, p. 06) tem na moral civilizada a internalização da punição.”

Logo, a punição, pela repreensão dos instintos, desperta no homem o sentimento acentuado de culpa (NIETZSCHE, § 14, V, 1999, p. 318), típico de uma consciência popular. “De acordo com Nietzsche, esta ‘internalização’ do instinto provoca o sentimento de culpa.” (GREER, 2002, p. 08). Por essa razão

“(...) toda a práxis da reprodução psíquica precisa ser reconduzida a uma base fisiológica: ‘o remorso’ como tal é um obstáculo para a convalescença – é preciso buscar pesar tudo por meio de novas ações, e o mais rápido possível, a enfermidade da autotortura...” (NIETZSCHE, FP 1887-9, 14 (155), XIII, 1999 p. 339). Enquanto compatibilizada a sua dimensão física, a ação é força, pois responde aos comandos instintuais que se experiencia. Ao passo que, ao reduzir a ação ao fator psicológico, se debilita a sua capacidade de atuar, revertendo-a em uma consciência enferma, que a todo o instante lhe provoca remorso, o qual está na “(...) origem do movimento pela igualdade social.” (NIETZSCHE, FP 1885-7, 8 (7), XII, 1999, p. 337). Como o mecanismo da culpa é ativado pelo dispositivo do castigo?

2. O castigo como dispositivo de aumento da culpa

Se formos analisar a situação dos autênticos prisioneiros e criminosos, vemos que o castigo não opera neles um autêntico remorso e sentimento de culpabilidade, mas, pelo contrário, os torna ainda mais frios e enrijecidos, com aumento de força e distância. Este modelo de correção, pelo castigo, tem feito eclodir o sentimento de culpa. Neste terreno, portanto, a má consciência não cresceu.

Portanto, o atual modelo penitenciário pune atos, ou seja, permanece naquela maneira estática de se compreender o castigo, não se lidando com um culpado e sim com um causador de danos. Logo, se está distante da compreensão fluida do castigo. O verme roedor da má consciência permanece distante da compreensão do castigo que se depreende do atual modelo penitenciário. Se o objetivo das casas de detenção é despertar má consciência, culpa e remorso nos detentos, é preciso admitir que este foi frustrado. Constatamos o quanto é equivocado o modelo penitenciário que temos, pois crê realizar algo que, na verdade, não o cumpre, insistindo em sua compreensão estática do castigo, como se fosse simplesmente um ato, ou costume, portanto algo típico de uma interpretação moral. Na medida em que esta foi submetida a uma compreensão fluida, dinâmica se poderá atingir o nível psicológico, anímico, ou

seja, o sentimento de culpa. Nisso consiste a tarefa mais árdua, pois faz com que se depare com o sentimento psicológico do niilismo frente a frente. “O niilismo como estado psicológico precisará entrar em cena em primeiro lugar, quando tivermos buscado um ‘sentido’ em todo acontecimento, que não está aí.” (NIETZSCHE, FP 1887-9, 11(99) (351), XIII, 1999, p. 46). O niilismo, em seu estado psicológico, é a tentativa de dar sentido ao sem-sentido e a conseqüente conscientização de que todo o esforço foi em vão. “O niilismo como estado psicológico entra em segundo lugar na sistematização, mesmo numa organização em todo acontecimento e sob todo acontecimento.” (NIETZSCHE, FP 1887-9, 11(99) (351)., XIII, 1999, p. 47).

O niilismo como estado psicológico tem ainda uma terceira e derradeira forma. Dadas essas duas intelecções, a de que com o devir nada é obtido e a de que não vigora por debaixo de todo o devir nenhuma grande unidade, na qual o singular pudesse submergir completamente como um elemento de um valor supremo: então ainda resta como refúgio condenar todo o mundo do devir com ilusão e inventar um mundo que se encontra para além desse mundo do devir, um mundo verdadeiro. Contudo, logo que o homem descobre como esse mundo só ganhou espaço por necessidades psicológicas e como ele não tinha razão alguma para tanto, surge a última forma de niilismo, que encerra em si a descrença em um mundo verdadeiro. (NIETZSCHE, FP 1887-9, 11(99) (351), XIII, 1999, p. 47-8).

Esta derradeira forma de niilismo psicológico consiste em um se deparar com o nada do além-mundo do devir. Deparar-se com esse mundo não é nada senão caos e aparência. E isto significaria tornar-se passivo, incapaz de agir diante do turbilhão niilista. A extração artificial conceitual da ação provoca o esvaziamento da ação. (NIETZSCHE, FP, 1887-9, 11(96) (348, XIII, 1999, p. 44).

Frente a essa forma radical de niilismo se coloca uma compreensão minimizada deste que vê o castigo como o que considera o ser humano como um fragmento do destino que procura despertar medo, autocontrole e mordida de consciência. Contudo, longe de melhorá-lo o torna ainda pior e até tolo. (NIETZSCHE, § 15, V, 1999, p. 321). Isso porque o interdito, a norma, a moral social culturalmente estabelecidas atuam no homem no sentido de inibir a sua capacidade de agir, de esti-

mular a luta e a provocação dos instintos, fazendo com que seja “(...) encerrado no âmbito da sociedade e da paz.” (NIETZSCHE, § 16, V, 1999, p. 322).

Aqui Nietzsche dá pistas claras para se constatar a origem da má consciência. A sociedade com os seus mecanismos de interdição, regramento e adestramento tornam a consciência uma prisão dos instintos. Ao invés de se exteriorizarem, voltam-se para dentro, como uma força contra o próprio homem. “Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o que se chama de interiorização do homem: é assim que cresce no homem o que depois se denomina sua ‘alma’.” (NIETZSCHE, § 15, V, 1999, p. 322). Alberto Carlos Onate, sobre este processo de interiorização da consciência, alega: “A ‘interiorização’ é fruto de um imenso esforço conciliador, apaziguador, que arrefece e acaba por interditar a descarga dos instintos favoráveis à violência, à conquista; privados do canal de expressão externa, eles se resignam a desenvolver um périplo interno em cuja brecha se instaura o estado consciente.” (ONATE, 2000, p. 35).

É este o movimento do qual se origina a má consciência. Portanto, é todo um movimento orquestrado pelo castigo, impetrado pelas forças organizadas pelo Estado. Este, na leitura do filósofo alemão, tem sua origem associada ao conflito e à guerra. Porém, não é naquele mesmo enquadramento teórico de guerra tal como entendido na formação do Estado Grego. É uma guerra que, em última análise, se impetra contra si mesmo. Este faz com que o homem sofra de uma doença que é o próprio homem. O homem é levado, portanto, a ter que se curar de si mesmo; um movimento faz dele um caminho, uma promessa que tem como meta não mais ele, mas sim os cerceamentos morais institucionalizados. Em que medida os dispositivos institucionais atuam no sentido de provocarem má consciência?

3. A má consciência enquanto mecanismo institucional psicológico

Através destes cerceamentos morais nasceu a má consciência que, com as suas rupturas coercitivas, abruptas e violentas,

tas, promovem uma anulação de tudo o que constitui iniciativa individual. José Antônio Feitosa Apolinário, em comentário aos critérios hermenêuticos sobre a cultura e civilização no pensamento do filósofo de Naumburg, “(...) aponta o que veio a ser o processo civilizatório, sinônimo de uma ininterrupta história de entorpecimento dos impulsos vitais ligados a atuação da vontade de poder.” (APOLINÁRIO, 2013, p. 04).

Com isso, a liberdade é calcada aos pés pelos mais variados aparatos sociais institucionalizados que se creem justificados eternamente. Nestes aparatos institucionalizados a má consciência tem o seu solo que, como parasitismo da mudança, da diferença e da diversidade, se resigna no engessamento ordenador pacifista que “(...) afastou de si os meios de conduzir a guerra com ações e com armas: um tipo carunchoso de ‘escolhidos’, apóstolos da paz.” (NIETZSCHE, FP 1887-9, 11(297), XIII, 1999, p. 124).

Neste ordenamento o que conta é o valor do bem comum e não o do bem individual, é o que Nietzsche acentua quando defende o egoísmo, o não importar-se por si mesmo, e - mais que isso - o impetrar mal tratos contra si mesmo.

Portanto, na lógica da má consciência se elimina o indivíduo em função do altruísmo. O valor do indivíduo é sacrificado em nome do

(...) instinto de rebanho, por conseguinte – um poder que se tornou agora soberano – é algo fundamentalmente diverso do instinto de um sociedade aristocrática (...) A valoração com a qual julgamos hoje as formas diversas da sociedade é exatamente a mesma que atribui à paz um valor mais elevado do que a guerra ... (...) A vida é uma consequência da guerra; a sociedade mesma, um meio para a guerra. (NIETZSCHE, FP 1887-9, 14(40), XIII, 1999, p. 238).

Sobre este aspecto Giacoia enfatiza a: “(...) inscrição da violência no âmago do direito e da política, talvez o elemento fundamental daquilo que, em Nietzsche, poderíamos reconhecer como uma filosofia do direito.” (GIACOAIA, 2014, p. 79). Na medida em que a violência e a guerra, enquanto disposições internas do indivíduo, forem apontando os caminhos da cultura, a vida continuará sendo afirmada. Entendida neste contexto, a

vida é um campo agonístico que se subtrai a toda e qualquer influência massificadora imposta pelos padrões sociais. Urge, portanto, superar estes padrões sociais, o que se pode realizar por uma tomada de consciência sobre a cultura. A consciência cultural, em termos nietzschianos, refere-se à capacidade de percepção dos mecanismos massificadores que impedem a expressão da multiplicidade original da psicologia individual. Aqueles traços próprios do indivíduo, seu tipo psicológico, passa a ser dissolvido na massa gregária. O resultado disso não é outro senão a submissão a um modelo estabelecido sob os grilhões de uma grande razão uniformizadora e sistematizadora. Portanto, uma vida que se inclina passivamente a essa razão é uma vida enferma, necessitando assim operar uma auto superação, pela sua capacidade de afirmação, ao que Nietzsche atribui o estado de uma grande saúde. Pela grande saúde o indivíduo é elevado para além dos mecanismos uniformizadores que rebaixam, submetem e tornam culpado. Pergunta-se, em que medida a justiça, para além de sua compreensão igualitária, é capaz de sobrepujar a consciência de culpa?

Ao recorrer ao método genealógico a respeito de como surgiu a má consciência, Nietzsche retrocede até a pré-história, na base e fundamento da relação entre credor e devedor. Portanto, um sentimento moral, que, inscritos num tempo e num espaço, deixam de remeter a uma fundamentação metafísica para se alocarem em uma cultura e em uma história socialmente determinadas. A esse respeito Scarlett Marton se pronuncia afirmando que os sentimentos morais: “(...) surgem, modificam-se e, por vezes, desaparecem. Tendo uma origem e uma história, acham-se também relacionados com a organização social dos indivíduos, de forma que em diferentes sociedades existiram diferentes morais.” (MARTON, 2000, p. 75). É no quadro do procedimento genealógico que Nietzsche submete essa nova maneira de conceber os sentimentos morais. As diferentes morais remetem a diferentes formas de relações sociais, nas quais vão se produzindo diferentes valores.

A noção nietzschiana de valor opera uma subversão crítica: ela põe de imediato a questão do valor dos valores e esta,

ao ser colocada, levanta a pergunta pela criação dos valores. Se o valor dos valores ‘bem’ e ‘mal’ não chegou a ser posto em questão, é porque eles foram vistos como existindo desde sempre: instituídos num além, encontravam-se legitimamente num mundo supra-sensível. No entanto, uma vez questionados, revelam-se apenas ‘humanos, demasiado humanos. (MARTON, 2000, p. 79).

Destas relações humanas, das quais emanam os valores e, dentre estes, o da dívida, se depreende a garantia da existência da comunidade. Ou seja, mediante os sacrifícios realizados pelos antepassados, o que faz com que as gerações subsequentes se sintam em uma obrigação moral para com elas, não cessa o sentimento de estar devendo algo a elas, num sentimento de culpa. Essa dívida gera um medo para com estes ancestrais, a ponto de convertê-los em divindades. Partilhamos, neste ponto, do comentário que Giacoia faz a respeito da gênese do universo moral e religioso a partir da esfera jurídica, de onde se depreende a relação dívida e culpa. “Como se percebe, a gênese da religião, bem como da moralidade em geral, é descortinada por Nietzsche a partir de categorias jurídicas, e não o contrário. Portanto, direito e moralidade não surgem do universo do sagrado e do religioso; ao contrário, os primórdios da religião se encontram no campo do direito obrigacional.” (GIACÓIA, 214, p. 84).

Considerações Finais

A partir do sentimento jurídico da dívida e do medo, Nietzsche identifica a própria origem dos deuses. Uma origem, portanto, estabelecida sob a crença numa dívida contraída em rebanho que, à medida em que passa o tempo, aumenta o preço a pagar, e, com isso, aumenta a consciência de culpa. Uma consciência má como herança deixada pelas comunidades tribais. Ao se adaptarem ao culto dos senhores, os escravos e servos da gleba herdaram um sentimento de obrigação para com um ancestral comum. Com o passar do tempo, esse sentimento só veio a crescer, a ponto de se exacerbar o sentimento de Deus. (NIETZSCHE, GM, § 20, V, 1999, p. 330).

Este sentimento, somado ao processo de fusão étnica, de revoluções culturais, de guerras, num caminho que se abre para a universalização, anulou a pluralidade dos deuses para se impor um modelo monoteísta, um Cristianismo que se considera “(...) desde o início, uma formação agregada a partir de construtos doentios que se reúnem e se buscam ...” (NIETZSCHE, FP 1887-9, 14(91), XIII, 1999, p. 267-8).

O máximo de poder e despotismo do Deus monoteísta, reflexo de uma sociedade universal padronizada, faz aumentar o sentimento de culpa, o que constitui a base de um movimento para trás, o ressentimento. “Negação e oposição: essa é a lógica da moral do ressentimento.” (MARTON, 2000, p. 80). Nesta lógica é impossível se admitir o forte. “(...) o ressentimento imputa-lhe justamente o erro de ser forte. Reúne fatos e testemunhas para montar sua peça de acusação, cujo objetivo último é o de introduzir no âmago do forte o vírus corrosivo da culpa.” (MARTON, 2000, p. 81). Uma culpa gerada, alimentada e fortalecida pelo sentimento de se estar em dívida com Deus.

Assim, se com o teísmo veio a culpa em lugar da primeira inocência, com o ateísmo vem a segunda inocência, pela rejeição do sentimento de culpa, que é o motor da má consciência. O estabelecimento da segunda inocência equivale a um recuo até a idade em que os povos mantinham sua convivência com as chamadas “divindades domésticas.” Aquelas com quem se convivia no dia a dia sem o vínculo de algum imperativo universal. Nietzsche detecta na atenuação das redes sociais entre povos uma minimização do grau de má consciência. Um império universal causa despotismo e perda dos lastros individuais singulares. O indivíduo singular é sacrificado em função de uma culpa universal, a culpa da civilização. “A capacidade para a culpa, aquele ‘instrumento’ da ‘má consciência’, foi o desenvolvimento interno na história humana que permitiu alguma medida de controle social e, subsequentemente, a emergência da civilização.” (GREER, 2002, p. 08). O que, no Cristianismo, passa a se tornar a mais forte expressão: - pelo pecado de um (Adão) todos pecaram, logo é novamente um (Cristo) o que assume a culpa de todos. Vânia Dutra de Azeredo, inclusive,

reforça o peso que a interpretação cristã da culpa exerce sobre a consciência: “O desenvolvimento da culpa, na interpretação de Nietzsche, está diretamente relacionado com o advento do Deus cristão, por este fazer do homem alguém responsável por uma falta, fazendo da própria noção de responsabilidade algo culposos.” (AZEREDO, 2003, p. 164).

Mediante o Cristianismo, a culpa assume um caráter institucional, fazendo com que a má consciência seja acentuada a ponto de não se vislumbrar nenhuma saída possível. O mal-estar que daí se deriva atinge uma proporção civilizacional cuja base é a moral. Pelos mecanismos gregários da moral, ao se utilizar de uma grande razão padronizadora e sistematizadora, se promove prostração, degenerescência e enfermidade, em detrimento do abandono da originalidade singular afirmativa do indivíduo, de quem unicamente brota uma grande saúde, a base de um mundo possível.

Referências

APOLINÁRIO, José António Feitosa. A genealogia do mal-estar: civilização e moral em Nietzsche e Freud. In: *Revista Reflexões-Ce*, Ano2, n. 2, Janeiro a junho de 2013.

AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. Ijuí: Editora Unijuí, 2003.

GIACOIA, Oswaldo Jr. *Nietzsche. O humano como memória e como promessa*. 2ª ed. Petrópolis: Editoras Vozes, 2014.

GREER, Scott. Freud's 'Bad conscience': The case of Nietzsche's Genealogy. *Journal of History of the Behavioral Sciences*, Vol. 38(3), 303–315 Summer 2002 .

HÖFFE, O. “Einführung in Nietzsches ‘Genealogie der Moral’”. (pp. 1-14). In: O. Höffe (ed.). *Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral*. Berlin: Akademie, 2004.

MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

_____. *A irrecusável busca de sentido*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004.

NIETZSCHE, F. W. Genealogie zur Moral. In: COLLI, von Giorgio; MONTINARI, Mazzino (Herausgegeben). *Kritische Studienausgabe*. Berlin: Verlag de Gruyter, 1999. Bd. 5.

_____. *Genealogia da Moral. Uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Nachgelassene fragmente: Herbst 1887 bis März 1888*. In: COLLI, von Giorgio; MONTINARI, Mazzino (Herausgegeben). Achte Abteilung. Berlin: Walter de Gruyter, 1999. Bd. 13.

_____. *Fragmentos Póstumos: 1887-1889*. Vol VII. Rio de Janeiro: Gen/Forense Universitária, 2012.

ONATE, Alberto Marcos. *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*. Ijuí: Editora Unijuí, 2003.

VIARO, Renee Volpato. Da moral nietzscheana ao mal-estar freudiano. Algumas aproximações e decorrências éticas. In: *Etilos Clínicos*, São Paulo, v. 17, n. 2, jul./dez. 2012, 373-395.

Análise dos discursos: uma forma de combate ao racismo sob perspectivas filosófica e discursiva

Discourse analysis: a way of combating racism on philosophical and discursive perspectives

Célia Zeri de Oliveira

Professora na área de ensino-aprendizagem
de línguas da UFPA e

Isabella Vivianny Santana Heinen

Professora substituta de filosofia da UEPA

Resumo: Neste artigo fazemos uma reflexão filosófico-discursiva acerca das relações étnico-raciais no contexto social atual em que a sociedade brasileira, uma vez constituída por meio da miscigenação de povos e suas respectivas culturas, raramente tem atribuído o protagonismo a todos os componentes que são parte da história da nação, pois tem havido dois grupos sociais sistematicamente excluídos e apagados do processo de construção da cultura brasileira: os negros e os indígenas. A linguagem, nesse âmbito, serve para a estruturação das relações sociais e, em simultâneo, também é usada para a manutenção do *status quo* como estruturas das hegemonias de poder e dominação de uns sobre outros, tal qual um mecanismo naturalizado e aceito pelos integrantes desse sistema, sejam eles os dominadores ou dominados. Metodologicamente realizamos a análise discursiva com base em interpretações dos gêneros discursivos/textuais utilizados

nos meios de informação e comunicação em nossa sociedade, especificamente, selecionando em meio a textos jornalísticos publicados via internet e com assinatura de autores que defendem um ou outro ponto de vista discursivo em relação às relações étnico-raciais presentes em nossa sociedade. Assim, discutimos os princípios éticos pelo viés filosófico como base para a construção coletiva de princípios, principalmente os que se inserem nas relações étnico-raciais.

Palavras-chave: Discurso; Filosofia; Étnico-Raciais; Reflexão.

Abstract: In this article we do a philosophical-discursive reflection about ethnic-racial relations in the current social context in which the Brazilian society, once constituted through the miscegenation of peoples and their respective cultures, has rarely assigned the protagonism to all the components that are part of the history of the nation, considering that there have been two social groups systematically excluded and erased from the process of construction of Brazilian culture: Blacks and Indians. Language, in this context, serves to structure social relations and, at the same time, is also used for the maintenance of the *status quo* as structures of hegemonic power and domination over one another, just as a mechanism naturalized and accepted by the members of this system, as dominators or dominated. Methodologically, we choose the discursive analysis based on interpretations of the discursive / textual genres used in the media and communication in our society, specifically, selecting among of journalistic texts published via the internet, with the signature of authors who defend one or another discursive point of view in relation to the ethnic-racial relationships present in our society. Thus, we discuss ethical principles by philosophical bias as the basis for the collective construction of principles, especially those that are embedded in ethnic-racial relations.

Keywords: Discourse; Philosophy; Ethnic-Racial; Reflection.

Contextualização dos estudos acerca das relações étnico-raciais na educação básica

As reivindicações de organizações defensoras dos direitos dos negros para a inclusão, respeito e valorização de sua

cultura nos currículos escolares têm surtido alguns efeitos, a exemplo as ações governamentais alicerçadas na desconstrução do mito da democracia racial, conquistada pela aprovação da Lei 10.639/2003 que modifica as instruções da LDB 9.394/1996, assegurando a obrigatoriedade da inserção da história e cultura afro-brasileira e africana no currículo escolar da educação básica, tanto nos estabelecimentos de ensino públicos como nos privados. Em seguida, expandida pela Lei 11.645/2008, que admite os princípios da Lei antecedente citada acima, tornando ainda obrigatórios nos currículos escolares do ensino fundamental e médio a história das culturas indígenas, salientando suas lutas e contribuições para construção territorial e populacional do Brasil.

Embora essas transformações demonstrem um amplo avanço para a inserção da temática étnico-racial nos currículos escolares, ainda são insuficientes no que se refere à capacitação dos profissionais que precisam operar com os conteúdos recomendados pela legislação. Em meio às dificuldades encontradas no ambiente escolar e com os desafios apresentados pelas leis 10.639/2003 e 11.645/2008, os educadores se deparam com as adversidades de promover um ensino adequado dessas culturas sem disporem de formação equivalente.

Coelho (2012) discute a formação de professores e as relações raciais de acordo com a Lei 10.639/2003, considerando dois aspectos: o primeiro é a inclusão de conteúdos novos que tratem das relações étnico-raciais e ensino de História e cultura afro-brasileira e africana; o segundo refere-se ao cumprimento da mesma lei, tendo em vista a necessidade de divulgação e orientação aos profissionais da educação, tanto no âmbito da falta de formação dos docentes quanto nos mecanismos de sua aplicação. Desse modo, a referida Lei é destacada pela autora como oportunidade de problematizar e refletir sobre circunstâncias ditas normais, como vinculações entre negro e pobreza e, negro e violência, possibilitando uma perspectiva diferente de interpretação, expandindo o tema da inclusão e combatendo a reprodução do preconceito e da discriminação.

É necessário, nesse contexto, compreender como as relações sociais fundamentadas em bases preconceituosas e racistas foram se construindo ao longo do tempo. De acordo com Chartier (1991) as considerações sobre raça, etnia e cor remontam a concepção de representação, pois tratam-se de produções sociais fundamentadas nas relações constituídas entre os vários atores inseridos em um âmbito histórico-social conhecido em que os conceitos de supremacia e de superioridade de alguns em relação aos outros foram crescendo sutilmente por meio da aceitação social das diferenças como base para a consolidação de uma sociedade injusta e desigualitária.

Para trabalhar essas representações nas escolas do Brasil é importante reportar pesquisas tais quais Coelho (2010) acerca das representações dos atores da escola no que diz respeito às questões étnico-raciais. Nesse sentido, baseada nas formulações de Chartier (*op. Cit.*) a autora compreende que para o debate dessa problemática no espaço escolar as representações se estabelecem como atributos dos agrupamentos criadores das mesmas e são desenvolvidos historicamente, resultando em indicadores de constatação da maneira pela qual os agentes sociais manifestam suas interpretações de si mesmos e daquilo que está a sua volta, evidenciando-se que tais construções estão continuamente em processo de elaboração, enquanto integrantes das lutas sociais quando articuladas às técnicas de dominação e classificação de grupos adversários ou reconhecidos como inferiores.

Coelho (2010) apresenta a criação e a inserção, no cotidiano do Brasil, da intensa representação de liberdade e complacência racial, validando práticas amistosas entre as diferentes etnias concernentes à sociedade brasileira e reduzindo as oportunidades de combate às ocorrências vivenciadas pela população negra. Dessa maneira, o racismo ocorre, justamente com os mecanismos de dissimulação adotados e consolidados. Em vista disso, Coelho e Silva (2013) reforçam a relevância de além de denunciar, problematizar as temáticas étnico-raciais nos diversos aspectos de escolarização, pois ainda observa-se uma grande relutância em se levantar essas questões na escola, pontos essenciais que buscamos problematizar ao longo deste artigo.

Os pressupostos filosóficos para refletir as questões dos valores humanos

Pierre Vernant, na obra *Mito e pensamento entre os gregos* (1990) situa o pensamento racional como tendo seu início no momento em que o homem é legitimado como sujeito pensante, como sujeito capaz de compreender os fenômenos da natureza a partir de explicações baseadas em argumentos racionais. A *polis* representa o início da vida social e intelectual, refletindo no engendramento das instituições, tendo como fator preponderante o uso da palavra enquanto mecanismo de dominação. A arte da oratória representava a expressão dos discursos e argumentações, por meio de proposições passíveis de serem contra-argumentadas, exprimindo em tal medida uma conexão significativa entre a política instaurada na *polis* e o *logos*.

Instaura-se por meio das implicações racionais instituídas na *polis* o início da experiência civilizatória, em que a ética, ao longo da história, se constituiu enquanto plano intelectual de práticas reflexivas, fundamentando seu campo de apreciação por meio de determinações que visem o bem comum. Dessa maneira, a filosofia grega, ao tratar dos princípios éticos, baseia-se no respeito universal, no conhecimento do outro em sua individualidade, na liberdade de expressão, da reivindicação e mudança das Leis impostas, na solidariedade indistinta e no exercício de sua identidade autônoma. A política visa a garantia de uma cidadania voltada aos direitos iguais do cidadão, da supervisão dos direitos e deveres do indivíduo enquanto membros de uma sociedade complexa e de prática da democracia.

No entanto, o debate filosófico contemporâneo começou a verificar os distintos âmbitos da vida social, especialmente no que tange ao uso da razão como medida para todas as coisas, pois a racionalização servia como instrumento de controle dos indivíduos, por isso questionava-se as mais variadas maneiras de oprimir e engessar o homem em sua vida cotidiana. Ao abandonar a ideia de totalidade, a filosofia contemporânea trabalha com um mecanismo fragmentário de denúncia, já que evidencia questões diversas e singulares do dia-a-dia, portanto, não mais apresentando uma noção de conjunto, e sim

uma perspectiva de diversidade, singularidade, valorizando as pluralidades culturais com o objetivo de respeitar as diferenças.

Nesse âmbito, Nietzsche (1992b) propõe à filosofia, a partir de moldes antagônicos aos dos estabelecidos desde o racionalismo socrático, ou seja, o filósofo em questão tratou de questões filosóficas com a mesma seriedade que geralmente a filosofia tradicional trata, porém utilizando da via poética, não se limitando ao modo de conceituação próprio da filosofia. Sem obedecer à racionalidade pretendida desde Sócrates¹, Nietzsche ressalta que “aquele idílico pastor do homem moderno é apenas uma réplica da suma das ilusões culturais que para este último vale como natureza; o grego dionisíaco, ele, quer a verdade e a natureza em sua máxima força - ele vê a si mesmo encantado em sátiro” (Nietzsche, 1992b, §8). Em tal medida, Nietzsche afasta-se dos princípios metafísicos da cultura ocidental e aproxima-se do deus Dioniso, contrapondo-se à ideia de conceito engendrado pela tradição socrática.

Para Nietzsche (*op. Cit.*), ocupar-se moralmente de questões relativas ao homem e ao seu conhecimento, pressupõe questionar a proveniência de tais valorações. Esse direcionamento da crítica nietzschiana à modernidade, pertinente à ação moral realizada sobre o homem, apoia-se na tentativa de justificar a proveniência de determinadas estruturas modernas a partir de bases valorativas. Por isso, a modernidade estabelecida pela relação entre os homens e pelo desejo instaurado através da razão de se alcançar a verdade, apresenta em sua configuração os reflexos da tentativa de dominação como mecanismo de uma regulação da vida em sociedade.

Nesse âmbito, Machado salienta que Nietzsche “negará a existência de um desejo natural de verdade através de uma concepção do intelecto como tendo um efeito específico de dissimulação” (Machado, 1999, p. 37). Ou seja, Nietzsche expressa que o homem, na modernidade, tão arrogante de sua

¹ Compreende-se de tal modo, que o princípio racional exaltado tanto por Sócrates, quanto por Platão, pauta-se na intenção de moralização, do estabelecimento de um modelo geral de representação do homem, em que a razão é posta como forma de comedimento dos instintos, por estes remeterem ao rebaixamento do humano.

civilidade, de sua convivência em sociedade com os outros homens, coloca a verdade como baliza para o funcionamento da comunidade, desfavorecendo as suas intuições e sensações, e, por outro lado, favorecendo a negligência do homem moral, que tem por desígnio a verdade.

Seguindo essa reflexão, Foucault (1995), a partir da concepção nietzschiana, destaca a ideia de microfísica do poder, entendendo que o poder encontra-se em todos os lugares, não por abarcar tudo, mas por ser proveniente de todos os lugares. Para esse filósofo, o homem se depara mais com os detentores dos micropoderes ou poderes periféricos do que com os dos macropoderes. Seu intento, com essa análise, foi evidenciar as estruturas mascaradas, implícitas de poder, demonstrando a relação intrínseca entre saber e poder, haja vista que, para ele, a sociedade cria determinados discursos que se apresentam como verdades e, por isso, alcançam poderes específicos.

Desse modo, adentrar nesse solo moral requer a disposição para percorrer as camadas mais profundas que se alicerçam na ética, provenientes desta, o impulso causador das acepções de valor engendradas por uma lógica que não permite alteração. Nietzsche (2009a) corrobora sua interpretação, ressaltando os desdobramentos que a temática valorativa opera acerca da moral na obra “A genealogia da moral” (2009a), em que discorre a respeito da proveniência da moral moderna, propondo-se a analisar as alterações a que foi exposta no decorrer das épocas, argumentando que ela não é derivada de um ponto de partida originário e determinante.

Nessa perspectiva, o filósofo citado conta a história da construção de uma moral, que é a expressão de um modo valorativo de dominação e opressão, em que todos os sistemas morais, em última análise, derivam dessas características, tendo como principal interesse a crítica e a ruptura com o sistema platônico², apontando que a troca de um sistema valorativo será sempre a troca da forma de opressão.

² A teoria das ideias de Platão é a base para sua lógica e metafísica, assim como para a teoria do conhecimento e sua concepção de moral. De um lado, tem-se a eidética platônica, o mundo inteligível, em que a ideia é a forma pura, a essência, esta representa o modelo originário – o arquétipo – das

O problema da opressão ocidental, afirma Nietzsche (*op. Cit.*), é que quando se perde de vista a violência metafísica, e, também a moral judaico cristã, porque se considera esses valores como uma fundamentação ontológica divina, por conseguinte, não podem ser criticados e nem ter a pretensão de se afastar da moral já estabelecida. Para o filósofo alemão, a origem da cultura genealogicamente empreendida pode evidenciar o processo de dominação a ela iminente, o que pode servir de meio a uma crítica da modernidade e seus ideais.

A modernidade política, para Nietzsche (*op. Cit.*), ao contrário de proporcionar uma perspectiva positiva no que tange a economia e seus efeitos, instaura um processo comparado a uma escravização do homem e de sua força produtiva. “O prognóstico nietzschiano pode ser assustador, haverá uma progressiva escravização das massas, um domínio cada vez mais despótico sobre a população, até chegar ao extermínio de inúmeros grupos” (Barrenechea, 2003, p. 43). Uma tentativa de eliminar as singularidades de cada um, em prol de um aprimoramento do todo, cuja estruturação minimiza as forças criativas e provoca danos ao indivíduo, o que, por conseguinte, afeta de maneira geral a todos da sociedade.

A fixação pela razão que move o ideário de progresso tecnológico e científico alavanca as estruturas industriais e liberais através de políticas que estimulam a ideia de igualdade, de modo que, segundo a interpretação nietzschiana, nenhum desses animais de rebanho, pesados e de consciência inquieta (que pretendem dissimular os interesses do egoísmo sob os do bem-estar geral) quer entender ou pressentir, que o bem-estar geral não é um ideal, uma meta, um conceito que se possa formular claramente, mas sobretudo um meio de abrir uma passagem que permita apenas um vau e nenhum outro, que ao pretender uma única moral para todos tende precisamen- coisas que compõem o mundo material, e que na ontologia desse modelo, possuem dinamicidade e vitalidade. Prevalece aqui a ideia do Bem, do Belo, da Alma como realidades puras, transcendentais, universais e eternas. Do outro lado está o mundo sensível, material, puramente aparente, em que este é representado pelo homem, a natureza, o universo, as coisas. Em base a esse jogo de contrários, a essa antinomia, Platão acena que a segunda realidade nada mais é do que a predicação da primeira.

te a golpear os homens superiores, que existe uma diferença de grau entre os homens e conseqüentemente entre as morais (Nietzsche, 1992a, §228).

Essa tendência a uma moral de rebanho é proveniente de um emprego valorativo autoritário e dominador, com a pretensão de eleger o valor de todos os valores, e assim, concentrar o homem em uma única via de aceção, em um único modo moral aceitável de legitimação. Considerando isso, pode-se destacar que Nietzsche, a respeito da crítica mobilizada à modernidade, reconhece o mundo europeu como uma representação da unanimidade de uma moral, estabelecida pela diligência de designar o que seja certo e o que seja errado, o que entendemos como uma conduta inadequada aos convívios entre diversidades e as relações étnico-raciais.

A valorização da cultura africana através da filosofia africana

A partir do século VII a.C., na Grécia antiga, surgiram renomados filósofos e a filosofia demarcou vários períodos gregos, constituídos pelos pré-socráticos, socráticos e helenísticos. Sendo esta a área do saber preocupada em conhecer de maneira clara e racional, a natureza, o homem e o universo e as transformações ocorridas neles, continua a exercer estimada influência na edificação da sociedade que a estabelece.

Todavia, observa-se que, segundo autores como Enrique Dussel e Renato Nogueira, a filosofia não nasceu na Grécia, tal qual indicam livros em distintos momentos e correntes historiográficas. Para esses autores a filosofia surgiu na África, bem como inúmeros outros conhecimentos e as estratégias colonialistas que lhes foram furtados o direito de berço. Nogueira (2014) destaca a convenção de que a Filosofia nasceu na Grécia, evidenciando-se um racismo ou superioridade epistemológica que impossibilita estruturalmente a criação filosófica não ocidental, observando, principalmente, a presença da filosofia africana. Discute-se, a partir da exigência da Lei 10.639/03 a transformação da concepção do ensino de Filosofia, pretendendo-se criar meios para uma

forma descolonizada de pensar, percebendo o valor da Filosofia Africana e a pluriversalidade da Filosofia.

De acordo com Asant (2014), estudioso Afro-americano, historiador e filósofo, incontáveis gregos conheceram e aprenderam filosofia na África, principalmente no Egito e na Etiópia, apesar de esses lugares serem entendidos como propulsores da civilização anterior aos pré-socráticos, a saber: Thales, Pitágoras, Homero e Heródoto são identificados por terem vivido e se educado no continente africano, possibilitando a compreensão de que eles receberam fortes influências dos povos, das culturas e do ensino, fazendo repercutir em suas concepções racionais as análises do universo. Entretanto, na adoção do modelo mundial em vez do eurocêntrico, destaca-se uma separação do sistema-mundo em centro e periferia, cuja Europa representa o centro e a África a representação da periferia, delimitando a modernidade por meio de um modelo mundial, um acontecimento específico do sistema expressado pela visão de centro e periferia.

Para Dussel (1992), filósofo argentino radicado no México, um dos maiores representantes da Filosofia da Libertação e do pensamento latino-americano em geral, a Europa tornou-se o centro do sistema-mundo devido ao desdobramento, colonização, conquista e subsunção da América, conferindo à Europa um benefício importante sobre o mundo otomano-muçumano, à China ou à Índia. “Detentora da administração do centro do sistema-mundo, nada tem que aprender de outros mundos, outras culturas. Tem um princípio em si mesma e é sua plena realização” (Dussel, 1992, p. 26). Ela é a norteadora da consciência reflexiva da modernidade e da história. O principal marco histórico responsável por suas vantagens no que concerne a sua relação com as outras culturas, o poder econômico e político inigualáveis na história mundial, deu-se pela incorporação Ameríndia e, não pelo Renascimento no século XIV ou pela revolução científica no século XVII.

Corroborando a discussão com Nietzsche, o filósofo Dussel procura problematizar o que a filosofia havia produzido até então, especialmente no que diz respeito à questão moral, pois conjecturaria ser um grande equívoco, de tal modo, que a

busca da verdade pelos filósofos ocidentais designaria o alcance da sabedoria, acenando que a verdade talvez não exista, e a sabedoria, por sua vez, poderia encontrar-se na mentira.

Desse modo, o sistema moderno e capitalista europeu foi tomado como o único sistema-mundo existente, porém, a ética da Libertação de Dussel salienta uma interpretação do sistema-mundo contrária à submissão ao seu centro, por encontrar-se nas áreas periféricas do sistema, procura estabelecer relações com o centro em função de outra conjuntura:

Porque a experiência inicial da Filosofia da Libertação consiste em descobrir o “fato” opressivo da dominação, em que sujeitos se constituem “senhores” de outros sujeitos, no plano mundial (desde o início da expansão europeia em 1492; fato constitutivo que deu origem à “Modernidade”), centro-periferia; no plano nacional (elites-massas, burguesia nacional-classe operária e povo); no plano erótico (homem-mulher); no plano pedagógico (cultura imperial, elitista, *versus* cultura periférica, popular, etc.); no plano religioso (o fetichismo em todos os níveis), etc. (Dussel, 1995, p. 18).

Preocupa-se em discorrer acerca das questões sócio-histórica, política e econômica da periferia, apresentando de forma crítica as formulações contraditórias da soberania do centro, observando outras perspectivas teóricas e especialmente práticas capazes de equilibrar a heterogeneidade econômica e social entre a periferia e o centro, derivado do procedimento histórico iniciado em 1492 com o oportuno sistema-mundo, progredindo do capitalismo mercantil para o industrial e, hodiernamente para o globalizado.

Com a ética da libertação, Dussel fala da “transformação como possibilidade da reprodução da vida da vítima e como desenvolvimento factível da vida humana em geral” (Dussel, 2000, p. 564), sugerindo uma ética dos vitimizados do sistema-mundo, processo de libertação a ser alcançado cotidianamente, posto que esse filósofo quer considerar a sua ética como a do cotidiano, da vida, construída em fundamentações anti-hegemônicas, nesse aspecto, afastando-se dos reducionismos etnocêntricos e falso-universalista, oportunizando o princípio de alteridade excluída das vítimas:

Aceitar o argumento do outro supõe aceitar ao outro como igual, e esta aceitação do outro como igual é uma posição ética, é o reconhecimento ético ao outro como igual, quer dizer, aceitar o argumento não é somente uma questão de verdade é, também, uma aceitação da pessoa do outro (Dussel, 2001c, p. 8).

O preceito material universal de verdade aplicada apresenta como mecanismo de orientação para definir as intermediações necessárias à construção, reconstrução e desdobramento da vida em sociedade, “vale o que tem relação com a vida, não vale o que não tem relação com a vida. Vale mais o que mais tem relação com a vida” (Dussel, 2001b, p. 9). Admitindo-se a vida humana como condição de realidade do sujeito ético, seguindo este preceito, todo sentido demandado pela vida humana tal como se alimentar para não morrer. De modo que, ao se falar da razão prático-material, encontra-se nela a razão que baseia a ligação de um juízo material representado para uma enunciação material ético-normativo.

Por sua vez, a ética, para Nietzsche, contra a moral dogmática é a ética do “tornar-se o que se é”, ou seja, cada um individualmente busca aquilo que é mais apropriado para si, diferentemente de toda concepção ética universalista, que o antecedeu. O que se busca é o processo e, não uma finalidade, um objetivo a ser alcançado.

Em Dussel (*op. Cit.*) a filosofia da libertação refere-se à dinâmica promovida pelos filósofos da América latina, como consequência da efetividade da globalização, da supressão. Exerce crítica à tensão de um sistema-mundo, ao qual retrata temáticas libertadoras do homem periférico, lugares convertidos em vítimas do grande aproveitamento econômico.

A Europa autoproclamou-se como centro enquanto a África foi rebaixada à periferia, incutida na ideia de subordinação econômica. Para Dussel, a filosofia da libertação “é mudar o rumo de uma intenção, o conteúdo de uma norma; modificar uma ação ou instituições possíveis, e até um sistema de eticidade completo, em vista dos critérios e princípios éticos enunciados, no próprio processo estratégico e tático” (Dussel, 2000, p. 539). Manifestando-se contra as ferramentas de do-

minação usadas para expressar a dependência e inferioridade da África, fazendo ressaltar seus valores e autonomia reflexiva.

Dessa maneira, a filosofia da libertação de Dussel objetiva uma justiça que haja em conformidade com o outro, em que a África exerça seu papel visando transpor-se à dominação europeia, contrariando o lugar de periferia associado a ela, para que o sistema-mundo seja suprimido e a política de alteridade potencialize-se.

O uso dos discursos como forma de hegemonia e manutenção das estruturas sociais tais quais se apresentam

Em se tratando dos estudos relativos à língua, de acordo com Possenti (2012 p. 242) postulamos que a “língua não é transparente”, isto é, ao utilizá-la o indivíduo sempre fará uma tomada de posição, que poderá ser positiva, negativa, ou afirmativa, considerando-se que, qual seja a língua em questão há sempre pré-estabelecido um funcionamento, ou, uma ordem própria. Entretanto, a língua é simbólica, isto é, exerce a função de construção simbólica do mundo por meio da representação, tanto no que se refere ao relacionamento do ser humano com a natureza quanto com os seus semelhantes. Assim, a interação social por meio da língua é caracterizada, fundamentalmente, por meio da argumentatividade. Segundo Koch (2008, p. 17) “como ser dotado de razão e vontade, o homem, constantemente avalia, julga, critica, e assim, forma juízos de valores”.

As ações sociais são, assim, realizadas por intermédio do discurso, ações verbais dotadas de intencionalidade que têm por objetivo tentar influenciar no comportamento do outro ou ainda fazer com que o seu interlocutor compartilhe com o outro suas opiniões, valores, formas de pensar e de construir conhecimentos. Conseqüentemente, a neutralidade na língua deve ser tratada como um mito, uma vez que a todo discurso subjaz uma ideologia em sua acepção mais ampla, configurando-se, assim, os atos ilocucionários e os atos perlocucionários, em que os primeiros encerram a forma com que os enunciados são produzidos e os últimos dizem respeito aos efeitos preten-

dados pelo uso da linguagem, entre os quais estabelecem-se as metas de convencer e de persuadir (Koch, 2008).

Quanto aos objetivos da argumentação é de consenso que, de algum modo, vise provocar a adesão dos interlocutores aos sentidos que se pretende promulgar ao efetivar um enunciado, caracterizando-se como um ato persuasivo no qual,

o ato de convencer se dirige unicamente à razão, através de um raciocínio estritamente lógico e por meio de provas objetivas, sendo, assim, capaz de atingir um “auditório universal”, possuindo caráter puramente demonstrativo e atemporal [...]. O ato de persuadir, por sua vez, procura atingir a vontade, o sentimento do interlocutor por meio de argumentos plausíveis ou verossímeis e tem caráter ideológico, subjetivo, temporal, dirigindo-se, pois, a um “auditório particular”³ (Koch, 2008, p. 18).

Em decorrência disso, postula-se que a argumentatividade está inscrita no nível fundamental da língua. Entretanto, a língua é uma das formas de linguagem, sendo esta um sistema de significações que medeia a existência humana. As relações que mantemos com o outro acontecem por meio da linguagem, e essas relações sociais influenciam os padrões daquilo que é dito, como é dito e quando é dito. Desse modo, de acordo com Bernstein (1990) a seleção e a organização dos significados são posicionados dentro das divisões sociais, sendo assim, o texto, ou seja, a forma materializada de linguagem, a forma visível e palpável da relação social, podendo-se observar as práticas sociais por intermédio da realização dos textos. De acordo com Cloran (2000),

a relação entre três elementos centrais – os significados considerados relevantes, as formas linguísticas que realizam esses significados e os contextos que os evocam – variam conforme a posição do sujeito, usuário da linguagem, quanto a seu maior ou menor grau de poder na sociedade (Cloran, 2000, p. 155).

Há que se destacar, assim, a importância do contexto para a realização de qualquer fato social, podendo-se tratar acerca do contexto da situação e do contexto da cultura, sendo que o primeiro é um sistema de relevâncias motivadoras para o uso da linguagem, constituindo uma força dinâmica para a criação e interpretação do texto. O contexto da cultura, consequente-

³ Destaques da autora

mente, trata-se de um sistema de experiências com significados partilhados, desse modo, o sujeito é constituído pela soma das duas interações e pelos códigos semióticos em funcionamento na comunidade da qual participa. De acordo com Halliday e Hasan (1989) o contexto da situação compreende aquilo que é relevante para a interação e define-se por três variáveis: o campo, qual seja, a natureza da prática social; a relação, quer dizer, a natureza da conexão entre os participantes da situação e o modo, isto é, a natureza e o meio da transmissão da mensagem.

Dentro do contexto essas três variáveis são realizadas por meio de três metafunções da linguagem:

A metafunção ideacional-cuja função é de expressar o conteúdo do texto, tornando possível que o sujeito tire partido da possibilidade atribuída à linguagem de representar as experiências de seu mundo interior e exterior.

A metafunção interpessoal – em que a função de expressar as interações sociais em que o sujeito participa, possibilitando representar as ações sobre os outros dentro de cada domínio social.

A metafunção textual – na qual expressa a estrutura e o formato do texto, o que possibilita que o sujeito estruture as experiências construídas em textos coerentes a partir do sistema linguístico de sua escolha.

Essas metafunções permitem que o sujeito tenha conhecimento e experiência em materialização da linguagem para representar o contexto social como um jogo semiótico no qual cada ator social vivencia significados.

Da mesma forma que se constroem os significados por meio da materialização dos atos sociais por meio da construção dos gêneros textuais, faz-se necessário que se observe e analise esses objetos discursivos dentro do ambiente em que são construídos, sendo necessários métodos de estudos para que essa compreensão seja efetivada. Especificamente, não existe uma análise de discurso como um método, assim como não apenas uma análise social de fatos, mas é possível estudar estratégias de textos escritos ou falados, como por exemplo, o estudo das

notícias jornalísticas como forma de persuasão ou de convencimento e ideologias, conforme faremos nesse artigo.

Van Dijk (2008), como exemplo de análise e compreensão do discurso, trata de observar os discursos e a reprodução do poder social que estes representam, definindo o poder social em termos de controle, isto é, de controle de um grupo sobre outros grupos e seus membros. Dessa maneira,

tradicionalmente, controle é definido como controle sobre as ações de outros. Se esse controle se dá também no interesse daqueles que exercem tal poder e contra os interesses daqueles que são controlados, podemos falar em abuso de poder. Se as ações envolvidas são ações comunicativas, isto é, o discurso, então podemos, de forma mais específica, tratar do controle sobre o discurso de outros, que é uma das maneiras óbvias de como o discurso e o poder estão relacionados: pessoas não são livres para falar ou escrever quando, onde, para quem, sobre o que elas querem, mas são parcial ou totalmente controladas pelos outros (Van Dijk, 2008, p. 18).

Desse modo, o controle não se aplica apenas ao discurso como prática social, mas também às mentes daqueles que estão sendo controlados, aos seus conhecimentos, opiniões, atitudes e ideologias, assim como as representações pessoais e sociais. Nesse aspecto, Miller (2012) postula que o gênero torna-se mais que uma entidade formal, ele se transforma em algo pragmático e completamente retórico, fazendo um ponto de ligação entre intenção e efeito, configurando-se num aspecto da ação social. O gênero recebe, assim, uma classificação aberta – em vez de fechada – e organizada em torno das ações situadas, em outras palavras, pragmáticas.

Ao analisarmos a linguagem numa perspectiva crítica, inclinamos para uma forte preocupação social desse estudo, uma vez que as questões sociais têm um caráter parcialmente linguístico-discursivo pelo modo no qual revelam questões importantes das estruturas de nossas sociedades. Assim, ao fazer-se a análise crítica de textos não se sobressaem somente as características dos textos em si, mas principalmente destacam-se maneiras de representar a realidade, assim como manifestações de identidades e relações de poder na sociedade em questão.

Seguindo premissas de uma perspectiva teórica para análise de gêneros, de acordo com Fairclough (1989), podemos considerar que,

1º a linguagem é uma forma de prática social, havendo sempre a bidirecionalidade entre os textos e a sociedade, assim, as formas discursivas e a sociedade influenciam-se mutuamente.

2º a linguagem, em manifestações discursivas, tem poder constitutivo. O discurso, por assim ser, cria, reforça ou desafia as formas de conhecimentos, as crenças, as identidades e as posições sociais.

3º os textos são perpassados por relações de poder e a linguagem é utilizada para manter ou para desafiar essas relações.

4º as formas de poder se articulam com uma espécie de trabalho ideológico que se realiza em diferentes discursos e com finalidades diversas dentro dos contextos sociais e culturais.

Desse modo, os textos, ao mesmo tempo que criam formas de perceber e representar o mundo, as relações com o outro e as identidades apresentadas nessas interações, são também perpassados por relações de poder e hegemonia em que o poder insere-se na capacidade que os indivíduos ou instituições têm de utilizar os recursos da linguagem para agir socialmente, e a hegemonia, uma espécie de liderança em relação aos domínios econômico, político, cultural e ideologia de uns sobre outros.

O éthos do autor

Os discursos são materializados por meio dos gêneros textuais, textos que fazem a função de transformar em elementos concretos os objetos da vontade e da intencionalidade dos interlocutores, construindo, desse modo, os argumentos, isto é, as proposições destinadas a se construir uma dada tese. Argumentar, assim, é construir um discurso com a finalidade de persuadir, e como qualquer discurso, o argumento é um enunciado por se inserir num processo de enunciação que põe em jogo três elementos principais: o enunciador, o enunciatário e o discurso (Fiorin, 2017). Destarte, em se tratando de retórica,

três elementos concorrem simultaneamente para a persuasão: o *éthos* do orador, o *páthos* do auditório e o *lógos*, o discurso. Nesse contexto, o orador e o auditório assumem papéis socialmente determinados com suas construções determinadas pelo próprio discurso.

De acordo com Bakhtin (2009) a língua tem como constituinte a interação verbal e a enunciação, é, senão, o resultado da interação entre dois indivíduos, o locutor e o interlocutor que se estabelecem socialmente, entretanto, na ausência real do interlocutor este poderá ser substituído pelo representante do grupo social ao qual pertence o próprio locutor, uma vez que não há um locutor abstrato. “É a ele que se encaminha a palavra, esta é a função da pessoa desse interlocutor” (Bakhtin, 2009, p. 112). Na maior parte dos casos, é preciso supor um certo horizonte social definido e estabelecido que determina a criação ideológica do grupo social e da época a que pertencemos, um horizonte contemporâneo à nossa literatura, da nossa ciência, da nossa moral, do nosso direito.

Nessa concepção, cada indivíduo possui um auditório social em que se constroem suas deduções interiores, suas motivações e apreciações, e quanto mais aculturado este se torna mais se aproxima do auditório médio da criação ideológica. A palavra, assim, possui dois lados a serem destacados: procede sempre de alguém e sempre se dirige a alguém, tornando-se o território comum do locutor e do interlocutor. Desse modo, o enunciador, ao construir o seu discurso edifica uma imagem de si, a essa imagem denominamos *éthos* do enunciador. Cabe destacar que é o *éthos* que leva à persuasão.

De acordo com Aristóteles, *apud* Fiorin (2017, p. 70),

É o *éthos* (caráter) que leva à persuasão, quando o discurso é organizado de tal maneira que o orador inspira confiança. Confiamos sem dificuldade e mais prontamente nos homens de bem, em todas as questões, mas confiamos neles de maneira absoluta, nas questões confusas ou que se prestam a equívocos. No entanto, é preciso que essa confiança seja resultado da força do discurso e não de uma prevenção favorável a respeito do orador (I,II, IV, 1356a).

A inspiração de confiança do éthos do autor está diretamente relacionado ao perfil que o autor constrói ao longo de sua vivência social, ou seja, os estudos que realiza, a formação profissional, as ideologias às quais inscreve seu discurso, os atos praticados, em suma, o seu histórico de indivíduo inserido na sociedade e construído por atitudes pessoais dentro de uma sociedade coletiva.

Fiorin (2017) afirma que há três coisas que inspiram confiança no orador, pois há também três razões que nos levam à convicção, independente das demonstrações que se fazem: são o bom senso, ou seja, a sabedoria prática (*phrónesis*), a virtude (*areté*) e a benevolência (*eunoia*). Assim, o orador pode afastar-se da verdade por todas essas características ou então, por uma ou outra delas. Devido à falta de bom senso poderia não exprimir uma opinião correta, devido a uma espécie de malvadeza poderia não expressar exatamente aquilo que pensa e ainda mesmo sendo prudente e honesto pode optar pela ação não benevolente. Assim, em cada ato social pode-se avaliar se o orador, descrevendo-se seu éthos, inspira confiança, argumenta com honestidade e é solidário com o outro.

A apresentação do gênero discursivo, análises e encaminhamentos metodológicos

Os excertos que apresentamos a seguir e suas categorizações foram destacados com o intuito de dar visibilidade às formas as quais os meios de comunicação são utilizados em nossa sociedade como modo recorrente na manutenção de conceitos preconceituosos e atitudes racistas, mesmo que, de certo modo, disfarçados por meio das articulações possíveis de serem realizadas pelo uso da linguagem, ou seja, dos gêneros discursivos que cumprem o papel de refletir e refratar ideologias.

O cidadão comum, ao ouvir o programa de rádio em que tem como comentador o renomado historiador brasileiro, dará crédito ao seu discurso sem qualquer questionamento, uma vez que a intencionalidade presente na matéria apresentada e difundida por meio do programa na Rádio Jovem Pan

cumpra a função de posicionar de lados antagônicos aqueles que deveriam ser parte de um mesmo grupo, ou seja, o grupo que forma o povo brasileiro.

O ato discursivo se agrava pelo fato de o comentarista posicionar-se como combatente do racismo e do preconceito, atitude que pode ser desmascarada por meio da análise crítica do discurso tendo como pano de fundo bases reflexivas filosóficas.

Em termos metodológicos, enquadra-se em um trabalho etnográfico em que as falas dos participantes serão materializadas por intermédio dos seus discursos, ou seja, o gêneros que coletamos dentro das mídias comunicativas, especificamente a notícia divulgada no jornal *on-line* Diário de Pernambuco e o vídeo ao qual tivemos acesso acerca do discurso do comentarista/historiador. A transcrição do discurso constituiu o corpus linguístico para o estudo, a técnica de análise e interpretação desenvolveu-se por meio da interpretabilidade, isto é, o princípio de que o texto se discursiviza na medida em que o pesquisador busca as intenções não explicitadas em sua produção.

Categorização dos discursos

De acordo com os pressupostos teóricos apresentados e discutidos ao longo desse artigo, os discursos cumprem o papel de reprodução e de manutenção do *status quo* de manutenção do poder e da hegemonia dentro da nossa sociedade. Desse modo, como forma analítica dos discursos numa perspectiva crítico-filosófica, apresentamos a seguir a categorização de excertos que reafirmam posições preconceituosas e racistas do interlocutor em questão. Trata-se de um texto divulgado pela mídia radiofônica e reproduzido pelo jornal *on-line*, “Diário de Pernambuco”⁴ do dia 24 de novembro de 2017 que diz: “Historiador da Jovem Pan adere à onda de ataques a Taís Araújo – ‘Haja picaretagem’”. Logo em seguida há o link para ouvir na

⁴ Disponível no site: http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/viver/2017/11/24/internas_viver,732091/historiador-da-jovem-pan-adere-a-onda-de-ataques-a-tais-araujo-haja.shtm

íntegra o texto elaborado pelo locutor Marco Antonio Villa⁵, intitulado "Combater o racismo sem falácias".

No corpus linguístico produzido pelo autor e então transcrito nesse artigo, destacamos excertos em que os discursos são usados como instrumento de manutenção de ideologias propagadas ao longo do processo histórico, em que o pensamento filosófico não foi capaz de desconstruir, a exemplo:

A percepção de uma educação eurocêntrica que rebaixa nacionalmente os negros:

[O feriado, por exemplo, de 20 de novembro é uma enorme bobagem. Por que é uma enorme bobagem? Quilombo dos Palmares, centro da liberdade, foco da liberdade "coisa alguma". No Quilombo dos Palmares tinha escravos, "tinha escravos no Quilombo dos Palmares". Não poderia permanecer – como durou tanto tempo – sem estabelecer relações com as outras fazendas, onde havia escravos ali da região, em estabelecer relações comerciais e tal, portanto: "o Quilombo dos Palmares nunca foi um elemento que levou à desagregação da ordem escravista", ao contrário, era um elemento conservador da ordem escravista].

O apresentador apresenta uma postura preconceituosa do interlocutor que se refere à consciência política, ética, estética e ao reconhecimento de características de diversidade étnica:

[você não discute seriamente a escravidão e racismo construindo falácias, como a questão do Zumbi, ou como afirmações que eu vi recentemente de que uma atriz aí dizendo assim "quando eu caminho com meu filho alguém vem e atravessa a rua, vai para a outra calçada". Ah, o que é isso?! E uma atriz da classe dominante que ganha milhões!!! Haja picaretagem! Então, nessa questão que é uma questão séria, insisto, que nós temos de com-

⁵ Biodata: Marco Antonio Villa (São José do Rio Preto, 25 de maio de 1955) é um historiador brasileiro, mestre em Sociologia pela Universidade de São Paulo (1989) e doutor em História Social pela mesma (1993). Professor aposentado da Universidade Federal de São Carlos, atualmente publica comentários e análise sem seu blog, chamado "Blog do Villa". Faz parte da bancada do Jornal da Manhã, na Rádio Jovem Pan. Participa semanalmente da segunda edição do Jornal da Cultura. Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Marco_Antonio_Villa. Acessado em 30 de mar. 2018.

bater, racismo é crime, não é só por ser crime na lei, não importa, tem que ser combatido, nós temos nosso problema da herança escravista que tem que ser combatido rotineiramente, temos de analisar a escravidão, mostrar o horror do seu significado histórico aqui no Brasil, agora, falácia não!, Zumbi herói! Quilombo o centro da liberdade, o foco da liberdade!, essas são falácias construídas e repetidas “ad nauseam” e que não se coaduna com as fontes históricas]

O autor-locutor apresenta valores preconcebidos, de acordo com Nietzsche (1992b) em a *Genealogia da moral*, conta a história da construção de uma moral que é a expressão de um modo valorativo de dominação e opressão, em que todos os sistemas morais, em última análise, derivam dessas características:

[ter-se uma visão de Brasil que assemelha-se ou ao Sul dos Estados Unidos, e nunca foi aqui, ou pior, África do Sul com essa senhora que diz que pessoas mudam de calçada quando vê-la passar, ela que ganha milhões de reais por ano e é da classe dominante. Portanto, vamos combater o racismo, sim!, todo santo dia sim!, mas sem falácia e sem oportunismo!]

Ao que parece o autor/locutor desconhece outras culturas, uma vez que, parece partilhar o conceito, de acordo com DUSSEL (1992) de que a Europa tornou-se o centro do sistema-mundo devido ao descobrimento, colonização, conquista e subsunção da Ameríndia, conferindo à Europa um benefício importante sobre o mundo otomano-muçulmano, a China ou a Índia. Detentora da administração do centro do sistema-mundo, acredita-se que “nada tem que aprender de outros mundos, outras culturas. Tem um princípio em si mesma e é sua plena realização” (Dussel, 1992, p. 26):

[Zumbi?!, mas quem é Zumbi, teve um monte de Zumbi. Data da morte?! Quem sabe a hora que ele morreu, ninguém sabe o dia, a hora, o momento, as condições, não tem informações fidedignas, documentos para tal, ou trabalhos arqueológicos que pudessem explicar como era Palmares, aí alguns falam: “Palmares era uma república”. República?! O conceito de república inexistia na África nesse tipo de organização, eles tinham uma reprodução africana como se fosse uma organização monárquica. Alguns fa-

lam “socialistas”, socialistas?! Isso é loucura, chamar aquilo de socialista, que socialismo coisa alguma, tinha escravidão, e por que todos estão dizendo isso, porque transformaram a data que “inventaram” da morte do Zumbi num feriado nacional]

O autor-locutor faz uso do discurso para persuadir e convencer os interlocutores, de acordo com Koch (2008), as ações sociais são realizadas por intermédio do discurso, ou seja, ações verbais dotadas de intencionalidade que têm por objetivo tentar influenciar no comportamento do outro ou ainda fazer com que o seu interlocutor compartilhe com ele suas opiniões, valores, formas de pensar e de construir conhecimentos:

[Ah, o que é isso?! E uma atriz da classe dominante que ganha milhões!!! Haja picaretagem! Então, nessa questão que é uma questão séria, insisto, que nós temos de combater, racismo é crime, não é só por ser crime na lei, não importa, tem que ser combatido, nós temos nosso problema da herança escravista que tem que ser combatido rotineiramente, temos de analisar a escravidão, mostrar o horror do seu significado histórico aqui no Brasil, agora, falácia não!]

O autor-locutor faz uso de estratégias de convencimento por meios de recursos de convencimento e de persuasão, pois, de acordo com (Koch, 2008, p. 18) o ato de convencer se dirige unicamente à razão, através de um raciocínio estritamente lógico e por meio de provas objetivas, sendo, assim, capaz de atingir um “auditório universal”, possuindo caráter puramente demonstrativo e atemporal. O ato de persuadir, por sua vez, procura atingir a vontade, o sentimento do interlocutor por meio de argumentos plausíveis ou verossímeis e tem caráter ideológico, subjetivo, temporal, dirigindo-se, pois, a um “auditório particular” (Koch, 2008, p. 18):

[É inquestionável, não é só porque está na lei e na constituição do Brasil, o racismo é crime e temos de combatê-lo todo santo dia, principalmente num país que teve uma escravidão tão longa, foi a última do mundo ocidental a ser abolida, como nós sabemos, a de 13 de maio de 1888, mas desse assunto tem muito oportunista, “muito oportunista”]

O autor/locutor realiza a utilização dos discursos como forma de controle social, de acordo com Van Dijk (2008), como exemplo de análise e compreensão do discurso, contrapondo-se os discursos e a reprodução do poder social que estes representam, definindo o poder social em termos de controle, isto é, de controle de um grupo sobre outros grupos e seus membros:

[O feriado, por exemplo, de 20 de novembro é uma enorme bobagem. Por que é uma enorme bobagem? Quilombo dos Palmares, centro da liberdade, foco da liberdade “coisa alguma”. No Quilombo dos Palmares tinha escravos, “tinha escravos no Quilombo dos Palmares”. Não poderia permanecer – como durou tanto tempo – sem estabelecer relações com as outras fazendas, onde havia escravos ali da região, em estabelecer relações comerciais e tal].

É bastante evidente a utilização do éthos do autor com o objetivo de persuadir e convencer, considerando-se o próprio o enunciador, ao construir o seu discurso edifica uma imagem de si, a essa imagem denominamos éthos do enunciador. Cabe destacar que é o éthos que leva à persuasão, de acordo com Aristóteles, *apud* Fiorin (2017) é o éthos que leva à persuasão quando organizado de tal forma que o orador inspira confiança, isto é, confiamos sem dificuldade em homens ditos de bem, assim, o comentador da Rádio Jovem Pan usa o próprio éthos para influenciar os interlocutores:

[ter-se uma visão de Brasil que assemelha-se ou ao Sul dos Estados Unidos, e nunca foi aqui, ou pior, África do Sul com essa senhora que diz que pessoas mudam de calçada quando vê-la passar, ela que ganha milhões de reais por ano e é da classe dominante. Portanto, vamos combater o racismo, sim!, todo santo dia sim!, mas sem falácia e sem oportunismo!]

Assim, pelos excertos apresentados, vimos mais uma vez se consolidar nos meios de comunicação, a dizer, a comunicação radiofônica, a manutenção do racismo, de preconceitos e de atos discriminatórios por meio do uso dos discursos ideológicos que reafirmam que a sociedade brasileira deve tornar opaca ou mesmo invisível quanto às disparidades presentes nas relações étnico-raciais em que os negros, quando não são tratados como inferiores, são negligenciados, como se não pudes-

sem ocupar qualquer lugar de destaque social, baseados em uma ética etnocêntrica que opacifica as diversidades culturais.

Apontamentos (in- conclusivos) para o combate ao preconceito e ao racismo numa perspectiva educacional

As discussões de novas estratégias de enfrentamento do racismo, apesar de necessárias, em alguns casos, pautam-se em discursos banalizados e comprometidos por conteúdos vazios, demonstrando que discursos de pessoas com notoriedade pública podem repercutir e persuadir seus interlocutores, estabelecendo certo domínio, conforme se observa na entrevista do historiador Villa, intitulada “Combater o racismo sem falácias: o Quilombo dos Palmares nunca foi um elemento que levou à desagregação da ordem escravista, ao contrário, era um elemento conservador da ordem escravista” (Villa, 2017). Este discurso, por exemplo, não leva em consideração a postura de resistência dos negros frente às inúmeras condições adversas enfrentadas, ao contrário, difunde em seu cerne concepções ideológicas, acríicas que se contrapõem a perspectiva de superação das discriminações, pois acaba reforçando mensagens preconceituosas no que tange às classificações referentes à etnia das pessoas, em todos os ambientes sociais, não deixando de ocorrer também nos ambientes educacionais.

Conforme a interpretação nietzschiana, aqueles que vivem somente para obedecer, suprimem os instintos e pulsões concernentes em si mesmos, agem segundo uma única verdade e moral, que dita o certo e o errado. Para a expressão de um novo percurso de vida é necessário enfrentar as forças externas que pressionam à uma conduta de obediência. Para combater as tentativas de nivelamento humano é preciso ser forte e audaz, pois somente assim se observa a importância da não existência de uma única verdade ou forma a seguir.

Nesse sentido, ao que se refere às práticas educacionais, uma maior atenção e cuidado dos educadores são requeridos no trato de assuntos relacionado às questões raciais, haja vista o acesso facilitado aos conteúdos com formas implícitas e cristali-

zadoras de um posicionamento dominante, posto que esses discursos perduram ao longo das épocas e as escolas, todavia, ainda reproduzem relações de poder e precisam buscar mecanismos específicos para atuar na mitigação das ações discriminatórias.

Conforme Coelho e Silva (2013), uma parcela considerável da responsabilidade pela disseminação de preconceitos e de posturas mantenedoras de ações discriminatórias no ambiente escolar deve-se a uma formação docente deficiente, dado que a maioria dos cursos de formação não instrui de maneira adequada os profissionais para confrontar o sistema educacional em sua amplitude propagando dispositivos discriminatórios e preconceituosos. De acordo com as autoras, vários profissionais pressupõem que a discussão dessas temáticas resulta eventualmente na incitação do racismo no ambiente escolar, uma equivocada compreensão de que a escola encontra-se imune aos embates étnico-raciais observados na sociedade brasileira.

No século da informação, da ciência, do conhecimento e da tecnologia e de diversos progressos da era digital, atitudes racistas, sobretudo, nas escolas e locais públicos são propagadas incisivamente. Por isso, utilizar a entrevista de Villa (*op. Cit.*), enquanto recurso didático capaz de promover um debate crítico sobre como esse meio de comunicação pode, a depender do ponto de vista do interlocutor, em vez de disseminar um comportamento de combate ao preconceito e ao racismo, acabar por representar um recurso incentivador, por exemplo, da segregação racial.

Segundo Munanga (2005), a escola como parte integrante da sociedade, deve, através da aprendizagem, comprometer-se com a transformação de perspectiva organizada, planejada e consciente, subsidiando os docentes e os alunos na assimilação de que as diferenças são benéficas e engrandecedoras. Esse entendimento pode suscitar o respeito às diferenças, às características únicas de cada um.

Com isso, ao procurar e gerar as resoluções dirigimos para o reconhecimento e proteção dos direitos humanos e do exercício da cidadania. De tal modo, que a educação passe a ser compreendida como *paideia*, ou seja, termo grego que ex-

pressa “educação cultural”, normalmente compreendido como uma educação integral do ser humano, concernente a uma formação que assegure aquisição de conhecimento científico e filosófico, mas, sobretudo, forme o indivíduo para uma conduta cidadã, capaz de respeitar, honrar e ser virtuoso em suas práticas na comunidade.

Assim segundo, Jaeger (2003, p. 3) “assegura que toda sociedade que alcança algum estágio de progresso inclina-se à realização da educação, o espírito humano conduz progressivamente à descoberta de si próprio e cria, pelo conhecimento do mundo exterior e interior, formas melhores de existência humana”. A educação precisa exercer sua função de promotora de conhecimento, criadora de cidadãos reflexivos e críticos e com diferenciada mentalidade frente às estruturas de poder e as relações constituídas entre os indivíduos, para que discursos como esse apresentado não façam efeito ideológico para a formação e constituição social dos cidadãos.

Referências

- ASANT, MolefiKete. *Uma origem africana da filosofia: mito ou realidade?*. Capoeira – Revista de Humanidades e Letras | Vol.1 | Nº. 1 | Ano 2014. Disponível em: <http://www.capoeirahumanidadeseletras.com.br/ojs2.4.5/index.php/capoeira/article/view/13/12>. Acesso em: 30 de junho de 2018.
- BAKHTIN, MIKHAIL (VOLOSHÍNOV). *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hicitec, 2009.
- BARRENECHEA, M. Angel. Nietzsche: memória trágica e futuro revolucionário. In: FEITOSA, Charles. (Orgs.) *A fidelidade à terra*. Rio de Janeiro: DP&, 2003.
- BERNSTEIN, Basil. *Class, code and control 4: the structuring of pedagogic discourse*. London and New York: Routledge, 1990.
- BRASIL. *Lei nº 10.639*, de 09 de janeiro de 2003. Altera a *Lei nº 9.394*, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Brasília, 2003. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003.htm >. Acesso em 02 de mar. 2018.
- BRASIL. *Lei nº 11.645*, de 10 de março de 2008. Altera a *Lei nº 9.394*, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela *Lei nº 10.639*,

de 09 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm>. Acesso em 03 de mar. 2018.

BRASIL. *Lei nº 9.394*, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Diário Oficial da União. Brasília, 23 dez. 1996. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/9394.htm>. Acesso em 01 de mar. 2018.

CHARTIER, Roger. *O mundo como representação*. Revista Estudos Avançados, São Paulo, v. 11, n. 5, 1991, p. 173-191.

CLORAN, Carmel. Socio-Semantic Variation: Different Wordings, Different Meanings. In: Unsworth, L. (Org.) *Researching Language in Schools and Communities*. London: Cassel. 2000, p. 152-183.

COELHO, Wilma de N. B. *A questão racial na escola: um estudo sobre as representações dos agentes da escola sobre os conteúdos étnico culturais*. Belém: UNAMA, 2010.

COELHO, Wilma de N. B. *Educação história e problemas: cor e preconceito em discussão*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2012.

COELHO, Wilma de N. B.; SILVA, Rosângela M. de N. B. *Relações raciais e educação: o estado da arte*. Revista Teias, V. 14, n. 31. maio/ago, 2013. Pp. 121-146.

DUSSEL, Enrique. *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopia, 1992. Conferências de Frankfurt.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão*. Trad. de George I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995.

DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.

DUSSEL, Enrique. *Seminário de ética*. México: Unam, 2001b.

DUSSEL, Enrique. *Seminário de ética*. México: Unam, 2001c.

FAIRCLOUGH, Norman. *Language and power*. London: Longman, 1989.

FERNANDES, Florestan. *Pronunciamentos*. Brasília: Câmara dos Deputados, Centro de Documentação e Informação, 1993.

FIORIN, José Luiz. *Argumentação*. São Paulo: Contexto, 2017.

FOUCAULT, MICHEL. O sujeito e o poder. In: RABINOW, p. ; DREY-FUSS, H. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

- HALLIDAY, Michael.A. K. e HASAN, Ruqaiaya. *Language, Context and Text: aspects of language in a social semiotic perspective*. Oxford. Oxford University Press. 1989.
- JAEGER, Werner. *Paideia: A formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KOCH, Ingedore G. Villaça. *Argumentação e linguagem*. São Paulo: Cortez, 2008.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- MILLER, Carolyn R. *Gênero textual, agência e tecnologia*. São Paulo: Parábola, 2012.
- MUNANGA, Kabengele. (Org.). *Superando o racismo na escola*. 2. ed. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *A genealogia da moral*. Petrópolis. Trad. Mario Ferreira dos Santos. Rio de Janeiro: Vozes, 2009a.
- NIETZSCHE, Friedrich.W. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992a.
- NIETZSCHE, Friedrich.W. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992b.
- NOGUEIRA, Renato. Contra o (maior) tabu da Filosofia: ensino de Filosofia e os 10 anos da Lei nº 10.639/03. In: COELHO, W. N. B... [et al.] (org.) *A Lei 10.639/2003: pesquisas e debates*. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2014.
- POSSENTI, Sírio. Notas sobre língua, texto e discurso. In: BRAIT, Beth, e SOUZA-E.SILVA, Maria Cecília. *Texto ou Discurso*. São Paulo: Contexto, 2012.
- VAN DIJK, Teun. A. *Discurso e Poder*. São Paulo: Contexto, 2008.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Pensamento entre os gregos*. Trad. de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

Poder e anarquismo: refletindo com Habermas

Power and Anarchism: reflecting with Habermas

Claudio Ricardo Martins dos Reis

Doutorando em Filosofia na UFRGS
Bolsista CAPES

Resumo: Meu objetivo é analisar a concepção anarquista de poder, trazendo para o debate Jürgen Habermas e sua crítica à Hannah Arendt. Começo apresentando uma breve análise conceitual do poder. Em seguida exponho a concepção de poder nos anarquistas clássicos. Depois, apresento objeções de Habermas ao projeto anarquista e à concepção de poder (e de política) em Arendt. Passo, então, a avaliar se aquelas objeções de Habermas endereçadas diretamente ao anarquismo são motivadas e se as objeções que ele direciona à Arendt podem se transferir ao projeto anarquista. Para tal avaliação, utilizo as categorias de Habermas tanto para reanalisar o projeto dos anarquistas clássicos quanto para analisar a concepção de poder numa vertente atual do anarquismo organizado. Concluo que aquelas objeções de Habermas ao anarquismo carecem de justificação e que a perspectiva anarquista possui pontos em comum tanto com Arendt quanto com Habermas, devido à ampla valorização do agir comunicativo e por não excluir o papel da ação estratégica.

Palavras-chave: Ação Comunicativa; Ação Estratégica; Dominação; Federalismo; Poder Popular.

Abstract: The aim of this work is to analyze the anarchist conception of power, arguing with Jürgen Habermas. I begin by introducing a brief conceptual analysis of power. Then I set out how the classical anarchists reflect upon the conception of power. In the third place, I present Habermas's objections to the anarchist project and to the conception of power (and politics) in Arendt. Following, I assess whether Habermas's objections to anarchism are motivated and whether the objections he addresses to Arendt can be applied to the anarchist project. For this evaluation, I use the categories of Habermas both to reanalyze the project of the classical anarchists and to analyze how the conception of power currently survives in a form of organized anarchism. I conclude that Habermas's objections to anarchism have no justification and that the anarchist perspective shares conceptual elements with both Arendt and Habermas, because of the widespread appreciation of communicative action and by not excluding the role of strategic action.

Keywords: Communicative Action; Strategic Action; Domination; Federalism; Popular Power.

Na linguagem comum, o termo “poder” costuma ter um sentido mais negativo do que neutro ou positivo. Certamente, todos já ouvimos críticas ao “poder”. No entanto, poderíamos perguntar: o que é o poder? A pergunta por “o que é [...]?”, contudo, pede uma definição que deveria valer independente dos usos e objetivos que se tem em mente. Mesmo que criássemos esse tipo de definição, em que ela nos ajudaria? A pergunta que buscamos é de um tipo diferente. Deveríamos perguntar: o que queremos dizer com os predicados “poderoso” ou “impotente”? Que sentido(s) esses predicados possuem em nossa prática linguística? Que relações eles possuem com o que denominamos “ação”, “comunicação”, “imposição”, “dominação”, etc.? A que tipo de “coisas” (pessoas, instituições, classes sociais, relações entre pessoas, relações entre instituições, etc.) atribuímos aqueles predicados?

Como exemplo, podemos pensar em três expressões do poder em que a crítica toma forma. Costuma-se criticar: (1) todo poder, isto é, qualquer forma em que o poder se expressa; (2) o

poder enquanto dominação; (3) o poder das classes dominantes. Para que essas três críticas possam ser bem compreendidas, deve-se esclarecer o conceito de *poder* (pressuposto em cada uma delas), além dos conceitos de *dominação* (pressuposto em 2) e de *classes dominantes* (pressuposto em 3). Apresentarei um breve esclarecimento desses conceitos no próximo tópico, abordando o modo como foram utilizados por uma perspectiva em particular, aquela dos anarquistas clássicos, cuja produção de ideias se deu na segunda metade do século XIX até as primeiras décadas do século XX.

Meu principal objetivo neste trabalho é analisar a concepção de poder no anarquismo. Após analisá-la nos anarquistas clássicos, apresento uma objeção do filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas ao projeto anarquista. Essa objeção envolve a ideia de que o anarquismo é uma utopia (no sentido pejorativo do termo) que, apesar de seus potenciais democráticos, fracassa diante das necessidades da sociedade moderna.

Minha interpretação é que essa crítica se fundamenta numa tese substancial a respeito do anarquismo, segundo a qual o anarquismo é contra toda e qualquer institucionalização. De fato, no mesmo texto em que Habermas apresenta essa crítica, ele utiliza o termo “anti-institucionalismo” em sua breve descrição do projeto anarquista. Isso permite a Habermas conceber o anarquismo como um modelo utópico em contraposição a um modelo de crítica imanente.

Habermas desenvolve uma crítica similar à concepção de poder e de política em Hannah Arendt, de cuja concepção ele também interpreta como um modelo utópico. Eu apresento, então, brevemente a crítica de Habermas à Arendt com o objetivo de avaliar se essa crítica pode se transferir ao projeto anarquista. Minhas conclusões – baseadas na análise dos anarquistas clássicos, no destaque à noção de federalismo e na menção a experiências históricas com protagonismo, participação e influência anarquista – é de que a objeção de Habermas ao anarquismo é desmotivada e que sua objeção à Arendt não se transfere ao projeto anarquista. Ao final, analiso a concepção de poder de uma vertente atual do anarquismo organizado, o que desponta como mais uma evidência contra a objeção de Habermas.

1. Clássicos anarquistas: o poder como dominação exercida por classes dominantes

Mikhail Bakunin (1814 – 1876), Piotr Kropotkin (1842 – 1921) e Errico Malatesta (1853 – 1932) estão entre os principais teóricos do anarquismo clássico. O poder, em suas concepções, tinha um sentido expressamente negativo⁶. Podemos afirmar que os anarquistas do século XIX e início do século XX entendiam o *poder* como sinônimo de *dominação*. Quando se diziam contra o poder, isso significava que eram contra a dominação. E eles entendiam a dominação como imposição coercitiva da vontade (o que dava a essa categoria um sentido mais amplo que o de exploração, associada ao trabalho especificamente). Essa imposição coercitiva era vista como a expressão de uma sociedade dividida em classes. Portanto, os anarquistas clássicos concebiam o poder como imposição coercitiva exercida por classes dominantes. Por lutarem contra o poder, assim entendido, são chamados libertários⁷ (ou antiautoritários), o que faz deles também, necessariamente, anticapitalistas.

⁶ Por exemplo, para Bakunin, “o mal está na busca do *poder*, no amor pelo governo, na sede da autoridade” (Bakunin, 2016a, p. 300, grifo meu) e “quem fala de *poder* político, fala de dominação” (Bakunin, 1998, p. 100, grifo meu); para Kropotkin, “o Estado, tendo sido a força à qual as minorias recorreram para estabelecer e organizar seu *poder* sobre as massas, não pode ser a força que servirá para destruir esses privilégios.” (Kropotkin, 1912, p. 68, tradução e grifo meus); para Malatesta, “revolução significa, no sentido histórico da palavra, reforma radical das instituições, conquistada rapidamente mediante a insurreição violenta do povo contra o *poder* e os privilégios constituídos” (Malatesta, 2007, p. 82, tradução e grifo meus).

⁷ Não me refiro ao “libertarianismo”, mas ao campo *socialista* libertário. Apesar de o ultraliberalismo de direita se reivindicar “libertário”, esse termo nasceu no interior da esquerda. O primeiro registro de alguém que utilizou o termo libertário para si num sentido político é de uma carta de 1857, escrita pelo anarquista francês Joseph Déjacque. Nessa carta, Déjacque critica Proudhon por suas visões sexistas sobre a mulher e sua defesa da propriedade individual do produto do trabalho e da economia de mercado. Em 1858, Déjacque passa a editar, em Nova York, o periódico *Le Libertaire: Journal du Mouvement Social*, o primeiro jornal anarco-comunista publicado nas Américas. Posteriormente, em 1880, o termo “comunismo libertário” é utilizado no Congresso Anarquista Regional Francês em *Le Havre*. “Libertário” continuou a ser um termo utilizado nas décadas seguintes e até hoje entre os anarquistas, concebido quase como sinônimo de anarquismo. Alguns pesquisadores e militantes, no entanto, optam por uma distinção entre libertários

Assim como outros anarquistas, Malatesta entende que “*socialismo e anarquia* são termos que não são nem opostos nem equivalentes, mas estreitamente ligados um ao outro” (Malatesta, 2014 [1896], p. 50, grifos do autor). A seu ver, os ideais anarquistas só poderiam se efetivar numa sociedade socialista, e os ideais socialistas, numa sociedade anárquica. Haveria, portanto, uma relação de reforço mútuo entre socialismo e anarquia. Se um tende a se afastar do outro, é porque seus ideais foram desvirtuados.

Essa interpretação é realizada pelos anarquistas a partir da sua noção de *classes dominantes*, que inclui tanto aqueles que detêm os meios de produção quanto aqueles que detêm os meios de ação (política). Portanto, o poder das classes dominantes não se limita à classe capitalista e sua presença no Estado com vistas a garantir seus interesses. A interpretação anarquista concebe a própria burocracia como classe dominante.

Nesse sentido, a crítica atinge a burguesia, mas também a classe governamental, burocrática. Por isso os anarquistas consideram o socialismo estatal (burocrático) como outra forma de dominação. Se inflamos o “corpo sacerdotal do Estado”, como se referia Bakunin à cascata de hierarquias que constitui o Estado, inflamos a concentração de poder, na medida em que outras atividades passariam a ser absorvidas pelo Estado. No entanto, para entender a posição de Bakunin, não devemos interpretar essa afirmação pela perspectiva do liberalismo econômico. Enquanto, a partir dessa mesma afirmação, a doutrina liberal concluiria pela limitação do Estado e pelo avanço de uma economia de mercado sem qualquer questionamento para a relação capital/trabalho, Bakunin conclui pela abolição do Estado e da propriedade privada enquanto órgãos da classe dominante. A intenção de Bakunin não é enfraquecer o Estado para fortalecer o capital contra o trabalho, mas destacar que os e anarquistas, considerando que nem todo libertário é anarquista mas todo anarquista é libertário (ainda assim, os “libertarianos” de direita não são libertários nessa concepção). Muitos movimentos são organizados com base em práticas libertárias mesmo que não tenham interesse no (ou não conheçam o) campo teórico do anarquismo. Os anarquistas, além de defenderem práticas libertárias, enxergam-se como fazendo parte da vertente histórica e teórica do anarquismo.

trabalhadores só podem ser livres se emancipados do Estado e do capital, rechaçando, portanto, não só a posição liberal, mas também a posição marxista ortodoxa que concebe como meio a criação de um estado todo-poderoso. Para Bakunin, os meios devem prefigurar os fins e precisam ser identificados nos órgãos da classe trabalhadora.

Mencionei que a concepção de poder dos *clássicos* anarquistas é de poder como dominação. Essa dominação seria exercida por classes dominantes, compostas prioritariamente pela burguesia (detentora de poder por controlar os meios de produção) e pela burocracia (detentora de poder por controlar os meios de ação política)⁸. Isso, contudo, não implica que a burguesia e a burocracia sejam classes sem relações estreitas. De fato, a compreensão dos anarquistas é de que a burguesia molda a burocracia para seus próprios fins, beneficiando-se dela. Nesse sentido, para efetivamente se compreender o poder da classe capitalista, dever-se-ia compreender também seu poder sobre a burocracia.

Ainda assim, no entanto, os anarquistas entendem que se os meios de produção passam à gestão e controle do Estado, a dominação continua, na medida em que a burocracia não depende da burguesia para atuar como classe dominante. O proprietário dos meios de produção deixa de ser o burguês, mas passa a ser o Estado. Aos olhos dos anarquistas, esse fenômeno não corresponde à socialização dos meios de produção, em seu sentido genuíno, mas tão somente à estatização desses meios. Sua concepção é a de que se os meios de produção são geridos e controlados pelo Estado, não o são pelos trabalhadores; inversamente, se são geridos e controlados pelos trabalhadores, não o são pelo Estado. A alternativa visualizada pelos anarquistas é a gestão direta pelos trabalhadores em seus próprios locais de trabalho, não como uma suposta etapa posterior a um estado todo-poderoso, mas como resultado de um fortalecimento dos órgãos de classe, levando às últimas consequências a ideia de que “a emancipação dos trabalhadores é obra dos próprios trabalhadores”, não de uma elite pretensamente popular agindo em seu nome.

⁸ Também o clero, com sua estrutura hierárquica e suas pretensões conservadoras, era visto como classe dominante pelos anarquistas clássicos.

A partir desse quadro interpretativo, que busquei simplificar ao máximo, podemos notar que os anarquistas clássicos tinham uma compreensão da *vita activa* em que a *ação* ocupava um lugar fundamental⁹. Sua crítica contundente dos métodos burocráticos, inclusive quando atuam no interior de movimentos populares (como os métodos que resultaram na expulsão de Bakunin, Guillaume e outros da Associação Internacional dos Trabalhadores, A.I.T.) deve-se à compreensão de que esses métodos operam no sentido oposto à ação genuína, que pressupõe um ambiente com condições de igualdade. Esse mesmo quadro interpretativo, que não descuida o valor da ação, movia os anarquistas a defender a organização federalista da A.I.T., em contraposição às propostas centralistas (ver Malon, 2014).

2. Objeção de Habermas ao anarquismo

Habermas (2001) possui uma teoria social dualista da modernização das sociedades, que lhe permite incorporar, distinguir e contrapor *mundo da vida* e *sistema*. Ele diagnostica um processo de desacoplamento entre essas duas esferas sociais. O *mundo da vida* estaria ligado à reprodução simbólica da sociedade, que ocorre prioritariamente por ações comunicativas. O *sistema* estaria vinculado à reprodução material da sociedade, que ocorre predominantemente por meio de ações instrumentais funcionalmente coordenadas. As sociedades modernas, portanto, são dualistas na visão de Habermas. Não podemos entendê-las adequadamente reduzindo-as aos componentes do *mundo da vida* nem as reduzindo aos componentes do *sistema*.

Podemos defender a tese de que os anarquistas clássicos, mencionados acima, eram contrários à colonização do mundo da vida pelo sistema (tal como o próprio Habermas). Mas uma tese, mais substancial, poderia ser a de que eles eram

⁹ *Vita activa* é um termo central em Hannah Arendt (2010 [1958]), sendo constituída pelas categorias de *trabalho*, *obra* e *ação*. Arendt considera que Karl Marx destacou a importância do *trabalho* e da *obra*, mas que não deu o devido valor à categoria de *ação*. Ela busca recuperar o valor da ação, perdido na filosofia e sociedade modernas. Meu ponto é chamar a atenção de que essa objeção de Arendt a Marx não se aplicaria aos anarquistas, mesmo àqueles da época de Marx.

contrários a toda e qualquer institucionalização. Entendo que é com base nessa última tese que Habermas interpreta a posição anarquista em *Soberania popular como procedimento* (Habermas, 1990). Por isso, apesar de reconhecer um grande potencial democrático no anarquismo, Habermas afirma:

Esse projeto anarquista de uma sociedade que desponta no entrelaçamento horizontal de associações permaneceu sempre *utópico*; apenas hoje é que ele *fracassa* diante da necessidade de direcionamento e organização das sociedades modernas (Habermas, 1990, p. 107, grifos meus).

Em outras palavras, o projeto anarquista estaria “data-do”. A complexidade das sociedades atuais faria desse projeto, que antes não passou de uma utopia, hoje uma impossibilidade. De fato, essa crítica é bastante comum entre marxistas¹⁰. No entanto, ela não sobrevive a uma análise histórica minimamente adequada. O anarquismo foi protagonista nas revoluções ocorridas no México em 1910 (Samis, 2003; Trejo, 2005; Zarcone, 2006), na Ucrânia em 1917 e 1919 (Arshinov, 1976; Volin, 1977; Schujman, 2000; Shubin, 2010), na Manchúria em 1929 (Crisi, 2015) e na Espanha em 1936 (Guérin, 1968; *Le Libertaire & Le Monde Libertaire*, 2002; Leval, Berthier & Mintz, 2002). O sindicalismo revolucionário e o anarco-sindicalismo, que são parte da “ampla tradição anarquista”, foram estratégias hegemônicas nos movimentos de trabalhadores do início do século XX em diversos países, como Argentina, Brasil, Chile, Cuba, França, Países Baixos, Peru, Portugal e Uruguai (Schmidt & Van der Walt, 2009). Entre as experiências mais recentes, profundamente compatíveis com o projeto anarquista, estão desde os cordões industriais no Chile em 1972 e 1973, até as comunidades rurais zapatistas no México, de 1994 até hoje. Como afirmam Schmidt e Van der Walt:

¹⁰ Em seu livro *Revolucionários*, Eric Hobsbawm (1985, p. 91-92) apresenta posição semelhante quando afirma, por exemplo, que foi a “monumental ineficiência do anarquismo que, para a maioria das pessoas da minha geração [...], determinou a nossa rejeição a ele” e que “nenhuma dose de simpatia pode alterar o fato de que ele [o anarquismo], como movimento revolucionário, tenha sido ideado quase para o fracasso”. *Os Revolucionários Ineficazes de Hobsbawm* (Silva, 2015) apresenta uma crítica contundente à interpretação de Hobsbawm do anarquismo.

Muitos dos ideais e das práticas associadas à ampla tradição anarquista – ação direta, democracia participativa, a posição de que os meios devem ser combinados com os fins, solidariedade, o respeito pelo indivíduo, a rejeição da manipulação, a ênfase na importância da liberdade de opinião e da diversidade, a oposição à opressão de raça, nacionalidade e gênero – são precisamente aqueles reivindicados por milhões de pessoas no período pós-soviético. (Schmidt & Van der Walt, 2009, p. 25)

De fato, como Sam Dolgoff expressa em seu texto *The Relevance of Anarchism to Modern Society*:

A crescente complexidade da sociedade está tornando o anarquismo *mais e não menos* relevante para a vida moderna. É precisamente essa complexidade e diversidade, sobretudo com a preocupação primordial pela liberdade e pelos valores humanos, que levaram os pensadores anarquistas a basear suas ideias nos princípios da difusão do poder, da autogestão e do federalismo. (Dolgoff, 1977, p. 11, grifos do autor)

A meu ver, a objeção de Habermas decorre de sua interpretação do anarquismo a partir da tese antes referida como substancial, segundo a qual o anarquismo seria contra toda e qualquer institucionalização. De fato, Habermas utiliza o termo “anti-institucionalismo” ao apresentar uma breve descrição do projeto anarquista (Habermas, 1990, p. 106). No entanto, essa tese não se sustenta. Ela se contrapõe à principal proposta organizativa dos anarquistas: o federalismo libertário.

Em seu livro *Do Federalismo* (Berthier, 2011), René Berthier apresenta a forma política alternativa defendida pelos anarquistas. Um trecho bastante conciso e elucidativo poderá ajudar nesta discussão:

O federalismo é um modo de organização no qual cada instância constitutiva do organograma é autônoma, no que diz respeito às questões que a concernem diariamente, e que delega, por intermédio de um ou vários representantes designados, uma parcela de sua soberania nas instâncias superiores do organograma para as questões que ultrapassam seu próprio campo de intervenção. Não há, portanto, nem captação de todo o poder pelo cume (centralismo), nem atomização do poder (autonomismo). (Berthier, 2011, p. 31-32)

A concepção federalista teve origem na classe operária francesa – desenvolvendo-se na Primeira Internacional (1864-

1877) e na Comuna de Paris (1871) – e constituiu um dos pilares centrais do projeto anarquista (Corrêa, 2010; ver também Coelho, 2014; Malon, 2014; Samis, 2011).

Mas por que a proposta federalista do anarquismo “fracassa diante da necessidade de *direcionamento* e *organização* das sociedades modernas”? Ela é precisamente uma forma *organizativa* cuja *direção* é dada pela “base”. Por que fracassaria nessa tarefa? Há algum caso em que o direcionamento social deva se dar pelo “cume”? Existem boas justificativas para pensarmos que o “cume” estaria mais bem legitimado a fazê-lo do que a “base”? E se o “cume” não está mais bem legitimado, por que fracassaria o projeto anarquista?

A meu ver, o que fundamenta essa objeção de Habermas é uma interpretação do projeto anarquista enquanto *modelo utópico* em contraposição a um modelo de crítica imanente. Essa é a objeção que Habermas (1993; ver também Ferry 2003) faz à Hannah Arendt ([1958] 2010), cuja análise do poder se daria em âmbito normativo – tendo o modelo grego como referência – mas não verdadeiramente crítico¹¹. Por isso, pode nos ser útil apresentar as objeções de Habermas à Arendt e, posteriormente, avaliar se elas se transferem ao projeto anarquista.

3. Objeções de Habermas à Arendt

Segundo Habermas, Hannah Arendt compreende a esfera política como o âmbito da ação comunicativa e da razão prática (*praxis* em sentido aristotélico) que lhe é própria. Esse modo de compreender o político tem por consequência – e é

¹¹ Esse tipo de objeção pressupõe (i) uma clara distinção entre discurso “utópico” e discurso “crítico” e (ii) a superioridade do segundo sobre o primeiro. Mesmo que o programa de pesquisa da Teoria Crítica dependa desses pressupostos, eles são substanciais. Enquanto o primeiro pressuposto distingue irredutivelmente, por exemplo, abordagens analíticas de abordagens críticas, o segundo afirma a superioridade da segunda sobre a primeira. No entanto, é preciso levar em conta que essas teses são amplamente disputadas. Contra (i), poder-se-ia supor uma abordagem analítico-crítica (tal como a de Hugh Lacey em suas análises sobre a ciência). Contra (ii), poder-se-ia defender um pluralismo de abordagens ou até mesmo a superioridade da abordagem analítica.

da intenção de Arendt – a eliminação da ação estratégica e da razão instrumental ou técnica (*technè*) de seu escopo.

Habermas busca evitar tal compreensão. Primeiro, porque mesmo que essa noção pudesse ser tomada como um ideal e, portanto, tivesse valor normativo, a esfera política assim concebida possuiria baixa fecundidade como categoria descritiva e, portanto, seria pouco útil para interpretações empíricas. Desse modo, segundo Habermas, ao fazer tal delimitação, Arendt tem o ônus de:

- a) excluir da esfera política todos os elementos estratégicos, definindo-os como violência; b) isolar a política dos contextos econômicos e sociais em que está embutida através do sistema administrativo; c) não poder compreender as manifestações da violência estrutural. (Habermas, 1993, p. 111).

Nesse nível, a objeção de Habermas à Arendt é de teor empírico. Poderia, por exemplo, ser realizada por um funcionalista ou um teórico dos sistemas. Mas Habermas não pretende se comprometer com a posição estritamente objetivista dos teóricos dos sistemas, na medida em que ela é conservadora e, portanto, não crítica. Dessa forma, ele busca uma alternativa entre a posição de Arendt, que considera “idealista”, e a posição “realista” (ou resignante) dos teóricos dos sistemas¹². Trata-se de uma alternativa entre (1) um conceito de política rico de sentido, mas sem um correspondente na realidade empírica (Arendt, supostamente) e (2) um conceito bem ajustado à realidade atual, mas sem qualquer sentido emancipatório (teóricos dos sistemas). No primeiro caso, como já comentado, faltaria adequação empírica para a interpretação do processo político. No segundo caso, o conceito de política é reduzido à pura *technè*, perdendo toda a dimensão intersubjetiva da razão prática.

A objeção de Habermas à Arendt – e ao pensamento “idealista” em geral, expresso em (1) – possui também um teor

¹² Assim colocado, o idealismo e o objetivismo são duas abordagens a que o modelo crítico busca se afastar. Enquanto à primeira falta empiria, na segunda os fenômenos empíricos são analisados sem qualquer perspectiva emancipatória. O modelo crítico, em contrapartida, visa uma abordagem interdisciplinar que congrega normatividade e descrição, de modo que os potenciais emancipatórios possam ser identificados no real. (Contudo, ver nota 6).

crítico-normativo, além de empírico. Como um representante da abordagem conhecida como Teoria Crítica, Habermas entende que os potenciais emancipatórios precisam ser buscados enquanto inscritos no real. Não é apenas empiricamente inviável, mas normativamente inviável a abordagem que não busque *na realidade* um lugar privilegiado à manifestação da práxis.

Tanto Habermas quanto Arendt (e também os anarquistas) visualizam os potenciais emancipatórios no entendimento comunicativo – que é característico do mundo da vida – e não na linguagem própria do sistema. No entanto, conforme aponta Habermas, o poder em Arendt é, de modo exclusivo, um poder comunicativamente produzido. Por ser fundamentado numa teoria da ação de inspiração aristotélica, refere-se exclusivamente à práxis (a fala recíproca e a ação conjunta dos indivíduos, como fim em si mesmo). Embora essa conceituação nos permita uma crítica da situação contemporânea como altamente burocratizada, tecnicamente centrada e essencialmente afastada dos conteúdos práticos do processo político, Habermas identificou, como vimos na citação acima, o ônus que ela possui.

Para evitar tal ônus, Habermas procura estender o conceito de poder, de modo a incluir a ação estratégica, além da ação comunicativa. De acordo com o autor, para Arendt, a ação estratégica é essencialmente apolítica, na medida em que busca a efetivação de meios para atingir um fim. Habermas, pelo contrário, mesmo mantendo a distinção entre ação comunicativa e ação estratégica, não elimina a última de seu conceito de poder. Para ele, a *gestação* do poder necessita, de fato, ser explicada pela práxis do entendimento comunicativo. Contudo, tanto a *aquisição* quanto o *exercício* do poder não podem ser explicados por essa categoria. Precisamos, segundo ele, da ação estratégica para tal.

O conceito do político deve estender-se para abranger também a competição estratégica em torno do poder político [aquisição do poder] e a aplicação do poder ao sistema político [exercício do poder]. A política não pode ser idêntica, como supõe H. Arendt, à práxis daqueles que conversam entre si, a fim de agirem em comum [gestação do poder]. Inversamente, a teoria dominante [sistêmica] restringe esse conceito aos fenômenos da concorrência em torno do poder e da alocação do poder, sem fazer justiça ao fenômeno específico da gestação do poder. (Habermas, 1993, p. 115)

4. As objeções de Habermas à Arendt se transferem ao projeto anarquista?

E quanto ao projeto anarquista? Estaria ele inevitavelmente preso aos mesmos problemas que Habermas atribui à Arendt?¹³. Para responder tal pergunta, precisamos descobrir se (1) esse projeto pode ser concebido como “idealista”, isto é, se ele não busca os potenciais emancipatórios inscritos no real, e se (2) ele não concebe um espaço (tanto descritivo quanto normativo) para a ação estratégica em sua compreensão da esfera pública. Se essas duas suposições mostrarem-se corretas, então o projeto anarquista sofre as mesmas objeções que a abordagem de Arendt. Se formos capazes de mostrar que (1) e (2) são falsas, então as objeções de Habermas à Arendt não se transferem ao projeto anarquista. Mais do que isso, a tese do fracasso de tal projeto será desmotivada.

Certamente, todo projeto militante visa incidência na realidade. Por isso, precisa avaliar os meios para atingir e aprofundar essa incidência. Em outros termos, necessita de ação estratégica (contrariamente à suposição 2). Para que essa ação se efetive, os meios – pelo menos aqueles que permitem dar início à estratégia – precisam estar disponíveis e ser identificados. Em outros termos, precisam ser buscados enquanto inscritos no real (contrariamente à suposição 1). Dessa forma, tanto o “idealismo” quanto a eliminação da ação estratégica no âmbito público são luxos a que nenhuma organização militante poderia se dar.

Para manter a ligação com o início do texto, citarei novamente Bakunin e Malatesta, dois dos principais teóricos clássicos do anarquismo. Primeiro, vejamos o que Bakunin tem a nos dizer:

Um programa político só tem valor quando, saindo das generalidades vagas, determina bem precisamente as instituições que propõe para o lugar daquelas que deseja derrubar ou reformar. (Bakunin, 2016 [1876], p. 255)

¹³ Não estou assumindo a adequação das objeções de Habermas à Arendt. Fiz uma breve apresentação de suas objeções com o interesse único em investigar se elas podem se transferir ao projeto anarquista. Uma *avaliação* das objeções de Habermas à Arendt exigiria outro trabalho, com foco diferente.

Bakunin entende, no entanto, que esse programa político não pode ser imposto burocraticamente aos membros da organização. É por isso que ele se contrapôs, naquele momento, a um programa político oficial para a Associação Internacional dos Trabalhadores (A.I.T.). Isso não significa que ele era contra a politização da A.I.T., tal como muitos interpretam. De fato, essa interpretação não se sustenta, na medida em que Bakunin pertencia, à época, à Aliança da Democracia Socialista, uma organização anarquista com programa político definido e que atuava no interior da A.I.T. Em vez de ser contra a politização, suas críticas eram endereçadas à tentativa de se impor, burocraticamente, um programa político único e obrigatório a todas as seções da A.I.T.

Resumindo: ao introduzir a questão política no programa obrigatório da Internacional, colocou-se nossa Associação em um terrível dilema, do qual eis os dois termos:

Ou a unidade com a escravidão,

Ou a liberdade com a divisão e a dissolução.

Como sair disso? Simplesmente retornando a nossos estatutos gerais primitivos, que fazem abstração da questão propriamente política, deixando seu desenvolvimento para a liberdade das federações e das seções. (Bakunin, 2016b [1872], p. 250, grifos do autor)

De modo a não produzir “escravidão”, por um lado, nem dissolução, por outro, Bakunin se coloca contra um programa político obrigatório para a A.I.T.¹⁴. Essa posição não decorre de uma falta de visão estratégica por parte de Bakunin. Pelo contrário, ele identifica o dilema e propõe uma saída. Trata-se precisamente de uma visão estratégica que busca os meios para atingir um fim. Seu raciocínio é moldado pela interação entre princípios (normativos) e circunstâncias (empíricas). Com efeito, não há nada de idealista nesse raciocínio.

Podemos ter uma interpretação similar a respeito de Malatesta:

(...) não basta desejar uma coisa: se se quer obtê-la, é preciso, sem dúvida, empregar os meios adaptados à sua realização. E esses meios não são arbitrários: derivam necessariamente dos fins a que

¹⁴ A seu ver, o programa político dessa associação deveria ser consequência de uma construção estabelecida “de baixo para cima”, não de uma imposição estabelecida burocraticamente a todas suas seções.

nos propomos e das circunstâncias nas quais lutamos. Enganando-nos na escolha dos meios, não alcançamos o objetivo contemplado, mas, ao contrário, afastamo-nos dele rumo a realidades frequentemente opostas, e que são a consequência natural e necessária dos métodos que empregamos. Quem se põe a caminho e se engana de estrada, não vai aonde quer, mas aonde o conduz o caminho tomado. (Malatesta, 1989b [1903], p. 21)

Malatesta está enfatizando a importância da identificação e avaliação dos meios para se aproximar do fim proposto. Trata-se, em outros termos, da busca pelos potenciais emancipatórios inscritos no real. Essa visão lhe permite afirmar que “não se trata [...] de chegar à anarquia hoje, amanhã ou em dez séculos, mas caminhar rumo à anarquia hoje, amanhã e sempre” (Malatesta, 1989c [1910], p. 64). Diferente do que alguns podem supor, esse pensamento não enfraquece a perspectiva revolucionária do anarquismo. Pelo contrário, fortalece-a. Sem a avaliação dos meios e a atuação efetiva, não se pode conscientemente transformar a realidade. Sem visualizar as atuais potencialidades e desenvolvê-las, o fim permanecerá sempre distante. Nesse sentido, Malatesta entende que a revolução precisa ser *construída*. Ela não virá de um suposto determinismo histórico, nem de um espontaneísmo anti-organizacional, nem da mera combinação entre condições econômicas e políticas próprias do sistema. Ela exige visão estratégica e atuação efetiva no mundo da vida. Requer um acúmulo de forças e um enraizamento consciente nas camadas populares.

Essa concepção move Malatesta – e grande parte dos anarquistas organizados – a defender a coerência entre meios e fins, o que se poderia conseguir apenas a partir de ações prefigurativas. Por isso a identificação dos potenciais emancipatórios é crucial, e ela deve ser buscada nos ambientes que possam prefigurar, mesmo que em gérmen, a sociedade futura.

Voltemos agora à objeção de Habermas. Pode-se justificadamente afirmar que o projeto anarquista sofre os mesmos problemas que Habermas atribui à Arendt? Sofre ele de um idealismo e de uma falta de visão estratégica? Certamente o anarquismo não é um bloco homogêneo, com sua história de mais de 150 anos e sua presença nos cinco continentes. No

entanto, Bakunin e Malatesta estão entre os principais clássicos anarquistas, reivindicados por boa parte das organizações. Se a objeção de Habermas não se adequa a dois dos principais teóricos do anarquismo, a quem ela deveria se adequar?

Mais que uma falta de adequação aos principais teóricos anarquistas, essa objeção de Habermas não se ajusta às práticas anarquistas historicamente efetivadas. Por exemplo, não se ajusta (i) às já mencionadas revoluções exitosas em que o anarquismo foi protagonista, como no México, Ucrânia, Manchúria e Espanha, (ii) aos diversos movimentos com tendências anarquistas ou libertárias, desde o sindicalismo revolucionário e o anarco-sindicalismo em muitos países, até o maio de 1968 francês, os cordões industriais no Chile entre 1972 e 1973, os movimentos “anti-globalização”, o neozapatismo, etc. e (iii) à ação das próprias organizações anarquistas.

(i), (ii) e (iii) foram meros idealismos sem visão estratégica? Ou será que o idealismo está, não no projeto anarquista, mas na interpretação de Habermas? Como muito bem destacaram, há mais de 90 anos, os autores da *Plataforma*: “o anarquismo não é uma bela fantasia retirada da imaginação de um filósofo, mas um movimento social das massas trabalhadoras” (Dielo Truda, 2017 [1926], p. 8). Tudo indica que essa crítica de Habermas ao projeto anarquista é desmotivada.

Até agora, apresentei evidências com base em teóricos clássicos do anarquismo e em momentos históricos com protagonismo, participação ou influência anarquista. No próximo tópico, analisarei uma vertente atual do anarquismo organizado, que despontará como mais uma evidência contra a objeção de Habermas. O objetivo, contudo, será mais geral: analisar a concepção de poder nessa vertente do anarquismo.

5. Anarquismo e poder nos dias de hoje: um estudo de caso com a Coordenação Anarquista Brasileira (CAB)

Todo projeto político constrói seu discurso com alguma noção de poder. A noção pressuposta (ou explicitamente defendida) acaba sempre por adquirir um duplo papel: teórico, de

descrição ou interpretação de fenômenos, por um lado; e normativo, de valoração negativa ou positiva desses fenômenos, por outro. A um projeto político, espera-se que sua noção de poder sirva razoavelmente bem a esses dois fins, e o quão bem ela servirá é certamente contexto-dependente.

Pode-se ter uma concepção completamente crítica do poder (caso dos clássicos anarquistas, que identificavam poder com dominação), uma concepção completamente positiva (caso de Arendt, que, segundo Habermas, identificava poder com práxis, em sentido aristotélico) ou, ainda, uma concepção matizada, que pode ou não ser crítica a depender de como o poder se expressa (caso de Habermas e, como veremos, também da CAB). Pretendo abordar brevemente esse tema a partir de uma vertente atual do anarquismo organizado no Brasil.

Trata-se da Coordenação Anarquista Brasileira (CAB), composta por onze federações estaduais que compartilham um programa e uma estratégia geral¹⁵. A primeira edição da revista *Socialismo Libertário*, editada pela CAB, intitula-se *Nossa concepção de Poder Popular* (CAB, 2012)¹⁶. O texto inicia com a seguinte passagem, de autoria da *Federación Anarquista Uruguaya* (FAU):

¹⁵ A CAB se situa numa vertente do anarquismo denominada “especificismo” ou “anarquismo especificista”. Tal vertente foi inicialmente formulada pela *Federación Anarquista Uruguaya* (FAU) nas décadas de 1950 e 1960. Ela possui similaridades com o “plataformismo”, vertente formulada na Europa nos anos 1920. No entanto, a estratégia especificista foi formulada pelos uruguaios independentemente, sem que tenham tido contato com o plataformismo.

¹⁶ O tema do poder popular pode ser encontrado em outras publicações da CAB (como em <<https://anarquismo.noblogs.org/files/2015/06/soli-28.pdf>> e <<https://anarquismo.noblogs.org/files/2015/06/soli-30-11.pdf>>), além das publicações próprias das federações que a compõem. Para fins de exemplo, pode ser encontrado no Programa da FARJ-RJ intitulado *Anarquismo social e Organização* (disponível em <<http://www.farj.org/>>), no material da OASL-SP intitulado *Anarquismo Especificista e Poder Popular* (disponível em <<https://anarquismosp.files.wordpress.com/2013/11/poderpopular-impressao.pdf>>) e no texto de *Apresentação* da FAG-RS (disponível em <<https://federacaoanarquistagaucha.wordpress.com/sobre/>>). Os links foram acessados em 06 de outubro de 2018.

Uma concepção e uma prática de autogestão têm, em sua produção específica, seu próprio discurso. Têm sua própria produção de poder que, nesse caso, é de poder popular. (FAU *apud* CAB, 2012, p. 8)

É interessante notar como esse trecho aproxima a noção de poder à noção de discurso. Parece que ter “seu próprio discurso”, enquanto produto de uma concepção e uma prática autogerida, implica ter “sua própria produção de poder”. E, se o poder é assim produzido, então ele é de um tipo específico, o chamado *poder popular*. Em linhas gerais, é análogo ao poder comunicativamente produzido (de Arendt), porque é resultado do entendimento e da ação comunicativos. Porém, na medida em que é qualificado como poder *popular*, supõe-se (diferente do conceito de Arendt) que não esgote o sentido da categoria de poder.

Após duas páginas, a CAB apresenta sua concepção de poder:

Concebemos o poder como uma relação social estabelecida a partir do enfrentamento entre diversas forças sociais, quando uma ou mais forças se impõem às outras. (CAB, 2012, p. 10).

Enquanto, no primeiro trecho, da FAU, o poder é compreendido enquanto *agir comunicativo* com *fim em si mesmo* (chamemo-lo poder-1), esse último trecho aborda o poder enquanto *enfrentamento e imposição* de uma ou mais forças sociais sobre outras, *com vistas à realização de algum fim* (chamemo-lo poder-2).

Dessa forma, podemos estabelecer as seguintes analogias. O poder-1 é o conceito de poder em Arendt, é o agir comunicativo em Habermas e é o poder popular para a FAU (e para a CAB e suas organizações, como veremos). O poder-2 é um poder que envolve ação estratégica. Para Arendt, significa que é violência e não poder. Para Habermas, pode ser poder ou violência, a depender do tipo de imposição. Para a CAB (e também para a FAU), trata-se sempre de poder. Sua análise não contrapõe poder à violência. Enquanto o poder pode ser efetivamente não violento, a violência é vista sempre como uma manifestação do poder. Inclusive a dominação é entendida pela CAB/FAU enquanto poder, porque não se trata da violência es-

trutural depurada dos elementos que lhe dão suporte, mas de todo o aparato que gere e oculta essa violência através de um manto de legitimação. Portanto, a CAB/FAU compreende o que denominamos poder-1 e poder-2 enquanto formas de poder. É esperado, portanto, que essas formas de poder tenham papel descritivo e normativo. Vejamos.

Numa sociedade em que, *descritivamente*, o agir comunicativo (poder-1) é profundamente limitado pela imposição coercitiva (poder-2) – seja pela colonização do mundo da vida pelo sistema, seja pelas relações de dominação no interior do próprio mundo da vida – é necessário, *normativamente*, contrapor tal imposição (poder-2) se queremos ampliar a esfera pública igualitária requerida para o agir comunicativo (poder-1). Em outros termos, é necessário impor o poder popular como forma de resistência a um poder dominador.

Numa sociedade de classes, em que uns mandam e outros obedecem, a concentração de poder é estrutural e, portanto, as condições para a ação comunicativa são apenas marginais. Se desejamos ampliar as possibilidades do agir comunicativo, estamos visando um fim e, portanto, devemos pensar nos meios ou na instrumentalização capazes de nos aproximar de tal fim. Isso significa que, para alcançarmos uma sociedade baseada no agir comunicativo (ou no poder popular, estou tomando-os como forma de expressão do poder-1) precisamos conceber os meios para impor esse ideal. Em outros termos, para que o poder-1 deixe de ser marginal e passe a ser estruturante, precisamos levar em conta o poder-2.

De fato, o poder popular (poder-1) é entendido pela CAB como o resultado de um *projeto* de longo prazo¹⁷. Surge, então, a pergunta sobre como agir de modo a fortalecer a cons-

¹⁷ É interessante notar que o poder popular é entendido como resultado de um *projeto*. Nesse sentido, deve resultar da relação entre meios e fins; deve resultar de ação estratégica, portanto. Dessa forma, a CAB/FAU entende que o poder popular, que é um agir comunicativo com fim em si mesmo, depende da ação estratégica para se concretizar. De fato, atuar na construção do poder popular implica agir estrategicamente com a finalidade de possibilitar a ampla manifestação do agir comunicativo. Portanto, a CAB/FAU dá um papel imprescindível à ação estratégica.

trução do poder popular. Para responder tal pergunta, a Organização Anarquista Socialismo Libertário (OASL-SP), membro da CAB, em seu material *Anarquismo Especifista e Poder Popular* apresenta trechos de entrevista com Juan Carlos Mechoso, militante fundador da FAU, dos quais cito a seguinte parte:

O poder popular se fortalece na medida em que os movimentos sociais utilizam a democracia direta como método decisório, ao tomarem decisões de maneira igualitária e coletiva, fortalecendo a construção pela base, ou seja, “de baixo para cima” ou “da periferia para o centro”, e acabando com as relações de dominação que existem dentro deles. Neste sentido, a construção do poder popular envolve um processo de democratização dos organismos de base, um exercício de democracia solidária, de participação direta e de construção da consciência de classe, que só tem sentido a partir de uma associação voluntária. Processo que se fortalece pelo exercício permanente da autogestão e do federalismo, em organismos amplamente democráticos e participativos, apropriando-se da política que privilegia a esfera do Estado.

O fortalecimento do poder popular se dá a partir de iniciativas que têm por objetivo dar protagonismo aos movimentos sociais, atuando pela ação direta – e, portanto, fora das instâncias da democracia representativa – e com autonomia em relação a instrumentos, instituições e/ou indivíduos, sendo capaz de autodeterminação e de auto-sustentação. (OASL, 2011, p. 14-15)

Em linhas gerais, podemos dizer que a CAB/FAU entende o poder como um espectro que vai da dominação (caso em que o poder-2 é fortemente concentrado) até a autogestão, democracia direta ou poder popular (poder-1, distribuído igualitariamente). Essa concepção pode ser observada no seguinte trecho:

Em oposição à dominação e ao modelo de poder que a caracteriza, o poder dominador, defendemos a autogestão e o federalismo libertário, caracterizados por um modelo de poder autogestionário e federalista, chamado por nós de poder popular. A autogestão e o federalismo são o oposto da dominação e implicam a participação no planejamento e nos processos decisórios, proporcionalmente ao quanto se é afetado por eles, pessoal, grupal ou coletivamente. Sua aplicação generalizada implica a substituição de um sistema de dominação por uma sociedade igualitária/libertária. (CAB, 2012, p. 11)

Ao criticar a dominação e defender a autogestão, a CAB está ciente de que propõe uma nova forma de poder. De fato, na medida em que não é contra o poder, mas contra as formas

dominantes em que o poder opera, ela pode defender, sem contradição, o que chama de *poder popular* e, inclusive, disputar tal conceito. A Federação Anarquista do Rio de Janeiro (FARJ), membro da CAB, assim destaca:

Se por poder popular entendemos a crescente força social das organizações das classes exploradas, que estão inseridas em uma disputa permanente com o capitalismo e com o Estado, então estamos de acordo [com a concepção de outros grupos]. No entanto, há aqueles que defendem o poder popular como a sustentação de vanguardas descoladas da base, hierarquia, partidos autoritários, reivindicações do Estado e burocracias de vários tipos. Quando poder popular significa este segundo modelo, então estamos em completo desacordo. (FARJ, 2009, p. 52)

Apesar de haver amplo consenso sobre esse tema no interior da CAB desde seu nascimento em 2012 e no interior da FAU há mais de meio século, o debate sobre o poder e sobre o poder popular continua vivo entre os anarquistas. Esse debate foi tema do livro *Anarquismo y Poder Popular: Teoría y Práctica Suramericana* (VVAA, 2011) e se estendeu em outras publicações, como os artigos do brasileiro Felipe Corrêa (2014) e do venezuelano Rafael Uzcátegui (2014), com posições divergentes, na revista *Ekintza Zuzena*.

Considerações finais

Pretendi oferecer uma breve análise do conceito de poder nos anarquistas, trazendo para o debate Habermas e sua crítica ao conceito de poder em Arendt. Vimos que o poder nos clássicos anarquistas é identificado com a dominação. Precisamos ter isso em mente quando lemos que esses anarquistas eram contra o poder. Defender atualmente uma forma de poder não implica entrar em contradição com os clássicos anarquistas, desde que o conceito de poder seja mobilizado com outro sentido. Se anarquistas defendem o poder popular – isto é, se são de fato anarquistas e defendem uma forma de poder –, então esse poder deve ser incompatível com a dominação. A defesa do poder popular (em seu sentido libertário) implica a defesa de uma forma de poder completamente oposta ao poder dominador. Poder popular e poder dominador são extremos

opostos de um espectro de poder. Com base nessa concepção, não seria possível (nem desejável) defender uma forma de organização social em que o poder esteja ausente. O poder popular traz consigo uma característica essencialmente positiva, na medida em que ele é condição para a ação genuína.

Vimos que os anarquistas clássicos concebiam a dominação enquanto exercida por classes dominantes, em especial pela burguesia e pela burocracia. A crítica à dominação e às classes dominantes continua como uma crítica estrutural entre os anarquistas, com a inclusão principalmente da crítica ao patriarcado e ao colonialismo.

Quanto a Habermas e sua objeção à noção de poder arendtiana, eles foram importantes para colocar os termos do debate e permitir um aprofundamento na análise. Busquei mostrar que aquelas críticas de Habermas endereçadas ao anarquismo carecem de justificação, e que a perspectiva anarquista tem pontos em comum tanto com Arendt quanto com Habermas, devido à ampla valorização do agir comunicativo e por não excluir o papel da ação estratégica.

Agradecimentos

Agradeço à CAPES pela bolsa de doutorado e ao Rafael Viana da Silva, estudioso do anarquismo, e ao Felipe Gonçalves Silva, estudioso de Habermas e da Teoria Crítica, pelas contribuições dadas a este texto.

Referências

- ARENDR, Hannah. *A Condição Humana*. 11ed. Revisão de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ARSHINOV, Piotr. *História do Movimento Macknovista: a insurreição dos camponeses na Ucrânia*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1976.
- BAKUNIN, Mikhail. A ilusão do sufrágio universal. In: WOODCOCK, George. (Org.). *Os Grandes Escritos Anarquistas*. Porto Alegre: LP&M, 1998.

BAKUNIN, Mikhail. Relações pessoais com Marx. In: COELHO, Plínio Augusto. (Org.). *Bakunin: Obras Seletas 1*. São Paulo: Intermezzo, 2016a.

BAKUNIN, Mikhail. Escritos contra Marx. In: COELHO, Plínio Augusto. (Org.). *Bakunin: Obras Seletas 1*. São Paulo: Intermezzo, 2016b.

BERTHIER, René. *Do Federalismo*. São Paulo: Editora Imaginário, 2011.

CAB. Nossa Conceção de Poder Popular. *Socialismo Libertário*, n.1, 2012. Disponível em: <<https://anarquismo.noblogs.org/files/2015/06/Revista-Soli-01-2012-web.pdf>>. Acesso em: 06 out. 2018.

COELHO, Plínio Augusto. (Org.). *A Comuna de Paris: Considerações Libertárias*. São Paulo: Intermezzo/Imaginário, 2014.

CORRÊA, Felipe. (Introdução). Política, Classe e Transição: o debate clássico entre as estratégias do anarquismo e do marxismo. In: BERTHIER, René. *Poder, Classe Operária e “Ditadura do Proletariado”*. São Paulo: Imaginário/Faisca, 2010.

CORRÊA, Felipe. Poder y Anarquismo: ¿Aproximación o Contradicción? *Ekintza Zuzena*, n. 41, 2014. Disponível na metade inicial desta página: <<https://www.nodo50.org/ekintza/spip.php?article614>>. Acesso em: 06 out. 2018.

CRISI, Emilio. *Revolución anarquista em Manchuria 1929-1932*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Libro de Anarres, 2015.

DIELO TRUDA. A Plataforma Organizacional da União Geral dos Anarquistas (Projeto). Trad. InaHergert. Instituto de Teoria e História Anarquista: ÍTHA, 2017. Disponível em: <<https://ithanarquista.files.wordpress.com/2017/01/dielo-truda-a-plataforma-organizacional-nova-traduc3a7c3a3o.pdf>>. Acesso em: 06 out. 2018.

DOLGOFF, Sam. *The Relevance of Anarchism to Modern Society*. Minneapolis: Soil of Liberty, 1977. Disponível em: <<https://theanarchistlibrary.org/library/sam-dolgoft-the-relevance-of-anarchism-to-modern-society.a4.pdf>>. Acesso em: 06 out. 2018.

FARJ. *Anarquismo Social e Organização*. Rio de Janeiro: Federação Anarquista do Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <<http://www.farj.org/>>. Acesso em 06 out. 2018.

FERRY, Jean-Marc. Habermas: Crítico de Hannah Arendt. Trad. Silvia G. B. dos Santos em *Educação e Filosofia*, v.17, n.33, 2003.

GUÉRIN, Daniel. *O Anarquismo: da doutrina à ação*. Rio de Janeiro: Germinal, 1968.

HABERMAS, Jürgen. Soberania Popular como Procedimento: um conceito normativo de espaço público. Trad. Márcio Suzuki em *Novos estudos*, n. 26, 1990.

- HABERMAS, Jürgen. O conceito de poder de Hannah Arendt. In B. Freitag e S. P. Rouanet. *Habermas: Sociologia*. 3ed, 1993.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa*. (2 tomos). Madrid: Taurus, 2001.
- HOBSBAWM, Eric. *Revolucionários: ensaios contemporâneos*. 2ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- KROPOTKIN, Piotr. *Modern Science and Anarchism*. London: Freedom Press, 1912. Disponível em: <http://www.bibliotekacyfrowa.pl/Content/77403/Kropotkin_P_Modern_Science_and_Anarchism.pdf>. Acesso em: 06 out. 2018.
- LE LIBERTAIRE; LE MONDE LIBERTAIRE. (Org.). *Espanha libertária: a revolução contra o fascismo*. São Paulo: Imaginário, 2002.
- LEVAL, Gaston; BERTHIER, René; MINTZ, Frank. *Autogestão e Anarquismo*. São Paulo: Imaginário, 2002.
- MALATESTA, Errico. A Organização I. In: *Escritos Revolucionários*. São Paulo: Novos Tempos, 1989a.
- MALATESTA, Errico. Programa Anarquista. In: *Escritos Revolucionários*. São Paulo: Novos Tempos, 1989b.
- MALATESTA, Errico. Rumo à Anarquia. In: *Escritos Revolucionários*. São Paulo: Novos Tempos, 1989c.
- MALATESTA, Errico. El reformismo. In: RICHARDS, Vernon. (Org.). *Malatesta: pensamiento y acción revolucionarios*. Buenos Aires: Tupac Ediciones, 2007.
- MALATESTA, Errico. *Errico Malatesta: Anarquistas, Socialistas e Comunistas*. São Paulo: Intermezzo/Imaginário, 2014.
- MALON, Benoît. *A Internacional: sua história e seus princípios*. São Paulo: Imaginário, 2014.
- OASL. *Anarquismo Especifista e Poder Popular*. São Paulo: Organização Anarquista Socialismo Libertário, 2011.
- SAMIS, Alexandre. (Apresentação). In: MAGON, Ricardo Flores. *A Revolução Mexicana*. São Paulo: Imaginário, 2003.
- SAMIS, Alexandre. *Negras Tormentas: o Federalismo e o Internacionalismo na Comuna de Paris*. São Paulo: Hedra, 2011.
- SCHMIDT, Michael; VAN DER WALT, Lucien. *Black Flame: the revolutionary class politics of anarchism and syndicalism*. Oakland: AK Press, 2009.
- SCHMIDT, Michael; VAN DER WALT, Lucien. Chapter 1: Introduction. In: *Black Flame: the revolutionary class politics of anarchism and syndicalism*. Oakland: AK Press, 2009. Há uma tradução para o português disponível em: <<https://ithanarquista.files.wordpress.com>>

com/2013/08/michael-schmidt-e-lucien-van-der-walt-apresentando-chama-negra.pdf>. Acesso em: 27 set. 2018.

SCHUJMAN, Héctor. *La Revolución Desconocida: Ucrania 1917-1921, la gesta makhnovista*. Mostoles: Nossa y Jara, 2000.

SHUBIN, Aleksandr. The Makhnovist Movement and the National Question in Ukraine, 1917-1921. In HIRSCH, Steven; VAN DER WALT, Lucien. (Org.). *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870-1940*. Leiden: Koninklijke NV, 2010.

SILVA, Rafael Viana da. *Os Revolucionários Ineficazes de Hobsbawm: reflexões críticas de sua abordagem do anarquismo*. São Paulo: Faisca Publicações Libertárias, 2015.

TREJO, Rubén. *Magonismo: utopia y revolución, 1910-1913*. Cidade do México: Cultura Libre, 2005.

UZCÁTEGUI, Rafael. El anarquismo estado céntrico del poder popular. *Ekintza Zuzena*, n.41, 2014. Disponível na metade final desta página: <<https://www.nodo50.org/ekintza/spip.php?article614>>. Acesso em: 06 out. 2018.

VVAA. *Anarquismo y Poder Popular: teoría y práctica sur americana*. Bogotá/Manresa: Gato Negro/Rojinegro, 2011.

ZARCONI, Pier Francesco. *Os Anarquistas na Revolução Mexicana*. São Paulo: Faisca, 2006.

A relação entre ser humano e natureza a partir de Schelling e Moltmann

The relation between human being and nature according to Schelling and Moltmann

Gabriel Almeida Assumpção

Doutorando em filosofia pela UFMG, bolsista pela FAPEMIG, Professor assistente da FAJE,

Fabrcio Veliq

Doutor em teologia pela FAJE, Doctor in Theology – KU LEUVEN e bolsista pela CAPES

Este artigo é dedicado à Andréa Ruas Veliq.

Resumo: O presente artigo tem o intuito de colocar em diálogo as perspectivas teológicas do pensamento de Moltmann e a filosofia da natureza de Schelling, mostrando os pontos convergentes e divergentes entre os dois pensadores. Como ponto divergente, Schelling valoriza a concepção da natureza como algo além de meros produtos naturais (organismos, gases, formações geológicas), mas também como produtividade, como um todo, irreduzível a mero instrumento de dominação humana. Moltmann, por sua vez, pensa a natureza como Criação de Deus, e o ser humano como parte mais frágil em todo esse processo dado seu lugar na ordem da Criação, ideia que não se encontra na filosofia da natureza de Schelling. Como ponto de convergência, é possível perceber que tanto Schelling quanto Moltmann fazem uma grande crítica ao mecanicismo e à concepção utilitária da natureza trazida pela filosofia Moderna.

Palavras-chave: Moltmann; Natureza; Ser Humano; Schelling.

Abstract: This paper proposes a dialogue between Moltmann's theological perspectives and Schelling's philosophy of nature, shedding light into the resemblances and differences between both thinkers. As a point of divergence, Schelling values the conception of nature as something beyond mere natural products (organisms, gases, geological formations), but also as productivity, as a whole, irreducible to a mere instrument of human domination. Moltmann, on his turn, thinks nature as God's Creation, and human being as the frailest part in this process, given his place in the order of Creation (a conception that is not found in Schelling's philosophy of nature). As a point of convergence, it is possible to notice that both Schelling and Moltmann criticize mechanism and an utilitarian conception of nature brought by Modern philosophy.

Keywords: Moltmann; Human Being; Nature; Schelling.

Introdução

Uma dificuldade no estudo de Friedrich Schelling (1775-1854) consiste na diversidade dos temas que aborda, de maneiras distintas ao longo de sua obra. A questão dos mitos, por exemplo, é abordada em 1793, no seu primeiro texto filosófico publicado, *Sobre os Mitos*; em 1802-1805, nos cursos de *Fi-*

filosofia da Arte, e posteriormente, em seus cursos de *Filosofia da Mitologia* (1837/1842). No caso da natureza, há uma elaboração já no estudo de Schelling sobre os diálogos *Timeu* e *Filebo*, datado de aproximadamente 1794. Em seguida, há publicação de várias obras sobre filosofia da natureza durante dez anos, e uma retomada mais humilde em escritos posteriores.

A filosofia da natureza de Schelling, desenvolvida especialmente entre 1797 e 1806, tem sido estudada com a devida atenção (BEISER, 2002; CHO, 2008; GRANT, 2006; 2010; HEUSER-KESSLER, M.-L.; JACOBS, W.; 1994; MATTHEWS, 2011; SCHLANGER, 1966; SHAW, 2010, 2016; WIRTH, 2003), inclusive no Brasil (ASSUMPÇÃO, 2015; 2017; BARBOZA, 2005; GONÇALVES, 2005; 2015). Nota-se a intenção crescente de estudar Schelling pelo que ele pensou, e não apenas considerar seu pensamento meramente um precursor de Hegel (MATTHEWS, 2011; PUENTE, 2003; VIEIRA, 2007).

Em nossa pesquisa, não se tem como foco conceitos de filosofia da natureza, tal como feito por Assumpção, Beiser, Gonçalves e Schlinger, ou no diálogo entre a *Naturphilosophie* e as filosofias atuais, como feito por Heuser-Kessler. Nossa metodologia consiste num estudo diacrônico e comparativo, no qual confrontamos o pensamento de Schelling com o de Moltmann (nascido em 1926), tendo em mente a seguinte pergunta: como os dois pensadores, um filósofo e um teólogo, pensam a relação entre ser humano e natureza? Acrescenta-se que nosso texto envolve uma proposta de diálogo entre a filosofia de Schelling e a teologia, o que é raro, mas já foi feito por Lee (2010) e, no Brasil, por Leal (2015).

1 A natureza e o ser humano em Schelling

A dependência em relação à natureza (*IphN*, p. 111)¹⁸ é um tema importante na reflexão de Schelling. Sua filosofia da

¹⁸ Todas as traduções dos trechos citados são de nossa responsabilidade, e as obras de Schelling serão indicadas por siglas e paginação segundo a *Edição histórico-crítica (HkA)* para os textos anteriores a 1801 ou de acordo com as *Obras Completas (SW)* para os textos posteriores a 1801, cuja edição ainda está em andamento na *HkA*. No caso de Moltmann, utilizamos quando

natureza resgata uma concepção dinâmica da *physis*, tal como nos Antigos, mas também considera vários resultados da ciência moderna (GRANT, 2010, p. 61). O mundo natural é pensado como portador de inteligência própria, que se desenvolve a partir do inorgânico e se eleva ao orgânico. No ser humano, há um novo desenvolvimento natural, a consciência de si, uma espécie de “despertar” de um estado de inconsciência (AD, § 63, p. 364-366).

Schelling é um dos raros filósofos modernos a pensar que o ser humano não possui um papel de dominação da natureza, mas que precisa dela para sua existência. A instrumentalização do mundo natural pelo ser humano é uma atitude que, além de não reconhecer a limitação do próprio humano, separa ele da natureza, o que resulta numa concepção dualista de mundo. O mundo moderno, para Schelling, é o mundo das contradições, diferente do mundo antigo, o da unificação, de modo que o dualismo marca o mundo moderno, em contraposição à unidade do mundo antigo (VM, p. 272s).

A filosofia se inicia com a pergunta pela natureza, por um mundo supostamente exterior; e ao passar a considerar o representado como exterior ao sujeito, os filósofos foram se distanciando cada vez mais do mundo natural e aderindo ao modo dualista de se pensar o mundo. Uma filosofia da natureza como a de Schelling resgata a unidade entre subjetivo e objetivo, mostrando que não há um mundo “fora” de nós, mas que somos um só com o mundo (IphN, p. 69-75). Para Schelling, apenas a partir de um ponto de vista orgânico seria possível

disponível, a tradução inglesa ou portuguesa da obra. Lista de abreviaturas: Kant: KU — *Kritik der Urtheilskraft*; MadM — *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*. Moltmann: DC — *Deus na Criação*; JP: *Justiça que promove a paz*; DH — *Direitos humanos, direitos da humanidade e direitos da natureza*; LivG — *The living God and the fullness of life*; EspV — *Espírito da Vida: uma pneumatologia integral*. Schelling: AD — *Allgemeine Deduction des dynamischen Processes*; AEN — *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*; Einl — *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*; EE — *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*; IPhN — *Ideen zu einer Philosophie der Natur*; ÜdV — *Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur*; VM — *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*; WS — *Von der Weltseele*.

romper com os dualismos oriundos do ponto de vista moderno sobre o sujeito (MATTHEWS, 2011, p. 1).

Após Descartes, foram raras exceções ao dualismo: Spinoza e Leibniz, tendo sido este ainda apropriado de modo dualista. A filosofia crítica de Kant e a doutrina da ciência de Fichte mantiveram o dualismo e aprofundaram a subjetividade, chegando à negação da natureza em prol de uma afirmação radical do eu pensante. Kant chega a afirmar que o ser humano é o único ser cujo fim de sua existência é a si mesmo, aquele capaz de determinar fins por meio da razão, e só ele pode ser ideal de beleza (KANT, *KU*, §17, p. 233). O ser humano é, para o filósofo de Königsberg, verdadeiramente fim da natureza, privilegiado sobre os outros animais, simples meios para sua nutrição e sobrevivência (KANT, *MAdM*, p. 114). No idealismo kantiano, a teleologia na natureza se reduz ao subjetivo, a uma mera interpretação do eu, e não é vista como o próprio ser da natureza (HÖSLE, 1991, p. 55).

Na doutrina da ciência de Fichte, mesmo o ato de por algo fora do eu, por exemplo, conceber um fenômeno da natureza como o magnetismo, trata-se de algo a serviço do eu, de modo que a natureza só existe na medida em que a subjetividade se opõe a ela, ou se põe a utilizá-la para seus próprios fins. Nesse contexto, a filosofia moderna, para Schelling, será vista como dualista e mecanicista, conduzindo à “aniquilação da natureza”, que consiste não só em uma destruição literal dela, mas em limitá-la a qualidades e limitações, privando-a de subjetividade e autodeterminação (*VM*, p. 273ss). A natureza passa a ser apenas algo mensurável e objeto de dominação, um instrumento para os humanos.

Um ponto significativo na concepção schellinguiana de natureza e na crítica à instrumentalização da mesma se dá no contexto da discussão da ideia de imitação na arte, a *mímesis*¹⁹. Ao criticar concepções instrumentais da natureza, o filósofo diz que um conceito errôneo de natureza leva à imitação de uma natureza sem vida e sem autonomia (*ÜdV*, p. 293ss), aludindo a Johann Hamann. Para este, a filosofia moderna trata a natu-

¹⁹ Um exame detalhado desse ponto está em Assumpção, 2017.

reza como um obstáculo a se remover, exigindo que se imite a natureza para renovar o prazer de se “assassinar” a natureza, não só como apresentada imediatamente, mas também como representada nas obras de arte (HAMANN, 1762, p. 188s). Uma época em que a ciência maltrata a natureza seria, para Hamann e para Schelling, um tempo no qual a arte não conseguiria fornecer uma imagem bela da natureza. Assim, só o artista que conseguisse reconhecer a grandeza da *physis* seria capaz de apresentar obras de arte dignas de imitá-la.

A proposta de Schelling envolve reconhecer a natureza como autônoma; autárquica e incondicionada. Autônoma por ser legisladora das próprias leis; autárquica, por ser auto-organizadora, sem necessidade de algo externo a ela para tal; incondicionada como decorrência das duas propriedades anteriores, ou seja, a natureza é a própria liberdade em seu exercício, não havendo dependência dela em relação a uma causa externa (*EE*, p. 81; 276n). A natureza é concebida como produtividade e devir constante, só que não produtividade pura; mas também produto, uma vez que ela é capaz de controlar seu fluxo produtivo mediante uma “desaceleração” que gera produtos naturais, tanto as formas orgânicas quanto as inorgânicas (*EE*, p. 78ss; *Einl*, p. 29ss).

Nesse sentido, é significativa a crítica à teleologia kantiana (*IPhN*, p. 94-97), que recorre à ideia de um autor da natureza, ainda que só como hipótese ou princípio reflexivo (KANT, *KU* §§ 74-77, p. 395-409): atribuir à natureza um autor é, para Schelling, tirar dela sua autodeterminação e liberdade. Em termos teológicos, isso significa que o filósofo recusa a ideia de criação, pensando o absoluto como o todo da realidade, no estilo de Spinoza. O apelo a Spinoza se traduz, em Schelling, como identidade originária entre natureza e espírito, entre objetivo e subjetivo, real e ideal, eu e não-eu, consciência e inconsciente, de modo que “A natureza deve ser o espírito visível, o espírito, a natureza invisível” (*IPhN*, p. 107). Esses polos que a consciência humana apreende dualisticamente remetem, na verdade, a uma indiferenciação entre todas as coisas, ressaltando uma tendência panteísta no filósofo.

Nesse contexto, mostram-se de grande valia as considerações de Vittorio Hösle sobre ecologia e filosofia moderna. Para este filósofo, é significativo que a busca de uma filosofia anticartesiana que não contraponha dialeticamente a natureza à subjetividade se liga ao retorno à física antiga, especialmente à teleologia aristotélica (pensa-se aqui em Leibniz, Schelling e Hegel). Em geral, os críticos mais significativos da modernidade possuíram conhecimento profundo da filosofia antiga, ao contrário dos pais da subjetividade moderna — Descartes, Kant e Fichte (HÖSLE, 1991, p. 56).

Na filosofia de Schelling, a natureza não é só animada em sua forma orgânica, mas é espírito em si, algo cujo cerne ou *telos* é a subjetividade, que se explicita durante um longo processo. A natureza é, nessa concepção, imagem do absoluto, na qual o bem, o belo e a verdade convergem, havendo papel especial para o ser humano como ponto culminante e também imagem do absoluto, mas não de um absoluto que ele mesmo constrói (HÖSLE, 1991, p. 56):

(...) o homem é, como foi dito, de um lado originado da natureza e, nessa medida, uma parte da natureza; de outro lado, como único capaz do *insight* acerca do princípio da natureza e de si mesmo, definitivamente algo que transcende a natureza, de fato, o outro da natureza. Exatamente essa ambivalência do homem me parece o enigma principal em toda teoria das relações entre a natureza e o homem (HÖSLE, 1991, p. 48).

Embora valorizando o pensamento ecológico, o trecho de Hösle indica um ponto importante nessa questão: ainda que o ser humano seja parte da natureza, há um lugar especial para ele – que não deve, no entanto, ser um lugar de dominação. Há uma tensão entre o ser humano ocupar um lugar especial na natureza e não dominá-la, o que se reflete em Schelling. Tradicionalmente, a filosofia da natureza de Schelling foi vista como elemento de crítica à filosofia moderna e ao antropocentrismo. Todavia, o filósofo em questão pensa os animais como objetos desprovidos de eu (*EE* p. 197), ou como “sonâmbulos incessantes” (*AEN*, § 72, p. 156), que não agem por conta própria.

O agir dos animais, para Schelling, é tido por um agir inconsciente, que não se reconhece no que faz (SHAW, 2016, p. 79-81), de modo que não se pensa nos animais como agentes, mas se lhes confere um fundamento objetivo como que atuante através deles, havendo uma engenhosidade nas ações dos animais, principalmente as oriundas dos impulsos artísticos, ligados à construção de colmeias, ninhos, formigueiros, e à confecção de teias (*EE*, p. 101-103; *Einl*, p. 29ss; *WS*, p. 208-217). Schelling consegue, com suas concepções da filosofia da natureza, diminuir a diferença entre animal e humano, vendo mais uma relação de continuidade que uma separação radical. Mesmo a consciência, o grande diferencial entre humano e não humano, desenvolve-se gradativamente ao longo das espécies, mantendo a máxima comum a pensadores tão distintos quanto Leibniz, Kant, e mesmo Darwin, segundo a qual “a natureza não dá saltos”.

O antropocentrismo filosófico toma como ponto de partida a diferença entre humanos e não-humanos, e na base da distinção, o antropocentrismo pressupõe que os humanos detêm domínio sobre outros animais, ou que podem usá-los para fins humanos e, diante disso, os humanos não lhe devem obrigações ou direitos. Apesar de Schelling criticar a ideia de que animais são máquinas, ele afirma o antropocentrismo por meio da diferença entre o mundo humano, elevado espiritualmente pela consciência de si, liberdade e intuição intelectual, e o mundo animal, regido por impulsos e forças naturais (SHAW, 2016, p. 81-89). A crítica de Shaw é válida e nos mostra as limitações de todo pensamento filosófico inerente ao tempo em que ele pertence. Não obstante, a filosofia de Schelling ainda fornece elementos para reflexões sobre ecologia, o lugar do ser humano na natureza e sua relação com ela. Outro campo em que podemos encontrar essa temática é a teologia de Moltmann.

2 A questão ecológica em Moltmann

Jürgen Moltmann (1926*) é um teólogo protestante alemão que se dedicou a pensar a questão da natureza em sua teologia e, conseqüentemente, a questão ecológica na atuali-

dade. Suas obras são marcadas por uma crítica à concepção mecanicista do mundo que advém com a época Moderna e que vê a natureza somente como algo a ser utilizado e explorado pela humanidade.

Pensar a natureza dentro de um escopo teológico não é algo novo. A tradição bíblica, desde o Pentateuco, fala a respeito da Criação por vontade divina nos primeiros capítulos de Gênesis, bem como das leis dadas ao povo hebreu para o cultivo e manuseio da terra, que constam nos Códigos da Aliança e no Código de Santidade do povo hebreu (GOMES, 2013).

No entanto, ao longo da história, podemos perceber que teólogos e teólogas não se preocuparam muito em abordar os problemas ecológicos advindos do pensamento moderno, focando mais em uma teologia da criação em seus aspectos dogmáticos, mostrando Deus como aquele que cria o mundo para o deleite da humanidade e domínio desta sobre aquele, o que, obviamente, também é fruto do pensamento moderno.

2.1 A criação no Espírito

Na contramão do pensamento moderno encontramos o pensamento de nosso teólogo que desenvolve sua doutrina da criação buscando responder à seguinte pergunta: “o que significa a fé no Deus Criador e neste mundo como sua Criação face à crescente exploração industrial e à irremediável destruição da natureza? (MOLTMANN, *DC*, p. 9; *JP*, p. 113-125; *DH*, p. 135-152)”.

Para se responder essa questão teologicamente, e dentro de uma perspectiva ecológica, Moltmann pensa a partir do Espírito Santo que, na tradição cristã, é a fonte de vida e, como diz nosso teólogo, o “amante da vida”, estando dessa forma em cada ser criado e permeando toda a sua Criação (MOLTMANN, *DC*, p. 10).

Se o Espírito permeia toda a Criação, então pensar a imanência de Deus no mundo torna-se o caminho mais adequado, fazendo-se necessário entender Deus como o Espírito do Universo, e a Criação como a história dos efeitos do Espírito

de Deus, estando em total relação com sua própria presença (MOLTMANN, *DC*, p. 33). Essa criação no Espírito e pelo Espírito faz com que o espírito²⁰ seja pensado, quando em relação à natureza, como as formas de organização e os modos de comunicação de sistemas abertos²¹ (cf. MOLTMANN, *DC*, p. 37).

Há um crescente de complexidade nessas formas de organização que começam por matéria sem forma, passando por formas de sistemas vivos, multifacetárias simbioses vivas e por pessoas e populações humanas até chegar ao sistema ecológico 'Terra', ao Sistema Solar, à Via láctea e ao conjunto de galáxias do Universo. Nesse sentido, no pensamento moltmanniano, há uma tendência do espírito para sistemas cada vez mais complexos, tanto por meio da junção dos diversos sistemas vivos abertos que formam formas de vida simbióticas, como também através dos desdobramentos de vida mais rica na terra nova do possível e do futuro (MOLTMANN, *DC*, p. 37), o que abre novas perspectivas para se pensar a própria evolução em perspectiva teológica.

2.2 O Espírito e a concretude do mundo

Embora possa parecer meramente especulativo, é interessante pensar no caráter realista do pensamento de Moltmann. Ao falar acerca do Espírito, não fala meramente de algo

²⁰ Uma observação se faz necessária. Ao usarmos a palavra espírito com letras minúsculas, consideramos o conceito moltmanniano de espírito cósmico (que se assemelha com o conceito das energias divinas da teologia cristã ortodoxa), que deve ser pensado de maneira diferente ao Espírito da salvação e nova criação de todas as coisas que é o Espírito Santo de Deus. O Espírito Santo pode transformar o espírito cósmico e fazê-los conforme Cristo, mas a diferenciação entre espírito cósmico e Espírito de Deus deve ser mantida. Cf. MOLTMANN, *DC*, 1993, p. 374-375. Embora em MOLTMANN, Jürgen. *O Espírito da Vida: uma pneumatologia Integral*. 2010, p. 215, Moltmann fala a respeito do Espírito cósmico, consideramos que o que tem em mente é o Espírito Santo como Criador da vida e é vida em tudo que criou. Nesse sentido, não é identificado com a vida ordinária, mas antes com a própria vida. Aqui, o conceito de energia divina possui um papel fundamental para o entendimento desse conceito em Moltmann.

²¹ O sistema aberto é definido por Moltmann como aquilo que é aberto para as possibilidades de seu futuro. Nesse sentido, a humanidade, sua história, a criação e o próprio cosmos é um sistema aberto.

transcendente e que não tem nada a ver com o mundo e a corporeidade. Muito pelo contrário, o Espírito se faz presente na corporeidade da natureza, animando-o e vivificando-o, rumo à nova criação de todas as coisas.

Para Moltmann, é através do Espírito que estamos ligados social e culturalmente com outras pessoas, e esta ligação é um sistema organizado aberto. Com isso em mente, considera que o Espírito pode ser definido como Espírito da comunhão humana, uma vez que também por esse Espírito estamos ligados com o meio-ambiente natural. Dessa forma, Moltmann define esta ligação como ecossistema espiritual. Através do Espírito, sociedades humanas estão ligadas como sistemas parciais com a terra (MOLTMANN, *DC*, p. 38).

As pessoas são, dessa forma, participantes e subsistemas do sistema da vida cósmica e do Espírito divino que nele habita. Moltmann ainda propõe que a consciência humana do Espírito seja estendida a um maior número de formações do Espírito e a um ampliar da consciência individual conforme os princípios de organização do Espírito (diacrônica e sincrônica) até uma consciência social ecológica cósmica e divina. Assim, a consciência individual entra em formas de organização do Espírito mais elevadas, complexas e multifacetárias e alcança intercâmbio de vida mais diferenciado e elevado e, dessa forma, o Espírito individual, divino cósmico e social alcança maior e mais larga consciência de si próprio na pessoa humana. Com isso, Moltmann não vê criação e evolução como contraditórias, mas como conceitos interligados e complementares, de maneira que há uma criação da evolução e uma evolução da criação. Assim, o conceito de evolução deve ser entendido como conceito básico da automovimentação do Espírito divino da criação (MOLTMANN, *DC*, p. 39).

Se isso ocorre com toda a criação, então claramente a questão da natureza também entra em cena. O homem, como também criado juntamente com a natureza, está em relação íntima com ela, sendo também seu produto. O que acontece com a natureza acontece também com a pessoa humana e com toda a Criação.

Contrariamente à visão tradicional cristã que pensa a humanidade como “coroa” da Criação divina, Moltmann pensa essa humanidade como a mais dependente de todas, uma vez que é criada após todo o restante que lhe dá condições de subsistir no planeta (cf. MOLTSMANN, *LivG*, p. 81). Destruir a natureza, além de ser um ato contra Deus que a criou, torna-se também como um movimento de autodestruição.

A nosso ver, essa visão entra em choque com visão tecnicista e moderna do mundo com relação à natureza. Enquanto no mundo moderno a natureza deve ser vista como um objeto à parte de nós, o qual devemos explorar como reflexo de um entendimento de que ser imagem de Deus é dominar a terra, entender a natureza como próprio sujeito da criação nos faz percebê-la como também uma imagem do mundo criado por Deus. Como diz Moltmann,

Neste sentido, é importante para a autocompreensão da pessoa que ela se compreenda primeiramente não como sujeito em relação à natureza, e teologicamente como imagem de Deus, mas que ela se compreenda primeiramente como produto da natureza e também teologicamente como imagem do mundo (MOLTSMANN, *DC*, p. 82).

Com esse pano de fundo, a experiência natural adquire novo conceito. Experiências acontecem conosco e nós as percebemos e as recebemos. Elas se condensam em nossas percepções e a partir dessas concepções formamos outras com as quais identificamos e classificamos os acontecimentos (MOLTSMANN, *DC*, p. 82).

Assim, e de acordo com o novo paradigma ecológico, não se vê a Terra como algo a ser dominado, antes como nossa casa comum e, de acordo com a carta da Terra, “uma comunidade de vida única”, cuja “proteção da vitalidade, diversidade e beleza da Terra é um dever sagrado” (Carta da Terra, 2000), o que, obviamente, segue na contramão de toda visão contemporânea de instrumentalização da natureza.

Considerações Finais

É possível perceber traços convergentes e divergentes ao elucidarmos os pensamentos de Schelling e Moltmann. No que tange à convergência, nota-se que ambos os autores criticam de forma veemente a instrumentalização da natureza como fruto do advento da Modernidade, que tem como possível consequência tanto a aniquilação da natureza (Schelling) quanto a autodestruição da própria humanidade (Moltmann). Com isso, podemos dizer que ambos os autores fazem uma crítica a certa visão de progresso que é trazida com todo o movimento Moderno.

Quanto às divergências, essas ocorrem em nível mais ontológico. Enquanto em Schelling não há diferenciação radical entre espírito e natureza, devendo esta ser vista como sistema fechado em si e que não necessita de nada que lhe é externo para sua origem, ao passo que, em Moltmann, percebe-se a presença de um Espírito que é Criador e que dá sentido a essa natureza, colocando a humanidade como parte desse todo e, ainda, como parte mais fraca desse todo que é a Criação. Enquanto em Schelling, é possível perceber o monismo, em Moltmann, a diferenciação entre Criador e criatura se fazem fundamentais para se pensar a relação humano e natureza.

Referências

ASSUMPÇÃO, G. “Crítica do juízo teleológico e organismo em Kant e Schelling”. *Doispontos*: Curitiba, São Carlos, vol. 2, n. 02 (2015): 123-135. Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/doispontos/article/view/38898/26528>. Acesso em: 23 Dez 2015.

ASSUMPÇÃO, G. “A pintura abstrata e Schelling: atravessar a “pele da natureza””. *Princípios* (UFRN), v. 24, n. 45, (2017): 59-79. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/11877>. Acesso em: 22 Jan. 2018.

BARBOZA, J. *Infinitude subjetiva e estética: Natureza e arte em Schelling e em Schopenhauer*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

BEISER, F. *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1871-1801*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2002.

Carta da Terra, 2000. Disponível em http://www.mma.gov.br/estruturas/agenda21/_arquivos/carta_terra.pdf. Acesso em: 03 abr. 2018.

CHO, Young-Chun. *NaturalsSubjekt. Schellings Naturphilosophie und ihre ökologische Bedeutung*. Saarbrücken: VDMVerlag Dr. Müller, 2008.

GONÇALVES, M. “A relação dialética entre consciente e inconsciente na filosofia da natureza do jovem Schelling”. *Síntese – Revista de Filosofia*, v. 42, n. 133 (2015a): 263-278. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos2/index.php/Sintese/article/view/3333/3443>. Acesso em 23 Dez. 2015.

GONÇALVES, M. “Schelling: filósofo da natureza ou cientista da imanência?”. In: PUENTE, F. R.; VIEIRA, L. A. (Orgs.). *As filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, p. 71-90.

GOMES, Alessandro Martins. A legislação de Israel em relação ao uso da terra. In: *Anais do Salão de Pesquisa da Faculdades EST*. São Leopoldo: EST, v. 12, 2013, p. 141-162.

GRANT, I. H. (2010): F.W.J. Schelling, ‘On the World Soul’, Translation and Introduction. In Mackay, R., Ed (2010): *Collapse* vol VI, Geo/Philosophy (6).Urbanonce, p. 58-95. Disponível em: <http://eprints.uwe.ac.uk/12310/2/Grant.pdf>. Acesso em: 11 Jun 2016.

GRANT, I. H. *Philosophies of Nature after Schelling*. London/New York: Continuum, 2006.

HAMANN, J. G. *Aesthetica in Nuce. Eine Rhapsodie in Kabbalistischer Prose*. In: HAMANN, J. G. *Kreuzzüge des Philologen*. Königsberg, Kanter Verlag, 1762, p. 159-220. Disponível em: <https://bildsuche.digitale-sammlungen.de/index.html?c=viewer&lv=1&bandnummer=bsb00074628&pimage=00001&suchbegriff=&l=de>. Acesso em: 21 dez. 2016.

HEUSER-KESSLER, M.-L.; JACOBS, W. (Hrsg.) *Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften*, Band 5. Duncker & Humboldt: Berlin, 1994.

HÖSLE, V. *Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge*. München: Verlag C. H. Beck, 1991.

KANT, I. *Kritik der Urtheilskraft*. In: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Band V*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968, p. 165-485.

KANT, I. *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*. In: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Band III*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968, p. 109-123.

LEAL, p. R. B. “A influência de Schelling”. *Revista Eletrônica Correlatio*, vol. 14, n. 28 (2015): 97-116. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/viewFile/6344/5108>. Acesso em: 07 Mar 2018.

MATTHEWS, B. *Schelling's Organic Form of Philosophy: Life as the Schema of Freedom*. Albany: SUNY Press, 2011.

MOLTMANN, Jürgen. *Deus na criação: doutrina ecológica da criação*. Petrópolis: Vozes, 1993.

MOLTMANN, Jürgen. A justiça que promover a paz. *Concilium Brasil*. Petrópolis, n.215, p. 113-125, Jan. 1988

MOLTMANN, Jürgen. Direitos humanos, direitos da humanidade e direitos da natureza. *Concilium Brasil*. Petrópolis, n.228, p. 135-152, Mar.1990.

MOLTMANN, Jürgen. *The living God and the fullness of life*. Geneva: WCC Publications, 2016.

MOLTMANN, Jürgen. *O Espírito da Vida: uma pneumatologia Integral*. Petrópolis: Vozes, 2010.

PUENTE, F. R. “Novas perspectivas sobre o idealismo alemão”. *Síntese – Revista de Filosofia*, v. 30, n. 96 (2003): 125-130.

SHELLING, F. W. J. *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*. In: SHELLING, F. W. J. *Sämmtliche Werke*. Erste Abtheilung. Siebenter Band. Stuttgart und Augsburg: Cotta, 1860, p. 140-197. Disponível em: <https://archive.org/details/smtlichewerke07p1sche>. Acesso em: 23 Jun. 2016.

SHELLING, F. W. J. *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik*. In: SHELLING, F. W. J. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Historisch-kritische Ausgabe*. Reihe I: Werke 8. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2004, p. 273-371.

SHELLING, F. W. J. *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*. In: SHELLING, F. W. J. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Historisch-kritische Ausgabe*. Reihe I: Werke 8. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2004, p. 1-86. Reihe I: Werke 8, 2004, p. 1-86.

SHELLING, F. W. J. *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*. In: SHELLING, F. W. J. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Historisch-kritische Ausgabe*. Reihe I: Werke 7, 2001.

SHELLING, F. W. J. *Ideen zu einer Philosophie der Natur*. In: SHELLING, F. W. J. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Historisch-kritische Ausgabe*. Reihe I: Werke 5. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1994.

SHELLING, F. W. J. *Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur*. In: SHELLING, F. W. J. *Sämmtliche Werke*. Erste Abtheilung. Siebenter Band. Stuttgart und Augsburg: Cotta, 1860, p. 289-329. Disponível em: <https://archive.org/details/smtlichewerke07p1sche>. Acesso em: 19 Mar. 2016.

SHELLING, F. W. J. *Von der Weltseele – Eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus*. In: SHELLING, F. W. J. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Historisch-kritische Ausgabe*. Reihe I: Werke 6. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2000.

SCHELLING, F. W. J. *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*. In: SCHELLING, F.W.J. *Sämmtliche Werke*. Erste Abtheilung. Fünfter Band. Stuttgart und Augsburg: Cotta, 1859, p. 207-352. Disponível em: <https://archive.org/details/smtlichewerke05p1sche>. Acesso em: 20 Abr. 2016.

SCHLANGER, J. *Schelling et la Réalité Finie. Essai sur la philosophie de la Nature et de l'Identité*. Paris: P.U.F., 1966.

SHAW, D. Z. " 'Animals, those Incessant Somnambulists': a Critique of Schelling's Anthropocentrism". In MCGRATH, S. J., CAREW, J. (Eds.). *Rethinking German Idealism*. London: MacMillan Publishers, 2016, p. 77-97.

SHAW, D. Z. *Freedom and Nature in Schelling's Philosophy of Art*. London/NY: Continuum, 2010.

VIEIRA, L. *Schelling*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

LEE, YONG JOO. *Unterwegs zum Trinitärischen Schöpfer. Die Frühphilosophie Schellings und ihre Bedeutung für die gegenwärtige Schöpfungstheologie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2010.

WIRTH, J. M. *The Conspiracy of Life: Meditations on Schelling and His Time*. Albany: SUNY Press, 2003.

O estatuto da emoção em *Esquisse d'une théorie des émotions*²²

The emotion's status in the *Esquisse d'une théorie des émotions*

Gustavo Fujiwara

Pós-doutorando em Filosofia pela UFSCAR

Resumo: O objetivo deste artigo é o de investigar a maneira pela qual o filósofo francês Jean-Paul Sartre, a partir de sua definição de psicologia fenomenológica, compreende a consciência emotiva e seu correlato, a emoção. Ver-se-á, portanto, que esta psicologia fenomenológica será definida por Sartre – a partir da influência que Husserl exerce sobre seu pensamento – como *psicologia eidética*. Nesta toada, a investigação psicofenomenológica da emoção deverá proceder a partir de uma análise eidética cujo objetivo será o de desvelar a essência (*eidós*) da consciência emotiva. Daí a questão eidética essencial: o que deve ser uma consciência para que a emoção seja possível? Reatualizando a psicologia a partir da fenomenologia (isto é, a partir da definição de consciência intencional – toda consciência é consciência de...), Sartre fornece uma teoria acerca da emoção completamente diferente das teorias clássicas de seu tempo.

Palavras-chave: Fenomenologia; Psicologia Fenomenológica; Emoção; Consciência; Corpo.

²² O presente artigo deriva de nossa dissertação de mestrado financiada pela CAPES.

Abstract: The aim of the present article is to investigate the way how the French philosopher Jean-Paul Sartre, through his definition of phenomenological psychology, comprises the emotive consciousness and its correlate, the emotion. It will be seen, then, that this phenomenological psychology will be defined by Sartre - from the influence that Husserl exerts under his thought - as *eidetic psychology*. In this task, the psycho-phenomenological investigation of emotion must proceed from an eidetic analysis whose objective will be to unveil the essence (*eidós*) of the emotive consciousness. So the essential eidetic question: what must be a consciousness so that emotion is possible? By restating psychology from phenomenology (that is, from the definition of intentional consciousness - all consciousness is consciousness of ...), Sartre provides a theory of emotion completely different from classical theories of his period.

Keywords: Phenomenologie; Phenomenological Psychology; Emotion; Consciousness; Body.

O projeto da psicologia fenomenológica em *Esquisse: o empírico e o transcendental*

Publicado nos anos de 1939, *Esquisse d'une théorie des émotions* é o único testemunho maior da obra inacabada *La Psyché*, figurando como sua introdução. Nesta obra, Sartre pretenderá promover uma concepção eidética e existencial do fenômeno emoção. Para tanto, ele deverá examinar as teorias psicológicas clássicas a lume da pela polaridade conceitual Husserl\Heidegger até chegar ao esboço de uma psicologia tornada eidética; logo, é questão observar se a psicologia da qual fala Sartre pode aproveitar o método e os ensinamentos que dispõe a fenomenologia. A consciência, outrora esquadrinhada por *La transcendance de l'Ego* (1937), deverá, doravante, contar com uma nova variação eidética (a emoção) e o conceito de psíquico tramar-se-á a partir do conceito fundamental de essência (*eidós*). Por conseguinte, aquela região não-fenomenológica representada pelo psíquico no ensaio sobre o ego transcendente passará aqui ao plano da essência da consciência dada a entrada do conceito de realidade-humana (tradução francesa do *Dasein* heideggeriano).

Sendo assim, nossas exigências metodológicas para uma maior compreensão de todo escopo teórico de *Esquisse* obriga-nos a apresentar o contanto, mesmo que mínimo de Sartre, com a ontologia de Heidegger²³, pois o psicólogo, caso queira avançar em suas investigações, deverá partir do homem enquanto totalidade sintética e da realidade-humana enquanto esta é inseparável da noção de mundo: “o homem é um ser do mesmo tipo que o mundo, é mesmo possível, como acredita Heidegger, que as noções de mundo e de ‘realidade-humana’ (*Dasein*) sejam inseparáveis” (SARTRE, 1995, p. 13).

Seu *Diário de uma Guerra Estranha*, sobretudo o diário XI, deixam entrever as dificuldades sartreanas ante o vocabulário de Heidegger: frustrado pelo fato de que as obras de Husserl não lhe forneciam respostas suficientes às suas indagações pessoais, pois caminhava para um conseqüente idealismo, Sartre lê a tradução de *Que é metafísica?* feita por Corbin e, graças a ela, resolve incursionar, em vão, uma leitura de *Ser e Tempo*, leitura essa que não passará das cinquenta páginas. Dirá ele:

Certamente, se Corbin não tivesse publicado sua tradução de *Was ist Metaphysik?*, eu não a teria lido. E, se eu não a tivesse lido, não teria me aventurado, na última Páscoa, na leitura de *Sein und Zeit*. (...) Mas, quando comecei a ler Heidegger, no mês de abril, eu já estava saturado de Husserl. Meu erro fora acreditar que se pode *compreender* sucessivamente dois filósofos dessa importância como aprendemos, um depois do outro, os comércios exteriores de dois países europeus. Husserl me envolvera, eu via tudo através das perspectivas da sua filosofia que, aliás, me era mais acessível por sua aparência cartesiana. Eu era ‘husserliano’ e assim ficaria por muito tempo. Ao mesmo tempo, o esforço que despendi para *compreender*, ou seja, para desfazer meus preconceitos pessoais e captar as ideias de Husserl, a partir de seus próprios princípios e não dos meus, me esgotara filosoficamente para todo aquele ano. Comecei Heidegger, e, ao fim de cinquenta páginas, a dificuldade do vocabulário me repeliu (SARTRE, 2005, p. 416 – 417).

Ainda de acordo com Sartre, a filosofia de Heidegger parecia bárbara e infantil depois da “genial síntese universitária de Husserl” (SARTRE, 2005, p. 418). O enredo final das

²³ Este “contato mínimo” diz respeito, como veremos, ao início da trajetória filosófica de Sartre. Na época da redação de *Esquisse*, o filósofo francês não havia ainda completado sua leitura da obra heideggeriana intitulada *Ser e Tempo* (1927).

aventuras sartreanas na filosofia de Heidegger, sabemos, culminará na aparição de sua *magnum opus L'être et le néant* (1943). Por hora, gostaríamos apenas de indicar o teor de seu contanto com o autor de *Que é a metafísica?*. Se o filósofo-soldado, de um lado, mobiliza alguns conceitos oriundos do pensamento heideggeriano para a elaboração teórica de *Esquisse*, de outro, sua leitura frustrada de *Ser e Tempo* indica que lidamos ainda com um Sartre ainda muito ligado ao pensamento de Husserl, mesmo que essa ligação esteja amparada por uma constante tensão crítica do discípulo ao mestre.

De todo modo é interessante frisar, como o faz Domini-que Janicaud em seu *Heidegger en France* (2006, p. 64), que a leitura sartreana de Heidegger irá enquadrar o homem como núcleo fundamental dessa filosofia. Expliquemo-nos. Sartre, ao filiar-se à tradução de Corbin do *Dasein* como “realidade-humana”, acaba seguindo pela mesma esteira que inflexiona a esse conceito certo humanismo que não lhe diz respeito algum: a transcendência enquanto liberdade consciente, privilégio do homem; o *Dasein*, imantado de humanidade, mantém estrita ligação com o mundo. Além do comentário de Janicaud, Tomès, em sua apresentação-prefácio à edição francesa dos anos 2010 de *Esquisse*, precisará o seguinte:

Pode-se certamente ver em *Ser e Tempo* a origem da ideia segunda a qual o fato de existir recai sobre o homem como um modo de ser particular que supõe que ele não receba seu ser de fora, mas que ele o assume e é responsável por ele. E é isso que Heidegger, em sua *Lettre sur l'humanisme*, denunciara o contrassenso existencialista sobre sua definição do *Dasein* e relembra que é necessário apreender o homem a partir do ser e não de uma pretensa essência de homem que daria sua especificidade: posição dita humanista que terá de uma certa maneira Sartre (...) (TOMÈS, 2010, p. 34).

Ora, dessa tradução humanista do termo heideggeriano podemos assinalar, nos quadros de *Esquisse*, que o evento psíquico deverá ser interrogado a partir de sua significação, que ele somente poderá significar algo na medida em que for fenômeno assumido por essa realidade-humana cujo mundo é-lhe inseparável. O significado será o todo da consciência, exprimirá o conjunto da realidade-humana definida como totalidade sintética. Grosso modo,

a partir da “realidade-humana” vê-se um possível deslocamento conceitual do psíquico e, sobretudo, um marca existencial nas análises fenomenológicas²⁴ da emoção. Se assim é, debruçemo-nos na introdução da presente obra a fim de asseverar esta nova posição das aventuras de Sartre na fenomenologia.

Na introdução da obra em comento, Sartre pretende operar uma crítica metodológica à psicologia de sua época, por conseguinte, uma crítica que se atém exclusivamente à objetivação do fato psíquico e ao estatuto da descrição realizado pelos psicólogos. Segundo o Autor, o psicólogo parte exclusivamente de fatos que não se organizam por si mesmos em uma totalidade sintética que “forneceria por si mesma sua significação” (SARTRE, 1995, p. 8), ou seja, ele parte de um dado empírico já constituído e que se repete com certa frequência: o psicólogo toma a noção empírica de homem sem tê-la, todavia, definido e limitado *a priori*. Em suma, ele ignora se o conceito de homem não é arbitrário, logo: “A psicologia espera utilizar o conceito de homem somente como um conceito *a posteriori*, construído pelo termo da operação experimental” (TOMÈS, 2010, p. 19). Entrementes, no caso particular da emoção, por falta de um conceito rigoroso de homem que teria permitido elucidá-la a partir da totalidade humana, o empirismo conduz o psicólogo a apreender a emoção como um fenômeno psíquico sem ligação essencial com outros fenômenos. Diante deste “descuido” psicológico, começamos a entrever o que distingue a elaboração psicológica da emoção – que não coloca em revelo a realidade-humana – da elaboração psicofenomenológica: “(...) uma vez a emoção isolada do resto da realidade-humana, o psicólogo explica-a, então, de acordo com a sua *démarche* analítica, privilegiando certos aspectos do fenômeno que ele novamente isolou” (CABESTAN, 2004, p. 39).

A consequência direta deste descuido conceitual é a de que há, para a psicologia, uma multiplicidade de fatos justapos-

²⁴ Para Francis Jeason em *Le problème moral et la pensée de Sartre* (1965, p. 51), esta perspectiva “mais heideggeriana” de *Esquisse* assinala uma passagem da tendência essencialista que toma como crucial a constituição das significações à uma tendência existencial da fenomenologia que deverá analisar a realidade-humana do ponto de vista existencial.

tos e não ordenados. Enfim, o *métier* psicológico diz respeito a essa característica indutiva que ira fornecer-nos apenas somas heteróclitas de fatos dispersos; o psicólogo aparece aqui como um mero colecionador de fatos isolados que espera o acidente ao essencial, o contingente ao necessário. Nesta senda, esperar o *fato* é, por definição, esperar o isolado, é preferir, por positivismo, o acidente ao essencial, o contingente ao necessário, a desordem à ordem; é transferir ao futuro, por princípio, o essencial: “é para mais tarde, quando tivermos reunido um grande número de fatos” (SARTRE, 1995, p. 12). A fatura desta crítica é incisiva: a ciência chamada psicologia não visa conhecer a totalidade sintética mundo e homem, antes, visa tão somente às possibilidades de certos fenômenos gerais. Outro fator preponderante para a confusão da definição de emoção é que o psicólogo não se pergunta, como o faz Husserl, acerca das possibilidades de uma intuição de essências, ele não se orienta em uma *investigação eidética*. Na sequência, evocando Heidegger com a intenção de fortificar sua crítica, Sartre afirma, como observamos, que este concebe o mundo e a realidade-humana como totalidades sintéticas inseparáveis. Diante disto, o psicólogo jamais apresentaria algum resultado satisfatório no estudo da emoção por não partir de uma definição de homem em estrita relação com o mundo. A coloração desta crítica metodológica poderia ser resumida da seguinte maneira:

A primeira crítica que Sartre endereça à psicologia positiva é sua ausência de sistematicidade. A psicologia positiva pretende se limitar à experiência na qual ela entende em sentido muito restritivo: esta experiência se limita a ser a experiência dos fatos. O psicólogo cientista não se pergunta se existe, como afirma Husserl, uma intuição de essências: ele pretende partir somente dos fatos, que ele define como qualquer coisa que se deve “encontrar no curso de uma investigação” e que “se apresenta sempre como um enriquecimento inesperado e uma novidade por ligação aos fatos anteriores”. Sumariamente, seu estudo deve ser totalmente empírico e a *posteriore* (TOMÈS, 2012, p. 224).

Ou ainda:

A segunda crítica que ele endereça à psicologia de sua época é de passar sob silêncio as condutas mais gerais de possibilidade dos fenômenos psicológicos. Isso é evidentemente uma consequência do

desejo de positividade: sendo dado que se trata de partir dos fatos, não estaria em questão partir das estruturas mais gerais (como o ser-no-mundo que fala Heidegger) ou de uma antropologia filosófica (TOMÉS, 2012, p. 225).

Ciência empírica e indutiva, a psicologia na época de Sartre apenas objetiva o psíquico, torna-o mero fruto do acaso, coleção vã de fatos distintos que, somados, jamais chegariam a nenhum resultado concreto. No estudo particular das emoções, a descrição empírica da psicologia nada assevera sobre elas, antes, apresenta-as como uma simples desordem sem lei, como um mero acidente de percurso. Sem indagar sobre as *condições de possibilidade* de uma emoção, o psicólogo abjura uma compreensão mais vasta da realidade-humana como possível efetuada das emoções. Ademais, esta compreensão parece até mesmo risível no nível desta ciência impregnada de positividade e empiria:

Quanto ao estudo das condições de possibilidade de uma emoção, isto é, perguntar se a estrutura mesma da realidade-humana torna as emoções possíveis e como as torna possíveis, isso pareceria ao psicólogo uma inutilidade e uma absurdidade: de que serve investigar se a emoção é possível, já que precisamente ela é? É à experiência igualmente que o psicólogo se dirigirá para estabelecer os limites dos fenômenos emotivos e sua definição (SARTRE, 1995, p. 14 – 15).

A investigação psicológica não busca as leis da emoção em totalidades sintéticas e essenciais da realidade humana, “mas, ao contrário, nos processos da própria emoção” (SARTRE, 1995, p. 16), emoção concebida apenas como fato entre tantos outros fatos que nada significam. Manifestando um desejo profundo de positividade, a letra do discurso psicológico está centrada na experiência sensível ou na experiência reflexiva que pressupõe certa representação normativa ou certa tese sobre o que deva ser a experiência. Disso, Sartre afirma que o empirismo da psicologia permanece insuficiente para a reconstituição da essência do homem e, por conseguinte, para a explanação, em filigrana, do fenômeno emotivo. Doravante, contra as insuficiências desta ciência, Sartre convocará a fenomenologia de Husserl pela qual seremos capazes de distinguir a incomensurabilidade existente entre as essências e os fatos;

acerca desta incomensurabilidade entre fato e essência, lemos: “Se procuro os fatos psíquicos que estão na base da atitude aritmética do homem que conta e calcula, jamais chegarei a reconstituir as essências aritméticas de unidade, número e de operações” (SARTRE, 1995, p. 17).

Em fenomenologia, cuja base de seu método é o da intuição eidética, se falamos de experiência, ao menos, referimo-nos à experiência das essências e dos valores; doravante, a noção conceitual de *eidós* opera uma verdadeira diferença teórica entre esta e a psicologia porque é preciso considerar que “apenas as essências permitem classificar e inspecionar os fatos” (SARTRE, 1995, p. 17). Sobremaneira, ao principiar suas investigações a partir dos fatos psíquicos isolados de sua essência, o psicólogo não vislumbrará jamais o homem no mundo, ou seja, não alcançará as emoções enquanto *reações humanas contra o mundo* (e, assim, providas de significação). Nesta ótica, é preciso consolidar uma dada investigação que tome como crucial para seu desenvolvimento a elucidação destas duas totalidades sintéticas: homem & mundo.

Até este ponto, a *démarche* da crítica de Sartre à psicologia ateuve-se exclusivamente a noção capital de essência. Se no opúsculo sobre o ego transcendente a censura à psicologia havia sido operada graças ao desconhecimento que esta possuía acerca da consciência espontânea irrefletida, aqui, trata-se de elucidar a origem do homem em situação, do psíquico e do mundo. Daí que seja intrínseco partir das análises da essência da consciência constitutiva, pois o objetivo do estudo da emoção é mostrá-la enquanto *significação das essências das totalidades sintéticas*: todo fato humano é, por essência, significativo. A psicologia fenomenológica buscará compreender as emoções a partir das relações da consciência com o mundo e, neste registro, ela deverá operar uma *investigação eidética* acerca dessas totalidades sintéticas. Explinar as totalidades sintéticas significa, por seu turno, dirigir-se às coisas mesmas, apreendê-las em *carne e osso*, isto é, enquanto *eidós*. Significa, finalmente, trabalhar com os ganhos teóricos da filosofia husserliana conquistados através da ideia de intencionalidade: “Husserl sabe

tirar proveito dessa proximidade absoluta da consciência em relação a si mesma e da qual o psicólogo não quis se servir” (SARTRE, 1995, p. 19). Contudo, ainda que Husserl defenda que a psicologia deva ter como ponto de partida as análises fenomenológicas da essência do psíquico, ele não afirma que ela (a psicologia) não seja pertinente e que, por isso mesmo, deva excluir sua própria visão do fato psíquico²⁵. Ainda mais radical que a crítica husserliana, Sartre pretende contestar a legitimidade desta psicologia que trata o fenômeno psíquico como um fato entre outros fatos coletados graças à observação empírica e *a posteriore*. Se o que sublinhamos é correto, as preocupações sartreanas estão intimamente ligadas a um projeto radical que visa instituir a *démarche* fenomenológica como método para corrigir os quiproquós da psicologia; logo:

É bem a um outro tipo de psicologia que Sartre aspira no *Esboço de uma teoria das emoções*: uma psicologia que reintegraria a dimensão do homem e a dimensão do sentido, e que seria irreduzível à psicologia empírica e até mesmo à psicologia fenomenológica, no sentido onde Husserl emprega essa expressão. (...) A crítica dos fundamentos da psicologia está articulada ao projeto de *construir uma psicologia mais completa, que apreenderia o fenômeno psíquico em sua especificidade sem confundir-lo nem com o fato da psicologia empírica, nem com a essência pura da fenomenologia transcendental* (TOMÈS, 2012, p. 227-228, grifo nosso).

Nem fato e nem essência pura, o psíquico será um fenômeno constituído a partir da experiência da consciência com o mundo: daí porque a psicologia fenomenológica sartreana, num distanciamento para com Husserl, não tratará do problema entre a articulação do Eu transcendental e do Eu mundano. Problema que, como havia sido colocado desde *La transcendance de l'Ego*, já fora ultrapassado na exata medida em que o transcendental e o empírico formavam ali um díptico que excluía qualquer necessidade de uma esfera normativa (no caso, o Eu transcendental que regularia, fora do fluxo concreto das vivências, a realidade). Além do mais, a nova teoria psíquica esboçada pelo filósofo francês traz em seu bojo os anseios de um retorno ao concreto,

²⁵ A referência sobre este ponto pode ser encontrada na obra husserliana *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (1913), mais explicitamente na introdução da obra e no § 79.

a superação de uma vida interior do espírito tal como postulada pela geração anterior a de Sartre (os filósofos franceses dos anos de 1900 ou, para falar como Worms (2009, p. 194-199), os pensadores do momento do espírito).

Ora, se o que está em jogo aqui é uma (re)formulação completa da emoção, tudo indica que somos obrigados, além de passar pelas essências da estrutura da consciência, explicitar a emoção como fenômeno consciente que exprime o todo da realidade-humana definida, por seu turno, como totalidade sintética. Acerca desta segunda condição para bem conduzir as investigações emotivas, *Esquisse* reenquadra positivamente a consciência transcendental outrora esquadrinhada no opúsculo sobre o Ego transcendente, o que significa que aqui ela passa a dizer respeito a mim, e isso só é possível à medida que Sartre, leitor (ainda prematuro) de Heidegger, mobiliza o *Dasein* como realidade-humana²⁶. A assunção de si que caracteriza a realidade-humana implica, necessariamente, uma compreensão desta realidade-humana por si mesma e as investigações fenomenológicas, por sua vez, devem ater-se a este dado fundamental, pois o existente, caracterizado pela figura da humanidade, sempre assume seu ser, ele é responsável por suas escolhas no mundo. Amparado por Heidegger (melhor, por uma leitura humanista da filosofia heideggeriana), Sartre poderá afirmar que a especificidade do homem consiste em “uma certa forma de compreensão de si que diz respeito ao ser do homem ou mais precisamente à matéria na qual o homem se relaciona com seu ser” (TOMÈS, 2010, p. 29). E acerca desta especificidade do homem, lê-se:

Ora, não é indiferente que esta realidade-humana seja minha porque, precisamente para a realidade-humana, existir é sempre assumir seu ser, isto é, ser responsável por ele em vez de recebê-lo de fora como faz uma pedra. E como “a realidade-humana” é por essência sua própria possibilidade, este existente pode “escolher-se” ele próprio em seu ser, pode ganhar-se, pode perder-se (SARTRE, 1995, p. 20).

Doravante, compreender o homem é compreendê-lo a partir de si mesmo, o que significa dizer que só nos fazemos ho-

²⁶ Não nos esqueçamos que a leitura sartreana de Heidegger, como bem assevera Dominique Janicaud, é eminentemente humanista.

mens na exata medida em que nos compreendemos como tal. Ao contrário do psicólogo que parte apenas de fatos heteróclitos, o fenomenólogo deverá perquirir, em primeiríssimo lugar, a totalidade sintética que é o homem estabelecendo e fixando seu ser com a finalidade de, finalmente, desvendar a essência da conduta operada pela emoção. Em Heidegger, existir é para a realidade-humana assumir seu próprio ser através de um modo existencial de compreensão e para Husserl, a existência é sempre o “aparecer a si mesmo” da consciência. O primeiro dirá que podemos reencontrar o todo da realidade-humana graças ao estudo da emoção que “é a realidade-humana que se assume ela própria e se ‘dirige-emocionada’” (SARTRE, 1995, p. 23); já o segundo, realizará uma descrição fenomenológica da emoção desvelando as estruturas fundamentais da consciência (já que a emoção é precisamente um tipo de consciência que segue leis eidéticas particulares). A polaridade Husserl/Heidegger instaura a tônica metodológica da investigação que se operará no registro das emoções: a emoção será interrogada *a partir da consciência e do homem*. Deste modo, os resultados da psicologia fenomenológico-eidética, totalmente em oposição aos fatos heteróclitos, dispersos e desorganizados da psicologia, será capaz de obter respostas sobre este ser cuja característica essencial é justamente a de ser capaz de emocionar-se. Deste modo, a pergunta eidética a ser feita é a seguinte: “*o que deve ser uma consciência para que a emoção seja possível, talvez até mesmo para que ela seja necessária?*” (SARTRE, 1995, p. 24, grifo nosso). Não obstante, a emoção, muitas vezes considerada mera desordem subjetiva sem nenhum tipo de lei, ao passar pelo exame de uma fenomenologia que trabalha no duplo registro da realidade-humana e da consciência, revelar-se-á uma reação da consciência, do *homem em situação* diante do mundo, pois a emoção é menos um fato psicológico do que uma resposta a uma situação, a emoção é a “reposta (ativa ou passiva) a uma situação” (MOUILLE, 2000, p. 70). A diferença entre a psicologia e a fenomenologia está, portanto, no modo como cada uma enquadra teoricamente o psíquico: para a primeira, o psíquico será desordem subjetiva observável empiricamente, já para a segunda, ele será fenômeno de uma consciência no mundo,

ele integrará a realidade-humana, o que significa(re)defini-lo como psíquico fenomênico, (re)definição que traz em seu bojo o conceito de significado.

Se em *La transcendance de l'Ego* psíquico era um objeto transcendente que não se dava no fluxo concreto dos vividos, em *Esquisse*, ele passará a integrar a consciência, será um fenômeno da consciência diante do mundo, uma nova variação eidética desta explanando a realidade-humana que se assume a si mesma: “é enquanto fenômeno que podemos alcançar a essência do psíquico e por aí fornecer bases sólidas para ‘as generalizações do psicólogo (...)’” (MOUTINHO, 1995, p. 101). Reenquadrar o psíquico como fenômeno significa, além disso, considerá-lo significante e como assumido pela realidade-humana: “para a fenomenologia, todo fato humano é, por essência, significativo. Se você remove dela a significação, você remove sua natureza de fato humano” (SARTRE, 1995, p. 24). Esta significação deve ser compreendida como aquilo que indica outra coisa, pois, significar é indicar esta outra coisa de tal modo que, “desenvolvendo a significação, encontrar-se-á precisamente o significado” (SARTRE, 1995, p. 25). Se o *modus operandi* da psicologia não se dá em regime de essência, também seria impossível a ela observar que a *emoção significa algo*. Para o psicólogo, ao contrário deste “significar algo”, o fenômeno emotivo é, desde sua origem, não-significante, não-psíquico, em suma, não passa senão de um mero fato. Nas tramas de *Esquisse*, e ao contrário da glosa psicológica, nós deveremos considerar a emoção como significante, daí a tarefa da psicologia fenomenológica, qual seja: explicitar e elucidar a significação das condutas da consciência emocionada: “ao invés de *fato puro*, o evento psíquico deve pois ser interrogado na medida em que é significação” e “ele só significa algo na medida em que é subjetivo, não um evento puro e simples” (MOUTINHO, 1995, p. 102).

A emoção deverá ser considerada sob o prisma fenomenológico-existencial, ela portará uma essência, terá estruturas organizadas e particulares: “a emoção é uma forma organizada da existência humana” (SARTRE, 1995, p. 26). Finalmente,

podemos assinalar com mais rigor a fatura do díptico Husserl/Heidegger: devemos falar da emoção tendo em vista tanto as leis eidéticas da consciência como a realidade-humana que assume seu próprio ser através de um modo existencial de compreensão. Nesta toada, a psicologia fenomenológica, a partir do expediente conjugado da realidade-humana e da consciência, irá fornecer-nos as estruturas eidéticas da consciência na qual a emoção, por seu turno, representa o todo da realidade-humana que se assume ela mesma emocionada: a afetividade humana só será possível se houver uma predisposição existencial do homem em ser afetado.

Devidamente instalada no terreno fenomenológico/eidético das significações, a psicologia, posta neste bom caminho, abandonaria o método de introspecção indutiva e o método da observação empírica externa, ater-se-ia somente a fixar a essência dos fenômenos constitutivos da realidade-humana afirmando, portanto, a emoção como reação do homem diante do mundo: “ela se daria, então, por uma ciência eidética” (SARTRE, 1995, p. 29). Doravante, caso queiramos saber se a emoção é verdadeiramente um fenômeno significativo, é preciso, no típico gesto fenomenológico, “ir às coisas mesmas”, ou seja, partir da significação como estrutura fundante da consciência emotiva. Deslocando-nos da coleção de fatos dispersos à significação, Sartre:

Em seu *Esboço*, começa por convidar-nos, à luz de uma crítica das perspectivas clássicas, a revelar a consciência enquanto consciência. A psicologia seria apenas um simples estudo de fatos, o psicólogo não deve esperar dos eventos interiores que eles se organizem por si mesmo ou segundo as normas preestabelecidas de uma consciência transcendental, impessoal, estranha à consciência concreta. Cada um desses eventos é um advento, uma aparição por onde a consciência se manifesta em sua situação no mundo e em sua própria atitude face a face desta situação: é, por conseguinte, um ‘fenômeno’, que, não podendo se remeter a nenhum outro ser, a nenhum outro ‘noema’ – cuja consideração seria psicologicamente vã -, remete-se ao menos a seu autor e *significa* a totalidade da consciência lançada em uma atitude particular (JEASON, 1965, p. 41-42).

A partir da consciência em situação no mundo, constataremos que o fenômeno emotivo não é uma desordem, um

fato contingente observável apenas do ponto de vista empírico, ponto de vista de uma psicologia positivista que, desconhecendo a especificidade do fenômeno psíquico, desconhece as leis eidéticas da consciência. Ora, se se almeja elucidar a gramática da emoção, é imperativo que as disciplinas psicológicas assumam, por meio dos dispositivos fenomenológicos, o conceito capital de significação: “Nós procuraremos nos colocar sobre o terreno da significação e tratar a emoção como fenômeno” (SARTRE, 1995, p. 30).

A psicologia fenomenológica como detalhamento das aventuras da consciência no mundo

Escutinemos melhor os nossos passos antes de adentrarmos efetivamente na elaboração da psicologia fenomenológica proposta pela obra em tela. Primeiramente, é preciso convir que *Esquisse* irá instituir uma diferença teórica em relação ao já mencionado ensaio sobre o Ego transcendente. No artigo dos anos 1937, o psíquico aparece como objeto transcendente, região cujo *métier* era contrário ao campo transcendental pré-pessoal/impessoal, sem sujeito; o psíquico fomentava, lá, uma esfera não-fenomenológica. A fatura destes dois ‘domínios’ marcava, por assim dizer, a separação entre a consciência translúcida de um lado, e o psíquico viscoso e obscuro do outro, separação que fazia advir dois tipos de reflexão, quais sejam: aquela de tipo pura e adequada que respeitava a apoditicidade da apreensão instantânea da consciência sobre o objeto pelo fato de que sinalizava a diplopia singular através da qual o momento constitutivo e o momento mundano instauravam, ao mesmo tempo, a realidade dos objetos transcendentais. Sendo assim, a reflexão pura atinha-se exclusivamente à imanência intencional do campo transcendental, respeitando o grau zero de aparição do X qualquer. Já a reflexão impura, por sua vez, era compreendida como condição de possibilidade do aparecimento do Ego psíquico e, junto dele, a inadequação com a qual apreendíamos o objeto: por exemplo, a repulsa passava ao ódio e o ódio era dado como íntimo ao afirmar sua permanência no futuro; n’outras palavras, a reflexão impura transbordava a

instantaneidade da presença do X qualquer à consciência. Produtora de falsas interioridades, nesta esfera psíquica impura os estados, ações e facultativamente as qualidades eram apreendidos como produzindo a consciência e emanando do Ego. *En résumé*, a reflexão pura estava do lado do real instituído fenomenologicamente e a reflexão impura, domínio do equívoco e do erro, estava do lado do mágico (irracional). Esta distinção entre ambas as reflexões, nas tramas do ensaio, era resultante da própria definição da consciência como consciência transcendental impessoal e atemporal (instantânea, *ex nihilo*). Em *Esquisse, par contre*, o psíquico será fenomênico, aparecerá no registro da essência do homem, isso porque a realidade-humana, termo heideggeriano passado pelas lentes sartreanas, asseverará a facticidade emotiva da consciência. Como dissemos alguns parágrafos mais acima, a emoção e por conseguinte o psíquico passam a constituir uma nova variação eidética desta consciência que, até os anos 1937, era tão somente consciência de (si) e consciência dos objetos instantaneamente presentes a ela. Nos termos da obra dos anos 1939, a investigação fenomenológica-existencial da consciência deverá estabelecer a emoção como fenômeno significante de consciência, fenômeno que significa algo para além de si mesmo. Sendo assim, a emoção será um modo da intencionalidade, uma consciência do mundo, mais, ela será uma consciência aberta ao mundo cujos meios são deterministas.

As devidas lembranças tecidas, marquemos com mais rigidez nosso percurso até o presente momento: o ensaio que inaugura a morte do sujeito – *Essai sur la transcendance de l'Ego* –, condensa a separação entre fenomenologia (ciência rigorosa dos fatos de consciência) e o psíquico (objeto de estudos da ciência chamada psicologia). Acrescido do pequeno artigo-panfleto de feições *enragée* – *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: intentionnalité* –, o filósofo francês forja as diretrizes teóricas da consciência como intencionalidade, ou seja, como pura atividade de transcendência para fora de si mesma. *Essai*, somado ao artigo-panfleto, inaugura o modo como Sartre se apropria da fenomenologia husserliana e, ao mesmo tempo, sua diferença em relação às concepções

psicológicas da época. Na sequência da produção intelectual e filosófica de Sartre, *Esquisse* sinaliza, agora, não só a passagem da psicologia à fenomenologia, mas, sobretudo, a passagem da fenomenologia de *Essai* à psicologia fenomenológica. Desta passagem de um polo a outro, não poderíamos, aliás, de deixar de notar que o papel do corpo também sofrerá uma mudança teórica significativa. Se no referido *Essai* o corpo estava intimamente ligado à teoria do Ego psíquico, ou seja, sua aparição era o resultado de uma psicologia não fenomenológica, como deveremos reordená-lo na psicologia tornada fenomenológica, qual será seu papel nas tramas da obra dos anos de 1939? Tendo em vista tais questionamentos, debrucemo-nos no texto e façamos emergir a crítica sartreana dos métodos psicológicos.

Se a crítica havia revelado o descuido da psicologia para com a essência da emoção, precisamente o fato de que ela significa algo, é preciso convir neste momento que o saber psicológico parte essencialmente da consciência reflexiva, logo, ele toma a emoção enquanto produto desta, como um mero fato de consciência. Incontáveis vezes fomos alertados de que a origem da consciência se reporta sempre ao nível irrefletido, o que aqui não seria diferente: a consciência emocional é primeiramente consciência irrefletida, consciência não-posicional/não-tética de si, em suma, ela é consciência do mundo. Este último princípio, aparentemente simples, descortina a ligação elementar entre a consciência e o mundo, dois planos complementares que são dados de uma só vez, duas instâncias interdependentes que forjam a realidade; daí que a emoção surja como fenômeno de uma *consciência no mundo* (consciência enquanto ser-no-mundo):

É evidente, de fato, que o homem que tem medo, tem medo *de* alguma coisa. Mesmo que se trate de uma dessas angústias indefinidas que provamos na noite, em um caminho sinistro e deserto, etc., é ainda *de* certos aspectos da noite, do mundo, que temos medo. (...) a emoção retorna a todo instante ao objeto e dele se alimenta. (...) Em uma palavra, o sujeito emocionado e o objeto emocionante estão unidos em uma síntese indissolúvel. A emoção é uma certa maneira de apreender o mundo (SARTRE, 1995, p. 70-71).

Este pequeno excerto esclarece a *démarche* da consciência emotiva. A emoção é sempre um fenômeno que mantém es-

trita relação com o objeto. A fuga, exemplo usado pelo filósofo, revela esta íntima relação entre ambas: ela (a fuga) é sempre fuga diante de um certo objeto. Esta relação da emoção com o mundo também poderia ser aplicada no exemplo da experiência da *Gestalt*: pede-se a um sujeito que tente alcançar um objeto qualquer sem que ele ultrapasse os limites do círculo no qual ele está e que fora propositalmente desenhado para que a ação não seja possível. Sem conseguir realizar satisfatoriamente o que lhe fora exigido, o sujeito se irrita e esta irritação “é ainda uma maneira de como o mundo aparece a ele” (SARTRE, 1995, p. 72). É da mais alta importância que sublinhemos esta relação da emoção com o mundo, pois, no desenvolvimento de nossas investigações, veremos que a emoção é um fenômeno consciente de *transformação* do mundo ou, como dissemos, uma consciência do mundo.

Retornando à experiência da *Gestalt* balizada pelo pensamento sartreano, a ação que fracassa e a cólera que irrompe deste fato marcam o movimento da consciência: “pode haver passagem contínua da consciência irrefletida ‘mundo-agido’ (ação) à consciência irrefletida ‘mundo-odioso’ (cólera). A segunda é uma transformação da outra” (SARTRE, 1995, p. 72). O autor alerta-nos, todavia, que a ação poderia ser pensada como uma passagem constante do irrefletido ao refletido, mas, como veremos, podemos admitir que uma ação possa ser executada sem que o sujeito deixe o plano irrefletido da consciência em prol do plano reflexivo. A explanação em filigrana da conduta irrefletida é essencial para que levemos a cabo a objeção que talvez fosse colocada pelos defensores da psicanálise, qual seja: “se a consciência organiza a emoção como um certo tipo de resposta adaptada a uma situação exterior, como explicar então que ela não tenha consciência dessa adaptação?” (SARTRE, 1995, p. 67).

Esta crença de que a ação é uma passagem constate do irrefletido ao reflexivo parece relevar-se do seguinte modo: nós perceberíamos o problema posto (irreflexão – consciência do mundo), em seguida nós perceberíamos a nós mesmos como portadores desse dado problema (reflexão). Uma vez realiza-

da esta suposta reflexão, buscaríamos uma ação para tentar saná-lo (reflexão), e logo em seguida, executaríamos a ação (irrefletida) tendo em vista o objeto. Entretanto, é preciso convir que a consciência irrefletida é um absoluto que opera em constante regime de autarquia. Por isso, mesmo que haja ação, o indivíduo não precisa necessariamente sair do plano irrefletido para realizá-la. A fim de tornar presente esta concepção da totalidade do irrefletido, acompanhemos de perto a passagem longa, porém preciosa, dada por Sartre: no momento da escrita, não temos consciência de escrever. A explicação pelo hábito também não seria válida porque posso estar habituado com a escrita, mas não haveria hábito ao escrever tais palavras em tal ordem precisa. Antes de ser inconsciente, o ato de escrever é irrefletido, uma estrutura atual de minha consciência não-posicional. O referido exemplo ater-se-á a demonstração da ação como constituidora da camada de objetos em um mundo provável, o sujeito não tem necessidade alguma de estar consciente de si como agente para agir; lê-se:

Escrever é tomar uma consciência ativa *das palavras* enquanto elas surgem de minha pena. Não das palavras enquanto são escritas *por mim*: apreendo intuitivamente as palavras enquanto elas possuem essa qualidade de estrutura de surgirem *ex nihilo* e, não obstante, de não serem criadoras por si mesmas. No momento mesmo no qual eu traço uma das palavras, não presto atenção isoladamente em cada uma das pernas de letras que minha mão forma: eu estou em um estado especial de espera, a espera criadora, eu espero que a palavra – que sei de antemão – sirva-se da mão que escreve e das pernas de letras que ela traça para se realizar. E, com certeza não estou consciente das palavras da mesma forma que quando leio o que uma pessoa escreve, olhando por cima de seu ombro. Mas isso não quer dizer que eu esteja consciente de mim como escrevente. As diferenças essenciais são essas: primeiramente, minha apreensão intuitiva do que meu vizinho escreve é do tipo “evidência provável”. Mas, no momento em que, lendo “indep...”, percebo intuitivamente “independente”, a palavra “independente” se dá como uma realidade provável (à maneira da mesa ou da cadeira). Ao contrário, minha percepção intuitiva das palavras que escrevo me apresenta essas palavras como certas. Trata-se de uma certeza um pouco particular: não é certo que a palavra “certeza”, que estou em via de escrever, vá aparecer (posso ser interrompido, mudar de ideia, etc.), mas é certo que, se aparecer, aparecerá desta maneira. (...) a exigência das palavras que traço é diretamente presente, sentida e pesada (SARTRE, 1995, p. 73-75).

Este fragmento contém, além da resposta contra a possível objeção levantada pelos defensores da psicanálise, uma oposição ao inconsciente: a consciência irrefletida é consciente de si mesma não-téticamente. Somente ao transcender-se e perceber-se no mundo como uma qualidade, a consciência passa a ser téticamente consciente de si mesma. Na ação da consciência de primeiro grau, os objetos do mundo aparecem como devendo ser realizados por certos caminhos, “os meios aparecem como potencialidades que reclama a existência” (SARTRE, 1995, p. 76), vide, por conseguinte, a ação de escrever. O mundo emerge aqui como uma totalidade sintética na qual as ações encontrariam meios precisos para chegar a seu objetivo. Este mundo de atos, necessidades e desejos, aparece como que sulcado por caminhos precisos, estreitos e rigorosos que conduzem a este ou àquele dado objetivo determinado. Enfim, é preciso sublinhar a ordenação dos meios no qual a ação deve organizar-se: existem diversos meios para que uma ação se realize, mas estes diversos meios são os únicos meios possíveis, daí a observação de que o mundo é difícil. Esta noção de dificuldade, antes de partir da consciência, é uma noção que irrompe e marca uma qualidade do próprio mundo. É necessário ater-se à relação do mundo com a consciência, ou, se quisermos, a esta consciência mundana porque ela marca a definição de emoção.

No entanto, antes de avançarmos na abertura da consciência ao mundo, faz-se necessário que fiquemos atentos ao fato de que Sartre, mobilizando o exemplo da escrita como ação de uma consciência irrefletida, nota que o mundo contribui ao esquecimento de si dessa consciência engajada na conduta de primeiro grau: “sob a luz de um fim qualquer, o mundo aparece como um complexo de meios que convidam por eles mesmos a empregá-los, a servir-se deles (...). Há somente que se deixar guiar pelas potencialidades inscritas nas coisas” (COOREBYTER, 2012, p. 276). Se a conduta irrefletida se deixa guiar por essas potencialidades inscritas nas coisas sob fundo de uma intuição pragmática do determinismo do mundo, é preciso admitir, todavia, que na conduta irrefletida o corpo é vivido como instrumento pelo qual as coisas se realizam: por exemplo, a mão do autor é um instrumento através do qual as palavras se

realizam. Em outras palavras, a consciência irrefletida engaja-se no mundo prático que faz com que ela se deixa guiar através das potencialidades inseridas nas coisas. Na conduta emotiva, ao contrário, a consciência irrefletida, através de sua espontaneidade radical, mudará suas relações com o mundo, irá apreendê-lo como mundo mágico onde posso mudar minha relação com os objetos, resistir à suas potencialidades. Na conduta emotiva observaremos os embates da consciência espontânea contra o mundo determinista (e recheado de dificuldades).

Dissemos a pouco que a apreensão do meio como único caminho possível para alcançar o objetivo proposto definia a estrutura determinada do mundo. Esta apreensão do meio, podemos chamá-la de “intuição pragmática do determinismo do mundo”. O mundo, com sua dificuldade, é o correlativo noemático de nossas atividades empreendidas ou simplesmente concebidas. Até então “ausente” de *La transcendence de l'Ego*, o mundo só se fazia aparecer através das circunstâncias especiais descritas por Heidegger em *Ser e Tempo*. Nas atuais conjecturas de *Esquise*, ele (o mundo) irrompe como portador dos meios precisos à realização das ações do sujeito. Se havia uma relação fundante entre consciência e mundo nos quadros do *Essai*, ou seja, a consciência era essencial ao mundo na medida em que o mundo era essencial a esta (dada a necessidade do objeto para que a consciência aparecesse como consciência consciente do objeto)²⁷, aqui, doravante, esta relação é mantida, porém, *intensificada*: o mundo, na exata emergência da realidade-humana, irá sublevar-se a esta potencialidade instauradora de meios ordenados e, por acréscimo, à aparição da consciência emotiva. Neste ritmo:

Neste momento podemos conceber o que é uma emoção. É uma transformação do mundo. Quando os caminhos traçados se tornam excessivamente difíceis ou quando não vemos caminhos, nós não podemos mais permanecer nesse mundo tão urgente e tão difícil. Todas as vias estão barradas, no entanto é necessário agir. Então tentamos mudar o mundo, isto é, vivê-lo como se as ligações das coisas com suas potencialidades não fossem regradas por processos deterministas, mas pela magia (SARTRE, 1993, p. 79).

²⁷

Os termos dessa relação podem ser expressos ainda com a seguinte fórmula: a consciência só é consciência de si mesma na exata medida em que ela é consciência do objeto transcendente.

Notemos que não se trata, para falar como o próprio Sartre, de um jogo. Na verdade, quando nos percebemos acucados diante dos processos deterministas do mundo, laçamo-nos com todas as forças nesta nova atitude que visa modificar a relação das potencialidades dos objetos com os meios determinados oriundos da totalidade sintética mundo. Frisemos, ainda, que esta modificação não é consciente enquanto tal, ela é “a apreensão de ligações novas e de exigências novas” (SARTRE, 1993, p. 79). A impossibilidade ou o engendramento de uma tensão insuportável faz com que a consciência apreenda o objeto de uma nova maneira, ela se transforma para poder então transformar o objeto em questão, logo, ela se transforma para transformar as potencialidades dos objetos em detrimento aos meios. Vê-se que a aparição da emoção enquanto atividade eidética da consciência só é possível graças a apreensão deste mundo traçado por caminhos, meios determinados. Sendo assim, o deslocamento teórico operado por *Esquisse* no que tange ao psíquico deve ser concebido através da irrupção do mundo no horizonte das intenções da consciência. Diante de tais dados, os mecanismos da emoção são desvelados: ela é um fenômeno de consciência que visa mudar uma intenção ou uma conduta e ela se entrega no plano irrefletido da consciência. A trama e a motivação da passagem parecer ser esta:

A impossibilidade de encontrar uma solução ao problema apreendido objetivamente como uma qualidade do mundo, serve de motivação à nova consciência irrefletida que apreende agora o mundo de outro modo e sob um aspecto novo que ordena uma nova conduta – através do qual este aspecto é captado – e que serve de hylé à nova intenção. Mas a conduta emotiva não está no mesmo plano que as outras condutas, ela não é *efetiva*. Ela não tem por finalidade agir realmente sobre o objeto enquanto tal através de meios particulares (SARTRE, 1995, p. 81).

A conduta emotiva buscará conferir ao objeto uma outra qualidade sem, no entanto, modificá-lo em sua estrutura real, ela conferirá a este X qualquer uma menor ou maior existência, ou uma menor ou maior presença. É importante sublinhar, ademais, que a emoção não é um fenômeno capaz de alterar verdadeiramente a estrutura real do objeto e sua relação com os meios determinados. Aquém disso, *a emoção é uma*

transformação que a consciência realiza de si mesma e do objeto visado. Na verdade, a consciência emotiva mascara-separa mascarar o objeto visado e, neste ato, o corpo é convocado: “é o corpo que, dirigido pela consciência, muda suas relações com o mundo para que o mundo mude suas qualidades” (SARTRE, 1995, p. 82). A convergência do psíquico ao corpo é novamente tematizada nos quadros desta obra, muito embora se trate agora de abordar este psíquico do ponto de vista fenomênico e não transcendente. Sem partir de uma concepção fisiologista, biológica da emoção, o filósofo assinala qual deve ser nosso ponto de partida e também o de chegada: a consciência e seus mecanismos constitutivos e fundantes. Sobremaneira, o corpo irrompe nas tramas da obra em comento como o ser pelo qual as emoções se concretizam no mundo assim como, em *Essai*, o corpo era um enriquecimento sintético, factual do psíquico. Seria interessante destacar, no entanto, que o corpo de *Essai* é privado “da articulação íntima com a consciência, o corpo se reduz a um puro ‘objeto do mundo’” (COOREBYTER, 2000, p. 543) na medida em que as análises sartreanas eram análises acerca do campo transcendental impessoal (consciência transcendental). Em *Esquisse* tudo indica que Sartre manteve esta relação do corpo com a consciência, ainda que não se trate mais de analisar aquele campo transcendental impessoal, mas a variação eidética desta consciência enquanto consciência emotiva: “em uma palavra, na emoção, é o corpo que, dirigido pela consciência, muda suas ligações com o mundo para que o mundo mude suas qualidades” (SARTRE, 1995, p. 81-82). Neste sentido, somos forçados a admitir que caso queiramos restituir a experiência da emoção, deverá ser na consciência e não no corpo que deveremos começar esta empreitada fenomenológica. Isso porque, como viemos sublinhando, a emoção é primordialmente um fenômeno (significante) da consciência diante dos meios determinados do mundo. Mais ainda, a emoção é a realidade-humana se realizando sob a forma emotiva, ela expressa o todo da consciência, a consciência emocional. Almejando elucidar a essência finalista da emoção, Sartre propõe-nos um exemplo acerca do medo passivo; acompanhem-lo de perto:

Vejo vir em minha direção um animal feroz, minhas pernas fraquejam, meu coração bate mais lentamente, empalideço, caio e desmaio. Nada parece menos adaptado do que esta conduta que me deixa sem defesa ao perigo. E, no entanto, é uma conduta de *evasão*. O desmaio é aqui um refúgio. Mas não se pense que é um refúgio *para mim*, que busco *me* salvar, *não ver mais* o animal feroz. Eu não saí do plano irrefletido: mas, por não poder evitar o perigo pelas vias normais e pelos encadeamentos deterministas, eu o neguei. Eu quis aniquilá-lo. A urgência do perigo serviu de motivo para uma intenção aniquiladora que comandou uma conduta mágica (SARTRE, 1995, p. 83).

O fragmento acima esboça a conduta da finalidade emotiva diante das urgências de um mundo cujos encadeamentos deterministas não podemos ou não conseguimos seguir. A impossibilidade de suprimir um perigo iminente pelas vias deterministas do mundo faz com que sigamos uma conduta mágica. Em um exemplo anterior a este, Sartre evoca a mudança de atitude diante de um cacho de uva que não conseguimos alcançar. Se outrora este cacho aparecia como “devendo ser colhido”, no fracasso da ação, na falta de realização da potencialidade, nós fazemos com que uma nova qualidade paire sobre ele: “de cacho de uva a ser colhido” para “cacho de uva muito verde”; o fracasso da ação muda (magicamente) a qualidade do objeto. Todavia, como não posso conferir quimicamente esta qualidade às uvas, “então capto o amargor da uva muito verde através de uma conduta de aversão” (SARTRE, 1995, p. 83). A tessitura fundamental da emoção está ancorada nesta finalidade que transforma magicamente os meios deterministas do mundo, transformação mágica que não age senão na estrutura fenomenal das coisas, isto é, em seu modo de aparecer.

No caso do medo passivo, a emoção aniquila o animal feroz que avança em minha direção através do desmaio, ela o suprime como objeto de consciência suprimindo a si própria: “são estes os limites de minha ação mágica sobre o mundo” (SARTRE, 1995, p. 84). A conduta fisiológica solicitada pela consciência emotiva opera uma verdadeira passagem da vigília ao sono, não há pura desordem nessa passagem de um estado ao outro, antes, há uma finalidade conduzida pela consciência irrefletida diante da impotência de qualquer ação. No caso do medo ativo, teorizado equivocadamente como uma conduta ra-

cional, também valem os mesmos mecanismos de fuga do medo passivo; a diferença entre eles, no entanto, é que no medo ativo nós fugimos por não poder aniquilar-nos no desmaio. Portanto, na iminência da impossibilidade de resolver um problema através dos meios deterministas do mundo, a consciência estabelece uma conduta mágica que visa suprimir este objeto, porém essa supressão só se faz acompanhada da própria supressão da consciência. O medo é uma consciência que visa negar os objetos do mundo exterior mesmo que para isso ela própria deva aniquilar-se (desmaiar). Doravante, o desmaio propiciado pela conduta emocional da fuga é representado, é uma conduta mágica que visa negar o objeto perigoso utilizando todo o nosso corpo para esta finalidade e alterando “a estrutural vetorial do espaço onde vivemos ao criar uma direção potencial, do *outro lado*” (SARTRE, 1995, p. 85). A partir de tudo isso:

A conduta emocional pode ser compreendida como uma maneira de conjurar a possibilidade para a consciência se afastar, bruscamente, de sua situação. Certamente, ela irrealiza as exigências pragmáticas da situação no seio da qual ela se emprega, mas não se tornando indiferente a tal situação. Se a emoção é definida como fuga, ela é uma fuga *in loco*, uma fuga que permanece ligada aquilo do qual ela é a fuga (GELY, 2012, p. 313).

No desenrolar-se do texto, Sartre ainda segue analisando outras emoções através das lentes da “reflexão eidética”, lentes que desvelam a essência finalista da consciência emocional: procurando compreender a tristeza passiva, o filósofo empregará os mesmos termos da conduta mágica que assola a consciência diante dos meios deterministas do mundo. Na tristeza, observamos o isolamento e a apatia com a qual o sujeito se apresenta diante de seus afazeres e diante de outras pessoas. Antes de almejar a solidão, tal atitude revela a mudança estrutural do mundo operada por uma consciência emotiva. Não obstante, tendo perdido uma das condições ordinárias de sua ação no mundo, o indivíduo ainda continua sendo constrangido pelo mundo a agir. Assim, a tristeza passiva é uma tentativa da consciência em “transformar a estrutura do mundo substituindo sua constituição presente por uma estrutura totalmente indiferenciada. Trata-se de fazer do mundo uma re-

alidade afetivamente neutra (...)” (SARTRE, 1995, p. 86). Em outras palavras, a tristeza passiva é também uma fuga diante dos caminhos sulcados pelas vias deterministas e objetivas do mundo, uma mudança estrutural desses caminhos em busca de novas direções. Acuado e acolhido em um canto sombrio, o sujeito almeja, com todas as forças, escapar das dificuldades desse mundo ao conferir-lhe uma monotonia e uma indiferença. Deste fato emanam os comportamentos daquele que sofre uma tristeza: o isolamento na penumbra, a solidão de um quarto à multidão, o silêncio ao invés do barulho, etc. Enfim, a consciência, insuflada pela perda de uma de suas condições ordinárias para sua ação no mundo, busca (magicamente) transformar o mundo em mundo indiferente e sombrio para, com isso, justificar sua inação.

O esquema sartreano da atitude da consciência emotiva diante do mundo se estende também à tristeza ativa; vejamo-la. A paciente de Janet deseja confessar-lhe algo. Todavia, ela chora e soluça, utiliza seu corpo para levar o psicólogo a uma atitude de atenção afetiva. Através desses gestos, ela põe fora de alcance a confissão a ser realizada; “enquanto estiver possuída pelas lágrimas e os soluços, toda possibilidade de falar é-lhe tirada” (SARTRE, 1995, p. 88). Ela chora e soluça precisamente para nada dizer, deixa a potencialidade do ato em suspenso para livrar-se da liberdade que possuía em relação a este ato. Aliás, façamos notar aqui que a liberdade da consciência entre em conflito com as estruturas organizadas e deterministas do mundo: ora, se não houve esta liberdade (enquanto intencionalidade, isto é, enquanto movimento de transcendência) que atravessa a consciência de ponta a ponta, a análise de Sartre não poderia referir-se à conduta emotiva como uma conduta mágica realizada pela própria consciência, pois o sentido do mágico indica, então, que é a própria consciência que altera a si mesma para alterar, na sequência, o mundo que a cerca. Nesta toada, o filósofo pode referir-se a crise emocional da paciente de Janet como “abandono de responsabilidade”, como uma comédia mágica. A partir disso, deve-se admitir que a emoção é um fenômeno galvanizado pela liberdade eidética da consciência: só há transformação mágica do mundo porque a consciência é

livre para operá-la. Eis precisamente aqui o ponto nevrálgico a ser explicitado: se o mundo é mundo determinado, isso não significa que a consciência não possa, ainda que magicamente (no nível fenomênico), alterá-lo (daí que não possamos falar em passividade da consciência diante deste mundo difícil).

Realizadas as explanações acerca do medo e da tristeza, ainda seria necessário aclimatar psicofenomenologicamente a alegria. Ora, olhando-a desatentamente, poderíamos incorrer no erro de não considerá-la como uma conduta mágica, pois o sujeito alegre, ao que tudo indica, não precisa se defender contra nenhuma ameaça e nem realizar nenhuma modificação fenomênica. No entanto, Sartre é enfático ao dizer que a alegria é também uma conduta mágica porque “tende a realizar por encantamento a posse do objeto desejado como totalidade instantânea” (SARTRE, 1995, p. 91). N’outros termos, ela busca antecipar essa posse, lança-se no futuro para possuir o objeto, de uma só vez, no presente. A estrutura de transformação do mundo também reaparece neste caso: nas gesticulações corporais da pessoa alegre (dançar, cantar de alegria, pular, etc.) nós somos capazes de desvelá-las como gesticulações que almejam possuir simbolicamente o objeto. Exemplo: deverei receber a visita da pessoa amada. Antes mesmo de ela chegar, eu danço, canto alegremente, isto é, eu opero uma modificação mágica do mundo de modo que esta pessoa figure como a única qualidade do mundo e me seja dada antes mesmo de encontrá-la.

A crença e corpo perturbado da consciência emotiva: considerações finais

A emoção, em todos os casos analisados, revelou-se como um fenômeno de consciência cuja finalidade – estrutura funcional - é a transformação do mundo em mundo mágico utilizando nosso corpo como meio de encantamento, de materialização do psíquico fenomênico. Através dessa perspectiva fenomenológica, somos levados a reafirmar que só podemos compreender o fenômeno emotivo se estivermos persuadidos de sua estrutura funcional, de seu caráter finalista e, não sem primazia, da crença que galvaniza a consciência emocionada.

Ademais, a crença estabelece a verdadeira emoção da falsa emoção. Nas emoções falsas, as condutas não são sustentadas por algo, elas existem sozinhas e são voluntárias, “orientamos magicamente certas qualidades para objetos verdadeiros. Mas essas qualidades são falsas” (SARTRE, 1995, p. 95). Ao contrário desta, no verdadeiro fenômeno emotivo, o homem emocionado percebe as qualidades intencionadas para os objetos como qualidades verdadeiras. A consciência *crê* que as qualidades intencionadas por ela no objeto visado são realmente verdadeiras, fazendo com que a emoção seja *sofrida*. Por conseguinte, não podemos sair dela voluntariamente, não podemos interrompê-la a nosso bel prazer. Por ser *sofrida*, a emoção designa o aspecto radical da espontaneidade da consciência, ela assevera essa liberdade da qual não detemos o controle. É necessário salientar ainda que a verdadeira emoção deverá mostra-se através de um corpo perturbado no qual a conduta constitui sua forma e significação. O filósofo novamente:

Para que nós apreendamos verdadeiramente o horrível, não basta apenas imitá-lo, é preciso que nós sejamos enfeitiçados, excedidos por nossa própria emoção, é preciso que o quadro formal da conduta seja preenchido por qualquer coisa de opaco e de pesado que lhe serve de matéria. Compreendemos aqui o papel dos fenômenos puramente fisiológicos: eles representam o sério da emoção, são fenômenos de crença. Certamente eles não devem ser separados da conduta: em primeiro lugar, eles apresentam uma certa analogia com ela. (...) eles (os fenômenos fisiológicos) compõem com a conduta uma forma sintética total e não poderiam ser estudados por si mesmos (...). Então, é preciso considerar que a emoção não é simplesmente representada, não é um comportamento puro, é o comportamento de um corpo que está em um certo estado: o estado sozinho não provocaria o comportamento, o comportamento sem o estado é comédia; mas a emoção aparece em um corpo perturbado que mantém uma certa conduta. A perturbação pode sobreviver sem à conduta, mas a conduta constitui a forma e a significação da perturbação. De outro modo, sem essa perturbação a conduta seria significação pura, esquema afetivo (SARTRE, 1995, p. 97-98).

Encontramo-nos diante de uma relação fundamental para o advir da emoção, qual seja: o estado acompanhado da conduta. A emoção – variação eidética da consciência -, expressa-se, concretiza-se pelo itinerário de um corpo em um determinado estado (perturbado) e que mantém uma determinada conduta

que constitui a forma e a significação desta perturbação. Esta sintaxe entre conduta e estado arquiteta o que poderíamos denominar de *forma sintética*, afinal, como lemos acima, a conduta fomenta a forma e a significação da perturbação, mas sem ela, esta conduta seria apenas um esquema afetivo. Ambos - conduta e estado - fazem com que a consciência adira às condutas mágicas, pois “*para crer nas condutas mágicas, é preciso estar perturbado*” (SARTRE, 1995, p. 98). Assim, seguindo o expediente da *forma sintética* tecida entre a conduta e o estado, podemos explanar o sentido fenomenológico da emoção como *fenômeno de crença de uma consciência e de um corpo perturbado*. Acerca deste sentido, é intrínseco que consideremos as relações da consciência com o mundo, mas também convém lembrar a característica dupla do corpo nos termos de *Esquisse*.

De um lado, objeto no mundo, de outro, a experiência vivida imediata da consciência, o corpo é inexoravelmente uma das condições para o irromper do fenômeno emotivo. Se o corpo, tal como este aparecia no *Essai*, havia sido privado da relação íntima com a consciência (justamente porque lá se tratava de examinar as potências do campo transcendental puro e impessoal), aqui, embora Sartre não esteja amplamente preocupado em tematizar as relações dele com a consciência, acreditamos ser forçoso admitir que, pelo menos, o corpo é preponderante neste novo cenário teórico (psicologia fenomenológica): ele ganha uma dimensão existencial, pois é este corpo perturbado que pode sinalizar e distinguir, junto da crença, a verdadeira da falsa emoção. Façamo-nos entender. Se a crença é um dispositivo constitutivo na fundamentação da verdadeira emoção, ela só se faz assim quando há um corpo perturbado que é perpassado pela conduta. Portanto, é o corpo perturbado que materializa, exterioriza a emoção de uma consciência que crê nas condutas mágicas diante de um mundo tornado mágico. Destarte, os fenômenos fisiológicos representam o *sério* da emoção, são fenômenos de crença onde caberá à conduta constituir sua forma e sua significação. No entanto, sem a perturbação, a conduta seria tão somente um esquema afetivo, significação pura, comédia.

Na verdadeira emoção, o corpo é solicitado como meio de encantamento do mundo: a modificação da consciência para modificar o mundo leva, na sequência, a uma modificação do corpo como totalidade sintética para que ela possa viver esse mundo novo através deste corpo perturbado. N'outros termos, diremos que o corpo realiza o preenchimento material da emoção, o corpo perturbado é o expediente de materialização do fenômeno emotivo, “a crença vivida da consciência, enquanto ela é vista do exterior” (SARTRE, 1995, p. 100). Gostaríamos de insistir que o fenômeno emotivo, por mais que amplie os territórios do corpo, deve sua maior compreensão aos mecanismos fundantes da consciência irrefletida e não tética: mas isso não significa, de modo algum, que o corpo esteja totalmente submetido aos poderes da consciência (daí que uma leitura que subsuma uma simples subordinação do corpo à consciência seja uma leitura simplista).

Resumo da ópera: na fundamentação da emoção, localizamos uma tripla transformação: a da consciência, a do corpo e a do mundo. Se na Introdução de *Esquisse*, Sartre comentava as necessidades de analisarmos as totalidades sintéticas mundo e homem e a significação da essência emotiva, estas necessidades tornam-se mais claras quando, ao longo deste artigo, assinalamos a interdependência entre a consciência, o corpo e o mundo para a constituição do fenômeno emotivo. Assim, esses dois conceitos – totalidade sintética & significação – remetem um ao outro, entrelaçam-se, são operadores da realidade humana; o fazer-se da psicologia fenomenológica deve, obrigatoriamente, passar pela investigação de tais conceitos elementares porque postula, no início de suas investigações, a pergunta eidética: “o que deve ser uma consciência para que ela seja capaz de se emocionar”.

Referências

CABESTAN, Philippe. *L'être et la conscience: Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*. Paris: Éditions OUSIA, 2004.

COOREBYTER, Vincent de. *Sartre face à la phénoménologie: Autour de “L'intentionnalité” et “La transcendance de Lego”*. Bruxelles: Éditions OUSIA, 2000.

COOREBYTER, Vincent de. “Le corps et l’aporie du cynisme dans *Lesquisse d’une théorie des émotions*”; in: *Bulletin d’analyse phénoménologique*, VIII, 1. Belgique: 2012, p. 273-285.

GÉLY, Raphael. “Émotion, imagination, incarnation: Réflexion à partir de *l’Esquisse d’une théorie des émotions*”; in: *Bulletin d’analyse phénoménologique*, VIII, 1. Belgique: 2012, p. 303-429.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Marcio Suzuki, prefácio de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo: Ed. Idéias e Letras, 2006.

JEASON, Francis. *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Paris: Éditions du Seuil, 1965.

JANICAUD, Dominique. *Heidegger en France*. Paris: Hachette Littérature, 2001.

MOUILLE, Jean-Marc. *Sartre: Conscience, ego et psyche*. Paris: PUF, 2000.

MOUTINHO, Luiz Damon dos Santos. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1995.

SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l’ego et autres textes phénoménologiques*. Texte introduits et annotés par V. de Coorebyter. Paris: J. Vrin, 2003.

SARTRE, Jean-Paul. “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité”, in: *Sartre, La transcendance de l’Ego et autres textes phénoménologiques*. Texte introduits et annotés par V. de Coorebyter. Paris: J. Vrin, 2003.

SARTRE, Jean-Paul. *Esquisse d’une théorie des émotions*. Paris: HERMANN, 1995.

SARTRE, Jean-Paul. *Diário de uma Guerra Estranha*. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues e Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2005.

THOMÈS, Arnaud. “Sartre et la critique des fondements de la psychologie: Quelques piste sur les apports de Sartre et de Politzer”; in: *Bulletin d’analyse phénoménologique*, VIII, 1. Belgique: 2012, p. 223-244.

THOMÈS, Arnaud. “Préface à *l’Esquisse d’une théorie des émotions*”; in: *Esquisse d’une théorie des émotions*. Paris: Hermann, 2010.

WORMS, Frédéric. *La philosophie en France au XXIème siècle: moments*. Paris: Gallimard, 2009.

Sistema diacrítico e transcendência em Merleau-Ponty

Diacritical system and transcendence in Merleau-Ponty

Jeovane Camargo

Doutor em filosofia pela UFSCAR

Resumo: A investigação do sentido diacrítico da linguagem leva a se entender a estrutura perceptiva como um arranjo opositivo não mais dependente exclusivamente das possibilidades do corpo. Esse ajuste teórico da segunda fase do pensamento de Merleau-Ponty visa a superar os problemas da primeira fase. O percebido e a fala significam agora por meio do arranjo de seus termos, não remetendo seu poder expressivo a algum tipo de positividade ou “interioridade”.

Palavras-chave: *linguagem, sistema diacrítico, percepção.*

Abstract: The investigation of the diacritical meaning of language leads to understand the perceptive structure as an oppositional arrangement no longer dependent exclusively on the possibilities of the body. This theoretical adjustment of the second phase of Merleau-Ponty's thought aims to overcome the problems of the first phase. Perception and speech now signify through the arrangement of their terms, not by referring their expressive power to some kind of positivity or “interiority”.

Keywords: *language, diacritical meaning, perception.*

1. Sistema diacrítico e transcendência

No período intermediário de seu pensamento, Merleau-Ponty se preocupa em desenvolver uma nova concepção da linguagem e dos atos de expressão, de tal modo que essa reformulação amplie-se até envolver a concepção da percepção. Ao adotar e ao alargar o pensamento de Saussure, Merleau-Ponty encontra no sistema diacrítico a estrutura da linguagem. Para não recair no prejuízo intelectualista de uma consciência por detrás da linguagem e nem na crítica de nomenclaturismo, de que o sentido gestual das palavras traduziria certas atitudes do corpo em face das coisas, Merleau-Ponty argumenta que cada vocábulo não significa isoladamente ou por referência a algo no mundo, ao qual ele corresponderia ou traduziria. Tomadas isoladamente, as palavras não possuem significações que possam ser separadas do conjunto de vocábulos e de expressões que formam a língua. A análise da linguística de Saussure auxilia Merleau-Ponty a descobrir o sistema opositivo da língua, de modo que as palavras significam diferenciando-se umas das outras. Essa nova concepção representa uma crucial transformação em relação à *Fenomenologia da percepção* (1945), posto que nesta a linguagem era ou a expressão de pensamentos já feitos, de uma consciência por trás da linguagem (prejuízo intelectualista) ou a tradução das atitudes típicas do corpo anônimo em sua relação com as coisas (nomenclaturismo), tal como foi visto no primeiro capítulo. Com a linguística de Saussure, Merleau-Ponty percebe que as palavras significam graças às relações de umas com as outras, e não por corresponder a certa realidade já dada ou pré-determinada. Assim, cada língua é um sistema opositivo que não corresponde a qualquer realidade prévia. Não possuindo uma realidade pré-determinada, cada língua constitui-se arbitrariamente, segundo as oposições de seus signos. Elas não poderiam, portanto, ser originadas por convenção, hipótese que suporia uma linguagem prévia e uma realidade já dada em relação à qual as convenções seriam estabelecidas. Tal sistema opositivo é trazido também para o âmbito da percepção, de modo que a experiência não é mais fornecida pela relação imediata entre os poderes do corpo e o

mundo. Há uma organização opositiva das coisas, de maneira que a diferenciação entre elas constitui a cada momento o sentido experimentado pelo sujeito perceptivo. Desse modo, ao invés de a experiência ser definida pelos dados fornecidos pelo movimento do corpo anônimo, isto é, pelo contato imediato dos esquemas corporais com o mundo, ela passa a ser pensada como o contato indireto com certo sistema opositivo das próprias coisas. O corpo não traz a temporalidade e a significação para o seio do mundo, mas reconstrói expressivamente o sistema opositivo das coisas. A relação entre corpo e mundo deixa de ser direta, imediata, e passa a ser indireta, a reconstrução expressiva do sistema de oposições que constitui o mundo.

Essa interpretação é um dos melhores meios para se entender por que, nos anos de 1950, Merleau-Ponty se dedica ao tema da linguagem e à linguística de Saussure, pois, por meio dela, pode-se entender a investigação da linguagem como o caminho metodológico necessário para se chegar às concepções de ser mais decisivas e elaboradas da última fase. Graças à descoberta do sistema diacrítico na estrutura da linguagem, Merleau-Ponty teria conseguido elaborar uma nova concepção de ser, o “ser bruto”, ou *carne*. Este possui uma organização própria da/na qual o corpo emerge. Ao contrário da *Fenomenologia da percepção*, na qual o ser era reduzido àquilo que pode ser apreendido pelo aparato corporal, o que se afirma agora é que o ser possui uma sensibilidade própria que não depende do corpo para se constituir.

Ao lado do sistema diacrítico presente nas próprias coisas e na linguagem — caráter que torna indireto o acesso ao ser, posto que não há mais relação imediata entre esquemas corporais e mundo nem a expressão verbal de uma ordem pré-determinada, senão que recriação de conjuntos de relações opositivas — reaparece a temporalidade, uma produtividade ou uma transcendência no âmago dos acontecimentos expressivos. Há então uma sucessão ou passagem que se realiza no interior do sistema diacrítico, do ser ou da natureza. Desde que a temporalidade não desaparece no período intermediário, e desde que o funcionamento da ordem perceptiva e da ordem

linguística tem como fundamento a estrutura temporal, cabe ver como esta realiza a articulação entre percepção e linguagem. É preciso investigar qual novidade o sistema diacrítico, vindo da linguística de Saussure, trouxe para os problemas deixados pela obra de 1945, mas sem deixar de notar que a estrutura temporal reaparece nos textos da fase intermediária. Buscar-se-á analisar assim como a “fecundidade” do tempo, sua “iniciativa própria”, sua “exigência de sucessão”, pode “alimentar” o surgimento de significações novas no seio das relações opositivas que constituem cada sistema linguístico. Em vista disso, procurar-se-á mostrar, primeiro, em que sentido a estrutura temporal permanece no período intermediário como o critério ontológico de compreensão das descrições apresentadas; segundo, se a experiência se oferece originariamente de modo silencioso ou já linguístico; e, terceiro, o avanço obtido em relação aos prejuízos da obra de 1945.

Na passagem da *Fenomenologia da percepção* aos textos que procuram elaborar uma fenomenologia da linguagem, nota-se que a estrutura básica de funcionamento da temporalidade, ou das relações de motivação, permanece em sua forma elementar. Tal como em 1945 o novo utilizava-se do já adquirido para poder se apresentar, em *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* (1952) a nova significação surge como uma reorganização das significações já constituídas. O sentido inédito se forma por meio da reorganização de falas sedimentadas, assim como a fala falante surgia pelo rearranjo das falas faladas e também como um presente novo só podia se manifestar pela retomada criativa de seu passado, ou apoiando-se em seu passado. Todavia, em *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, Merleau-Ponty argumenta que a significação se realiza na relação dos signos uns com os outros, não estando encerrada em cada um dos signos tomados individualmente: “cada ato de expressão torna-se significante apenas como modulação de um sistema geral de expressão e na medida em que se diferencia dos outros gestos linguísticos” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 132). Essa concepção não estava presente na primeira fase, posto que então se fazia o elogio do *Cogito* tácito como o silêncio por trás das significações, o foco onde elas se integrariam, relacionando-se e articulando-se entre si.

2. Sistema diacrítico e intenção significativa

O texto *Sobre a fenomenologia da linguagem* foi apresentado pela primeira vez em Bruxelas, no I Colóquio Internacional de Fenomenologia, em 1951. Nesse texto, Merleau-Ponty procura se distanciar da ideia de uma linguagem universal (tal qual queria Husserl nas *Logische Untersuchungen*) sem cair em certo psicologismo, cuja matéria de estudo seria a experiência da língua. Para reencontrar a “fecundidade da expressão”, Merleau-Ponty propõe então um alargamento da linguística de Saussure. Este havia ainda oposto sistema sincrônico e sistema diacrônico, o primeiro representando a língua falada e o segundo a história da língua, de modo que não haveria relação entre os dois saberes. Por sua vez, ao propor uma fenomenologia da fala, Merleau-Ponty quer estabelecer a comunicação entre estas disciplinas. Nesse sentido, primeiro ele afirma que a “sincronia envolve a diacronia” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1190). Isso significa que, apesar de todos os acasos, deslizos de sentido e outros fatos fortuitos que constituem uma língua ao longo da história, houve sempre, em cada momento (“corte transversal”), uma “lógica interna” da língua (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1191). Segundo, a “diacronia envolve a sincronia”, o que quer dizer que o sistema sincrônico comporta fendas, lacunas, que ele não significa sem equívoco, de modo que, por meio delas, novas lógicas linguísticas surgem. Desse modo, a fala é sincrônica e a língua diacrônica. Tal dialética explica a transformação de uma língua em outra, tal como aconteceu na passagem do sistema de declinação e flexão do latim para o sistema da língua francesa, baseado na preposição. E também explica a especificidade de cada língua frente às demais. No interior de uma língua, os signos que exprimem ideias semelhantes limitam-se entre si: a área de ação da palavra *mouton* (carneiro) em francês não é a mesma que a de *mutton* em inglês, pois em inglês *mouton* corresponde a *sheep* e *mutton* designa a carne de carneiro. As relações se estabelecem entre a cadeia verbal e o universo que elas significam (Cf. MERLEAU-PONTY, 1988, p. 83), não reenviando a um sistema significativo primeiro. Ao relacionar sistema sincrônico e sistema diacrônico, Merleau-Ponty reencontra a “fecundidade da expressão” e escapa da linguagem universal — a qual, ao vincular cada

signo a uma significação, tornava a linguagem o lembrete ou o substituto do pensamento — ao mesmo tempo em que escapa do psicologismo, o qual trataria a língua apenas enquanto experiência do sujeito falante. Segundo a dialética entre diacronia e sincronia, a língua possui a cada momento uma “lógica atual” ou “lógica interna” que comporta “mudanças latentes” ou “em incubação” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1191). As palavras, tomadas isoladamente, deixam de corresponder a significações pré-linguísticas. Elas significam, enfim, por certo “valor de emprego” ou “valor expressivo” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1191, 1192). Esse valor não é determinado pela soma dos valores de cada vocábulo presente na língua. Ao contrário, o valor expressivo é fornecido pelas oposições dos signos entre si, de forma que cada signo “significa apenas sua diferença frente ao outros” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1192). Isso quer dizer que só há identidade na diferença, não havendo identidades que, por serem idênticas a si mesmas, diferenciar-se-iam de outras. No sistema opositivo, cada palavra encontra seu valor expressivo ao diferenciar-se das outras palavras. Nesse sentido, em “cada língua só há diferenças de significações” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1192) e não significações que as palavras substituiriam.

A “intenção significativa”, por sua vez, não se representa tematicamente os meios de comunicação e então os compara com aquilo que ela quer exprimir. Não há uma significação a ser expressa e então a escolha dos meios para exprimi-la. Ao contrário, tal como o corpo possui consciência da paisagem a sua volta sem representar-se cada um dos objetos que a compõem, a intenção significativa é conduzida por certo “estilo da fala”. Tal “estilo da fala”, ou “significação ‘linguageira’ da linguagem” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1193) realiza a “mediação entre a intenção ainda muda” e os meios expressivos. Note-se que Merleau-Ponty não afirma a existência de significações prévias ou de uma consciência silenciosa das significações, posto que “exprimir é tomar consciência” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1195), não existindo assim qualquer pensamento anterior à expressão. No entanto, a intenção significativa é “dependente” do “eu posso”, ela é “um caso eminente da intencionalidade corporal” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1193). O estilo da fala ou sua significação

“linguageira” são o sistema opositivo da língua, o qual permite o aparecimento de novos arranjos, já que em sua sincronia aparecem fendas por meio das quais novos sistemas podem aparecer. A fala significa indiretamente, sem corresponder a dados prévios sejam da consciência sejam da experiência sensível. Esta também é organizada segundo o sistema opositivo descoberto pela análise da linguagem. Contudo, como compreender que a intenção significativa seja ainda dependente e uma “assinalada” modalidade da intencionalidade corporal?

Tal como o mundo anima o corpo a realizar determinada tomada perceptiva, posto que o corpo responde aos acontecimentos do mundo, o sistema opositivo dos signos, através de suas fendas e lacunas, exigiria da intencionalidade expressiva uma nova significação. Há uma “surda presença” desse sistema opositivo, o qual solicita a todo momento certo posicionamento do falante. Assim como o corpo opera em um “mundo pré-constituído” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1199), a intenção significativa opera em uma determinada ordem significativa, a da língua. Há um fenômeno de “transgressão intencional” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1199), no qual o corpo não constitui outrem, os objetos ou aquilo que ele quer expressar, senão que ele é “investido” ou “convocado” por aquilo mesmo que ele quer significar. Por isso, Merleau-Ponty apresenta a ideia de uma “espontaneidade ensinante” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1199), já que o corpo não possui as significações que ele quer exprimir, mas as aprende no momento mesmo em que as expressa. Existe assim uma dialética entre intenção e solicitação, visada e resposta, eu e outrem.

Alguns textos de *A prosa do mundo* (1950-1951) explicam de modo mais suficiente a relação entre intencionalidade corporal e expressão linguística. Em *A ciência e a experiência da expressão*, procura-se explicitar o que constitui a especificidade da fala falante. Ao contrário da fala falada, a qual diz respeito às construções habituais e sedimentadas de uma língua que são já conhecidas e repetidas cotidianamente, a fala falante é a manifestação de uma significação inédita, diferente e desconhecida em relação às construções cristalizadas da cultura.

A significação nova não é uma construção *ex nihilo*, ela não vem do nada; antes, ela reorganiza as construções habituais, as falas sedimentadas. Entretanto, qual poder realiza a passagem das significações cristalizadas às novas significações? Por que se passa das sedimentações da cultura às falas inéditas? O que, enfim, constitui a produtividade da fala, manifesta nas reconfigurações operadas pela fala falante? Para responder essa questão, Merleau-Ponty procura explicitar a relação entre linguagem e percepção.

As coisas percebidas nunca se oferecem inteiramente, mas como inacabadas e inesgotáveis. Elas possuem um ar de eternidade porque nenhuma inspeção pode abarcá-las inteiramente (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 59-60). A coisa percebida é a contração, no presente (atual), de uma série de possibilidades perceptivas cuja explicitação total não pode ser realizada. Como diz *O algoritmo e o mistério da linguagem*, a “explicitação da coisa iria ao infinito” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 155). Isso acontece porque “cada vetor do espetáculo percebido estabelece, para além de seu aspecto momentâneo, o princípio de certas equivalências nas variações possíveis do espetáculo [...]” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 157). A configuração perceptiva é um campo sensível que se manifesta segundo um estilo geral de ser. Cada arranjo possui um valor prático, é um *fazer* segundo as relações do “eu posso” com o mundo. Tal como na *Fenomenologia da percepção*, a unidade da coisa não é real, posto que a coisa não é uma identidade, um objeto puro, mas presuntiva, isto é, a perspectiva assumida quer se passar pelo todo, presumindo acabada uma explicitação que não pode ser concluída.

Da mesma maneira, a significação linguística não é uma essência ou ideia pura, ou seja, o que é dito não é dito de modo absoluto, completo e definitivo. Assim que é preferida, a significação possui um valor de uso, mas ela é ao mesmo tempo insuficiente (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 58). Ela pretende consumir a linguagem, ser uma fala que conclua tudo, mas essa eternidade é apenas presumida (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 63, 65). Por isso, Merleau-Ponty afirma que “uma *expressão consumada* é quimérica” (MERLEAU-PONTY,

2002, p. 51). Isso acontece porque cada significação, cada valor de emprego de um signo faz parte de um sistema, porque cada signo e cada emprego deste se oferecem segundo sua coexistência com outros signos. A significação é um “sentido lateral ou oblíquo que resulta do comércio das próprias palavras (ou das significações disponíveis)” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 69).

Tanto a percepção como a linguagem são sistemas diacríticos, arranjos momentâneos nos quais ressoam outras possibilidades expressivas; ambas são configurações frequentadas por outras variantes. O *possível*, comenta Merleau-Ponty, é o “aparecimento lateral de um aparelho de sentido que só aos poucos manifesta seu sentido” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 69, nota *). A percepção e a linguagem realizam-se segundo uma mesma lógica, um mesmo *Logos*, uma mesma estrutura, uma mesma transcendência ou espessura temporal: ambas superam o já constituído retomando-o, integrando-o em uma nova significação ou nova configuração²⁸.

A percepção abre-se a um mundo já constituído e então o *reconstitui* (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 156-157; grifo meu). Contudo, esse mundo já constituído, essa “pré-existência do mundo” diz respeito a um sujeito já “envolvido no ser por *campos perceptivos*, por ‘sentidos’” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 155), de modo que o percebido parece pré-existir à percepção. A percepção reconstitui o campo perceptivo oferecido pelos sentidos. Há uma transcendência ou espessura temporal já em operação e que o sujeito retoma ao assumir determinada postura ou tomada perceptiva: “Por mais firme que seja minha apreensão perceptiva do mundo, ela é totalmente dependente do *movimento centrífugo que me lança a ele [...]*” (MERLEAU

²⁸ Também o algoritmo reproduz essa estrutura: “O essencial do pensamento matemático [...] está nesse momento em que uma estrutura se descentra, abre-se a uma interrogação, e reorganiza-se segundo um sentido novo que não obstante é o sentido dessa mesma estrutura” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 159). Se a expressão algorítmica é exata e parece repousar em si mesma como uma essência, é “por causa da exata equivalência que ela estabelece entre relações dadas e as que delas se conclui” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 160). Do mesmo modo que, assim que se expressa uma significação, esquece-se o processo de reestruturação que levou a ela e acredita-se em sua pré-existência, também se esquece o devir do conhecimento matemático.

-PONTY, 2002, p. 157; grifo meu). A mesma estrutura reaparece na análise da linguagem. Por um lado, a fala falante é uma reconfiguração das falas já constituídas, uma diferenciação em relação àquilo que a precede. Por outro, a linguagem é uma “sublimação que conserva e transforma o mundo percebido no mundo falado” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 156). Percepção e fala manifestam uma mesma estrutura, ambas são “ávidas de mudança”, ambas são um “*mover-se* da reestruturação” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 58, 161). As duas ordens apresentam uma transcendência que precisa sempre passar adiante, ir além, um mover-se cujas manifestações se suprimem à medida que se propagam, e se anulam se não se propagam²⁹ (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 58). Uma transcendência em que cada presente é diferenciação em relação ao precedente (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 59, nota *), em que há também uma “imanência do novo no antigo” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 152). Elas se estruturam como uma transformação que conserva, uma reestruturação que integra a estrutura precedente.

A transcendência da percepção e da linguagem vem de sua própria organização (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 60, nota *). Há um ultrapassar-se do gesto na apreensão perceptiva: “Não se pode imitar a voz de alguém sem retomar alguma coisa de sua fisionomia e [...] de seu estilo pessoal” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 34). E há também um ultrapassar-se do gesto linguístico: “É preciso que ela própria [a fala] ensine seu sentido [...], não basta que assinale um sentido já possuído de parte a parte [...]; portanto, é-lhe essencial ultrapassar-se como gesto, ela é o gesto que se suprime como tal e se ultrapassa em direção ao sentido” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 175). Há uma transcendência do sentido em relação ao signo, da significação em relação à linguagem, assim como há uma transcendência da coisa em relação aos conteúdos sensíveis oferecidos pelos sentidos e do outro em relação àquilo que eu apreendo. O gesto corporal e o gesto linguístico configuram-se como *Gestalt*, como um presente em um campo de outros variantes possíveis,

²⁹ Segundo a estrutura da transcendência, só há significação por um movimento que ultrapassa toda significação (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 176).

um presente frequentado por outras possibilidades de configuração, algo expresso e algo não expresso (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 60, nota **).

No entanto, essa transcendência da significação deve-se também à vontade de se comunicar dos sujeitos falantes: “Quaisquer que sejam os acasos e as confusões que o francês percorreu em sua trajetória [...], o fato é que falamos e dialogamos, esse caos é retomado em nossa vontade de nos exprimirmos e de [nos] compreendermos [...]” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 45)³⁰. A intenção de se comunicar é, *nesse nível*³¹, linguística, como defende Moutinho (Cf. MOUTINHO,

³⁰ “O que sustenta a invenção de um novo meio de expressão é, portanto, o ímpeto dos sujeitos falantes que querem se compreender e que retomam como uma nova maneira de falar os restos gastos de um outro modo de expressão” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 57).

³¹ O texto de *Sobre a fenomenologia da linguagem* parece também se perguntar pela origem da linguagem. Merleau-Ponty se pergunta: “Mas por que, como, em que sentido, estas [as significações cristalizadas] já estão disponíveis?” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1195). Até então Merleau-Ponty havia explicado como uma intenção ainda muda se utiliza das falas constituídas, reorganiza-as, para assim possibilitar o surgimento ou a instituição de uma fala inédita. Agora, no entanto, ele lança uma nova questão: se as falas inéditas surgem por meio da reorganização de falas cristalizadas, como porém essas falas surgiram, para que uma intenção ainda muda pudesse utilizá-las? A questão agora parece interrogar pela origem da linguagem. A resposta a essa questão exigiria uma explicitação rigorosa a respeito do estatuto da intencionalidade, de modo a esclarecer se ela é originariamente predicativa ou antepredicativa. Todavia, Merleau-Ponty empreende nesse momento o mesmo desvio que ele já havia operado na *Fenomenologia da percepção*: as significações sedimentadas se tornaram disponíveis “quando, em seu tempo, foram *instituídas* como significações a que posso recorrer, que eu *tenho* — por uma operação expressiva do mesmo tipo” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1195). Essa resposta não esclarece a origem da linguagem ou o estatuto da intencionalidade — embora o texto indique que é por uma operação de mesmo tipo, por uma mesma estrutura que se realiza a passagem de um âmbito a outro. Merleau-Ponty não pretende explicar nesse momento o estatuto da intencionalidade, senão que a continuar a explicitação a respeito do funcionamento da linguagem. Por meio da reorganização das significações cristalizadas na cultura, chegou-se a uma significação nova, uma significação foi instituída ou, a partir de uma série de possibilidades expressivas, uma determinada expressão se sedimentou. O tema da origem da linguagem desaparece e o assunto que surge em primeiro plano é o da passagem das significações já adquiridas às significações inéditas, ou a passagem de certos arranjos diacríticos a novos

2006, p. 332). No diálogo, a fala do outro invade minhas significações e a minha fala invade as dele. Uma expressão inédita lança outrem e eu a uma significação que nem eu nem ele possuíamos. Essa produtividade da fala não pode, contudo, ser reduzida a um fenômeno gramatical, tal como queria Saussure, posto que assim a significação inédita apenas atualizaria significações já presentes, ainda que inconscientemente, no todo da língua. Como argumenta Ferraz, a escolha das novas significações depende do uso que uma comunidade faz de sua língua, dos modos pelos quais cada comunidade refere-se à realidade (Cf. FERRAZ, 2009, p. 74). A disparidade entre os patrimônios semânticos dos falantes motiva-os a procurarem se comunicar, a se fazerem compreender, de maneira que eles se direcionam às novas significações através das primeiras intenções esboçadas (Cf. FERRAZ, 2009, p. 71). É graças à transcendência, ao excesso de sentido do gesto expressivo que significações desconhecidas se anunciam e exigem do falante uma posição.

Esse poder da fala e do diálogo, entretanto, é um caso “assinalado”, a modalidade mais elevada de um poder mais geral e originário. O poder que a fala possui de criar um mundo comum, um cultura, assenta-se sobre o modo de ser original da “sensibilidade ao mundo” ou da “corporeidade” (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 173). A fala prolonga e transforma a relação antepredicativa do corpo com o mundo. Mas como um mundo comum e outrem aparecem nas relações não linguísticas do corpo com o exterior? Segundo Merleau-Ponty, há uma “universalidade do sentir” por meio da qual o sujeito conquista sua identidade e reconhece outrem. A relação do corpo com o mundo se realiza segundo um movimento único de passividade e atividade: há um impacto do mundo sobre o sujeito e ao mesmo tempo uma conquista do mundo pelo sujeito. Na relação de duplo sentido entre corpo e mundo, há uma configuração do campo que solicita respostas do sujeito, mas concomitantemente o campo percebido “arrasta ainda consigo [a] corporeidade”, ele é influenciado pelos gestos do corpo sobre ele (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 171). Acontece uma generalização do

arranjos. O texto, assim, não parece tratar de uma intencionalidade silenciosa, mas se concentra em explicitar o modo de funcionamento da linguagem.

corpo. Isso quer dizer que a coisa se expõe segundo a maneira de o corpo a visar — embora ela possa, assim como a significação linguística, comportar relações não percebidas (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 60-61, nota **). Outrem, por sua vez, manifesta-se como uma variante das possibilidades corporais, como uma das possibilidades de se assumir o campo perceptivo. Nas relações do corpo com o mundo aparece a possibilidade de uma outra percepção do mesmo ser, do mesmo campo de experiência. No interior do mundo individual, esboçam-se gestos semelhantes àqueles que o sujeito é capaz (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 171, 172). A sensibilidade ao mundo, a sincronização corpo e coisas, enfim, a corporeidade mostra-se uma “significação transferível” e abre um mundo comum (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 173).

No diálogo realiza-se algo análogo. O uso “geral” da fala, a comunicação, “supõe uma relação primordial de mim com minha fala que dá a ela o valor de uma dimensão do ser, participável por X” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 174). Isso significa que há uma generalidade da fala, uma comunidade do *fazer* linguístico por meio da qual as significações veiculadas solicitam-se e respondem-se: “A língua que falamos é algo como a corporeidade anônima [generalidade corporal] que partilho com os outros organismos” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 174). A sedimentação da cultura, um mundo cultural comum é possibilitado por essa transcendência da significação, pela capacidade de os signos ultrapassarem-se a si mesmos, de eles serem variantes, possibilidades de um sistema de comunicação (a língua) que pode ser assumido de diferentes maneiras por cada falante. Assim como não há sujeito absoluto ou objeto puro, senão que corpo e campo de experiência, uma transcendência dos gestos por meio da qual eles podem ser assumidos de outras maneiras por outros corpos, também não há significação pura, mas “sobre-significação”, “sobre-sentido” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 179, 174-175, nota *), um ultrapassar-se do gesto expressivo, do signo, de maneira que ele manifesta-se como variante de um sistema linguístico, como poder de significar ainda algo outro, de ser assumido em uma significação diferente.

A relação eu-outrem é de projeção e introjeção, uma relação de espelhamento a partir da qual pouco a pouco se desenhavam as identidades dos sujeitos. Quando escuta, o sujeito retoma ativamente a fala expressa por um outro, e, quando fala, ele escuta passivamente a significação que ele manifesta. Nos dois níveis, tanto na percepção como na fala, “o reconhecimento do passivo pelo ativo e do ativo pelo passivo, do receptor pelo locutor, é projeção e introjeção” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 41, nota *). Desde que a fala sublima a transcendência da ordem perceptiva, a possibilidade de projeção e introjeção é nela conservada. Como salienta Merleau-Ponty, a linguagem “está fundada no fenômeno do espelho ego-alter ego”, na “generalidade carnal” ou na “fusão eu encarnado-mundo”, ela transforma a coexistência com o mundo em coexistência de linguagem (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 41-42, nota *). Movimento perceptivo e fala são ambas modalidades de uma mesma transcendência, “o que tenho de mais próprio, *minha* produtividade” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 176)³².

Nesse sentido, ao contrário do que supõe Carbone, a fala é um caso da intencionalidade corporal, e não algo como um ser próprio ou tal que só faça referência a ela mesma, como se a relação entre fala e língua fosse suficiente para fazer a passagem de uma significação à outra (CARBONE, 1993, os. 406, 411, 419). Há uma espessura temporal no interior do processo expressivo, uma transcendência que se transforma ou sublima em fala.

Há, contudo, uma especificidade do nível linguístico frente ao antepredicativo. No diálogo realiza-se a projeção-introjeção das significações porque a fala sublima a transcendência *individual* do sentir, das relações mudas entre corpo e mundo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 174-175). A corporeidade anônima, a sensibilidade ao mundo é individual porque ela é um movimento que não pode ainda retomar a si mesmo (Cf.

³² “Assim como, ao perceber um organismo que dirige gestos aos que o cercam, acabo por percebê-lo percebendo, porque a organização interna desses gestos é a mesma de minhas condutas e porque eles me falam de minha própria relação com o mundo, assim também, quando falo a um outro e o escuto, o que ouço vem inserir-se nos intervalos do que digo, minha fala coincide lateralmente com a de um outro [...]” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 176).

MERLEAU-PONTY, 2002, p. 157), não pode se reconhecer como tal (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 176). Ele apenas “mostra dados noutra parte aos nossos sentidos” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 175), isto é, ele é o transcender das *Gestalten*, o movimento centrífugo que lança ao mundo sem o afastamento que a fala traz. Esse distanciamento da fala permite uma retomada, um reconhecimento, porque ele é a criação de novas dimensões de significação: “Por mais firme que seja minha apreensão perceptiva do mundo, ela é totalmente *dependente* do movimento centrífugo que me lança a ele, e jamais o *retomarei* a menos que eu mesmo estabeleça, e espontaneamente, *dimensões novas de significação*” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 157; grifo meu). Enquanto a percepção só se interessa por relações imediatas, pelo “eco que o ser obtém dela mesma”, a linguagem é “um esforço para recuperar, interiorizar, possuir verdadeiramente um sentido que escapa através da percepção ao mesmo tempo que nela se forma”, isto é, a fala se interessa “pelo que faz ressoar”, por aquilo que torna possível o eco, pelos termos das relações apresentadas na percepção (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 156, 175). No nível antepredicativo, a coexistência eu-mundo-outrem é “puramente carnal, vital”, isto é, limitada a relações imediatas, como conservação da vida e obtenção de satisfação. Já a linguagem é “criação de ‘signos’”, dimensões novas, afastamentos, reestruturações que integram o mundo mudo. “É num único movimento que o conhecimento se enraíza na percepção e dela se distingue” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 156).

A aproximação com a linguística de Saussure possibilita a Merleau-Ponty descobrir uma “transgressão intencional” entre corpo, mundo e outrem. O corpo não constitui seu campo de experiências, pois a experiência não mais se define pelo contato imediato entre os esquemas corporais e o mundo, senão como tomada expressiva de certo arranjo opositivo próprio dos dados sensíveis. Como diz Merleau-Ponty, “tudo se passa como se as funções da intencionalidade e do objeto intencional se encontrassem paradoxalmente trocadas” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1199). As coisas sensíveis, assim como outrem e a fala, “convidam”, “convocam” o corpo a dar uma resposta à sua configuração; eles o “investem” de certo campo significativo,

ao mostrarem certa configuração em relação à qual o corpo precisa tomar posição.

O corpo realiza uma tomada expressiva em relação a dados sensíveis que escapam a seus poderes, em relação a algo autônomo face aos seus esquemas. Estes realizam uma reconstituição expressiva, significam indiretamente, posto que não há mais nenhum caráter imediato entre corpo e mundo, entre mundo e língua e mesmo entre língua e falante. Os textos da fase intermediária manifestam assim um processo de descentramento, procurando distanciar-se do idealismo subjetivista e do nomenclaturismo da *Fenomenologia da percepção*.

3. A ordem da cultura e a espontaneidade

Outro artigo do período intermediário fundamental para a compreensão do ajuste de pensamento empreendido por Merleau-Ponty, e também para se avaliar as respostas que ele encontrou para os problemas da *Fenomenologia da percepção*, é o texto intitulado *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* (1952), ao lado da versão que o preparava: *A linguagem indireta* — redigida entre 1951-52 e publicada em *A prosa do mundo* (1969). Esses textos dão continuidade às teses de *Sobre a fenomenologia da linguagem*, estendendo-as à análise da literatura e da pintura.

Ao mostrar que tanto a percepção como a “gesticulação cultural” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 103) realizam-se segundo sistemas diacríticos, de maneira que a literatura e a pintura seriam a amplificação desse estado inicial, Merleau-Ponty se pergunta se o poder que a linguagem pretende ter de encerrar em um único ato uma série de atos de expressão não é o ponto mais alto de uma “acumulação tácita e implícita” já presente na pintura.

A linguagem opera por meio de uma “referência a si própria” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 72). Os signos não possuem significações prévias, em relação às quais eles seriam invólucros, mas significam pela diferença de sentido entre uns e outros. Desse modo, assegura Merleau-Ponty, as diferenças engendram os termos e não o contrário (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 67, 72). O sistema opositivo da linguagem faz com

que os signos possuam uma “relação lateral” entre si, de modo que ela se torna oblíqua e autônoma, significando indireta e alusivamente. Assim, a linguagem não traduz significações dadas, limitando-se apenas pelo funcionamento opositivo de seus signos. A relação lateral entre os signos torna a linguagem um “movimento de diferenciação e articulação” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 71). Dessa forma, cada significação aparece já como algo a ser superado, como a ocasião ou o apoio para uma nova significação. O sentido do gesto expressivo é assim “um sentido em gênese”, uma instituição ou um advento que é ao mesmo tempo já a promessa de uma nova significação. O mesmo acontece na literatura, na qual o rearranjo das significações cristalizadas traz uma significação inédita, mas tal que esta era já anunciada ou uma promessa dos livros anteriores. Cada novo livro abre e exige uma retomada futura. A palavra assim não substitui uma significação pré-determinada. Ao contrário, ela “tateia em torno de uma intenção de significar” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 75). A fala não conhece de antemão a significação que quer atingir, senão que se deixa investir por certa acumulação tácita e implícita dos arranjos diacríticos, pelo excesso do que há por dizer sobre o que já foi dito. Se o falante tem por vezes a impressão de que as significações já estão prontas e ele somente as reproduz ou apenas troca os signos de um pensamento que pode existir independente deles, isso se deve às virtudes da própria linguagem. Esta permite que um sentido instituído se cristalice na cultura, podendo ser então retomado por todos os falantes. A instituição, fundação ou estabelecimento de uma significação verdadeiramente nova não se guia por um pensamento em relação ao qual se escolheria um signo adequado, mas graças ao “sentido lateral ou oblíquo que se insinua entre as palavras” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 75), ao “fundo de silêncio” ou “silêncio falante” que cada palavra porta. A fala verdadeiramente nova é, em sua “fase de estabelecimento”, certa acumulação ou excesso³³, “uma intenção de significar” que, quando se institui, “encerra [...] em um único ato todo um devir de expressão” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 110).

³³ O termo “excesso” é usado também na *Fenomenologia da percepção* para se referir a essas mesmas virtualidades ou possibilidades outras que acompanham cada expressão ou significação.

O mesmo se daria na pintura. Em cada quadro, o pintor expressa uma metamorfose ou “deformação coerente” do mundo, e de tal modo que cada pintura se faz segundo determinado estilo, um “sistema de equivalências” que se expressa em cada quadro do pintor, a partir do momento em que ele encontrou sua própria voz. Em seu trabalho, o pintor concentra o sentido ainda disperso na percepção e o faz convergir em um tipo definido de expressão. Ele não retira sua pintura de sua esfera íntima, mas de suas relações com o mundo. Cada fragmento do mundo, argumenta Merleau-Ponty, “contém todas as espécies de figuras do ser” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 86). Desse modo, a relação entre a lâ na tela e a lâ real não é feita pelo sujeito, mas pela “lógica alusiva do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 87). Esta permite, por exemplo, que Renoir pinte o riacho das *Lavadeiras* interrogando o mar. Cada quadro é também uma interpretação do sistema diacrítico do mundo; o riacho das *Lavadeiras*, uma “maneira de interpretar a substância líquida” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 86). O mundo seria assim o “princípio das equivalências” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 85) por meio das quais o pintor realiza sua obra. Como “deformação coerente’ imposta ao visível” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 112), cada quadro possui certa “irradiação muda” ou “acumulação tácita e implícita”. Tal como a percepção nunca é acabada, oferecendo um mundo que, ao englobar, ultrapassar e anunciar-se em cada perspectiva, está sempre em vias de ser expresso, assim também a pintura oferece um mundo “por pintar” ou “por desenhar”. Dessa maneira, as obras “rivalizam” entre si e o esforço de expressão é sempre recommençado. O mundo não é um modelo interior, mas tal que se anuncia em cada estilo, em cada tela. Ele é um sistema diacrítico que solicita novas configurações.

Segundo Carbone, a fecundidade da expressão seria fruto da relação entre língua e fala:

a transcendência que opera na linguagem [...] age precisamente em virtude da interação da *fala* com a *língua*, isto é, em virtude da implicação recíproca *dos dois* elementos que a compõem; escolhe-se no patrimônio sedimentado de signos e de significações estes significantes, graças ao encontro dos quais germina um sentido novo que estava implicado neles e que contudo os ultrapassa, e ultrapassa igualmente a intenção significativa do sujeito falante. (CARBONE, 1993, p. 410, 411)

Todavia, Merleau-Ponty parece localizar a produtividade da expressão em uma espontaneidade, um interesse ou uma “iniciativa própria” vinda do corpo.

Em *A linguagem indireta*, Merleau-Ponty pergunta pela “origem da significação”, no sentido, porém, de como o estilo do artista pode ser a expressão de uma maneira de relacionar-se com o mundo, como quadros de diferentes culturas reproduzem os mesmos traços sem que seus autores tenham se conhecido, como a linguagem é o ponto mais alto de um poder de significar já presente na pintura.

Não se trata de compreender de que modo significações, ou ideias, ou procedimentos dados vão ser aplicados a esse objeto, que figura imprevista o saber irá tomar nessa circunstância. Trata-se antes de compreender de que modo esse objeto, essa circunstância passam a significar, e sob quais condições. (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 85)

É preciso compreender como algo se institui, ultrapassando os momentos anteriores, as falas sedimentadas, as obras já feitas. Por um lado, essa interrogação é respondida por meio da ideia de que o corpo é um “sistema de sistemas” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 106), de modo que o corpo, enquanto traz em si o esquema do mundo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2004, p. 99), possuiria determinado estilo, determinadas possibilidades perceptivas por meio das quais ele se relacionaria com o mundo. No entanto, Merleau-Ponty assegura que o corpo, isto é, a possibilidade de os autores possuírem corpos semelhantes, com as mesmas possibilidades perceptivas, não explica completamente porque obras de diferentes origens expressam o mesmo estilo. Segundo Merleau-Ponty, o “*próprio do corpo humano é não comportar natureza*” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 108; grifo meu). Embora Merleau-Ponty afirme uma “universalidade do sentir”, esta é moldada pela cultura assim que a criança aprende a falar; no nível linguístico, a percepção “projeta no mundo a assinatura de uma civilização” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 96). O que poderia, entretanto, fundamentar a “unidade do estilo humano” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 101)?

Por um lado, há uma “universalidade do sentir”, a qual confere aos diversos grupos humanos possibilidades sensoriais

e sinestésicas semelhantes — embora essas possibilidades sejam logo moldadas pela cultura em que cada indivíduo está inserido. Por outro lado, o corpo, os sentidos, as equivalências sensoriais são atravessados pelo movimento temporal, pela intencionalidade, por um *esforço de expressão* que se realiza como “transgressão intencional”, isto é, como superação de cada perspectiva dada, excesso de sentido, e concomitante retomada dos momentos passados.

Ao tratar do gesto humano — o qual diz respeito também à pintura e à fala, os quais são denominados nos textos como “gestos expressivos” e “gesticulação cultural” —, Merleau-Ponty afirma que o próprio do gesto é “significar para além de sua simples existência de fato”, que ele “vale mais do que sua simples presença” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 107, 100). Isso acontece porque a “expressão primordial [...] longe de esgotar-se no instante em que ocorreu, abre um campo, inaugura uma ordem, funda uma instituição ou uma tradição...” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 106). O sentido do gesto expressivo é um “sentido em gênese”, de modo que algo expresso, no momento mesmo em que se realiza, reclama já sua transformação (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 111, 110). O que torna possível que a expressão opere de tal maneira? O que possibilita que a percepção, o gesto, enfim, toda forma de expressão não se consuma num agora, indo sempre “além” de cada ato realizado? Isso parece ocorrer porque o expresso não se imobiliza numa espécie de eternidade, senão que, ao contrário, “*exige a sucessão*, tem necessidade dela” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 111; grifo meu).

Merleau-Ponty argumenta que, assim como o corpo “domina sua dispersão e impõe seu monograma a tudo o que faz”, de modo análogo a unidade do estilo humano “concentra os gestos de todos os pintores numa única tentativa” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 101). A posse corporal do espaço é um “esforço” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 102) comparável ao “esforço” dos gestos dos pintores. Assim, as diferentes pinturas “convergem pelo fato único de serem esforços de expressão” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 102), da mesma forma que o corpo toma posse do espaço por seu esforço. O que está na base

dessa analogia é a ideia de sucessão ou de “transição perceptiva de um momento ao outro” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 101). Nesse sentido, diz Merleau-Ponty:

A dominação do uno sobre o múltiplo na história da pintura, como a que encontramos no exercício do corpo ao perceber, não absorve a sucessão numa eternidade: exige ao contrário a sucessão, precisa dela ao mesmo tempo que a funda em significação. (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 102)

Se o gesto expressivo é um sentido em gênese, se toda instituição traz já a promessa de uma continuidade, se a pintura e a percepção dominam seus respectivos múltiplos, sua dispersão inicial, é porque todos eles são esforços de expressão que convergem em um determinado sentido. Merleau-Ponty define o fenômeno de expressão como “um movimento sem outro guia além de sua própria iniciativa e que, no entanto, não escapa para fora de si mesmo, se cruza e se confirma de longe em longe” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 106). Retomando Hegel, trata-se de dizer que o ato de expressão é “*uma marcha que cria ela mesma o seu curso e torna a voltar a si mesma*” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 106). A operação expressiva é o próprio movimento de transcendência, de sucessão³⁴, de transição, um “ir além” ou “ir mais longe” que se refaz no momento mesmo em que uma significação se institui. Desse modo, não se tratava de fazer uma simples analogia entre os diferentes esforços de expressão. Se o homem é o portador privilegiado da transcendência (Cf. MERLEAU-PONTY, 2004, p. 104), então se entende que “é a operação expressiva, iniciada pela menor percepção, que se amplifica em pintura e em arte” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 102). Um só movimento ou esforço liga todos os atos de expressão e ele inicia-se na percepção, no momento em que um corpo emerge no mundo.

³⁴ A sucessão de que tratam os textos intermediários guarda um sentido diverso da sucessão apresentada na *Fenomenologia da percepção*. Não se trata mais de um perfilamento de instantes presentes nos quais se dá uma coincidência de si consigo, o *Cogito* tácito. O sistema diacrítico exclui qualquer tipo de identidade prévia, apresentando-se como uma configuração na qual cada termo significa sua diferença em relação aos outros. Há sucessão quando há passagem de um arranjo a outro, não de uma identidade à outra.

Esse esforço de expressão é o próprio movimento temporal ou intencional. A “universalidade do sentir” não diz respeito *somente* aos órgãos dos sentidos, os quais seriam semelhantes, teriam os mesmos poderes de apreensão em diferentes raças e culturas, mas ao movimento intencional, temporal (um mesmo esforço de expressão) que integraliza, articula a sinestesia corporal (suas equivalências). É este modo de ser homem, isto é, de ser temporal, que reúne diferentes culturas e diferentes períodos da história. Segundo a *Fenomenologia da percepção*³⁵; é preciso pois que eles sejam atravessados, perpassados pelo movimento intencional, temporal. É esse esforço, isto é, a necessidade imperativa do “ir além” temporal, no qual se dão as “transgressões intencionais”, o ressoar de sentidos, a frequência de outras possibilidades perceptivas em cada tomada atual, que reúne as diferentes tentativas artísticas de diferentes civilizações, pois ele integra todos os homens em uma mesma transcendência: a temporalidade, a intencionalidade, isto é, o esforço de expressão.

É preciso notar que, ao fundar a ordem cultural na percepção, Merleau-Ponty está defendendo que ambas as esferas funcionam graças a um mesmo esforço ou mesma transcendência. Não se trata, portanto, de simples analogia, ou de certa semelhança formal entre as diferentes modalidades da expressão. A pintura e as outras artes amplificam a operação expressiva, apresentam um estilo de exprimir, porque a percepção ela mesma já estiliza (Cf. MERLEAU-PONTY, 2004, p. 84): “Qualquer percepção, qualquer ação que a suponha, em suma, qualquer uso humano do corpo já é *expressão primordial*” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 99). A percepção oferece uma reconstituição dos dados sensíveis que leva em conta dar uma resposta

³⁵ “as funções sensoriais por si sós não me fazem ser no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 229). Para que algo se manifeste ao corpo, é preciso que os sentidos não sejam simples instrumentos, mas atravessados pelo movimento temporal, isto é, já intencionalidade operante. Para que haja ser no mundo, uma visão pré-objetiva, isto é, que algo apareça segundo uma perspectiva, é preciso que as funções sensoriais não sejam somente instrumentos do corpo (ou do sujeito), mas a realização mesma (ou modalizações) da intencionalidade (temporalidade).

à solicitação que esses mesmos dados exigem; é nesse sentido que a “pintura existe antes da pintura” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 84). Desse modo, pode-se entender algumas expressões a respeito do corpo, como a que diz que ele é um “sistema de sistemas” ou quando se diz que o corpo traz em si o esquema do mundo. Ele é um sistema de equivalências sensoriais cujo impulso de ir além é a transcendência dos instantes temporais.

Em *Um inédito de M. Merleau-Ponty* (1951), a universalidade da história aparece como tema. Embora tenha sido publicado só em 1962, esse texto foi redigido e enviado a Martial Guéroult no mesmo período em que este preparava a relação dos títulos referentes à candidatura de Merleau-Ponty ao *Collège de France*. Por isso, supõe-se que ele tenha sido escrito por volta de 1951. Merleau-Ponty argumenta então que não se pode rejeitar como estrangeiras as aventuras da história, posto que as ações e as produções humanas compõem um “único drama”, porque a vida humana é “universal” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 46). Essa universalidade, porém, não significa um racionalismo dogmático, o qual teria por intuito eliminar a contingência histórica ao supor um espírito absoluto por trás das coisas. A universalidade é antes a de um “único tecido” que reúne todos os empreendimentos humanos. Esse tecido único ou denominador comum diz respeito a que todas as culturas são “sistemas coerentes de símbolos” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 47). Isso possibilita que os aspectos de uma cultura relacionem-se entre si e com os aspectos de outras culturas, de forma que se encontra uma pluralidade de seres que se reconhecem como “semelhantes”. Mas o que torna possível essa universalidade, isto é, que todas as culturas sejam sistemas coerentes de símbolos? O que é comum a tudo, o que transparece através do movimento da história é, afirma Merleau-Ponty, o “homem transcendental” (Cf. MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 47). Ao especificar o que seja esse “homem transcendental”, o texto esclarece que se trata de certa “luz natural”, um *Logos* do mundo percebido. Esse *Logos* é o fenômeno de expressão, a “boa ambiguidade” que supera as dicotomias da filosofia clássica e mesmo as da *Fenomenologia da percepção*, uma *espontaneidade* que “reúne em um único tecido a pluralidade das mônadas [seres], o passado e o presente,

a natureza e a cultura” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 48). A “boa ambiguidade” é a transcendência dos sistemas diacríticos, por meio da qual o mundo sensível individual é sublimado na linguagem, no mundo cultural, quando o mundo anônimo individual (perceptivo) torna-se uma “universalidade reconhecida” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 176). No sistema de cada cultura se apresenta um mesmo fenômeno de expressão, uma mesma espontaneidade, a qual as torna sistemas coerentes de símbolos. Essa espontaneidade articula os momentos do tempo, reúne passado e presente, de forma que ela é a espessura temporal do sensível, e não um espírito absoluto por trás das coisas. Ela articula ainda natureza e cultura, revelando-as como modalidades de um mesmo fenômeno, como sistemas semelhantes atravessados pela “boa ambiguidade” do fenômeno de expressão. O “*homem transcendental*”, elo comum de todos os homens, diz respeito, portanto, à temporalidade, à intencionalidade, isto é, ao mesmo *esforço de expressão* que atravessa e conduz todos os homens, culturas ou civilizações; de maneira que é nele que se deve encontrar a unidade do estilo humano. “A constatação dessa maravilha”, termina Merleau-Ponty, “seria a metafísica mesma” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 48). O desvelamento da espontaneidade do fenômeno de expressão permite que se ultrapasse a “má ambiguidade” entre interioridade e exterioridade característica da filosofia clássica e em parte reproduzida na *Fenomenologia da percepção*, e mostra-se como a chave ontológica para a compreensão da pluralidade das manifestações humanas. O *a priori* da correlação dá lugar à transcendência dos gestos e dos signos. A produtividade diacrítica da linguagem encontra-se também na apreensão perceptiva, de modo que esta se revela um transcender de configurações ou de campos não mais dependente exclusivamente das equivalências sensoriais, embora estas também contem no conjunto. Segundo *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, é um mesmo esforço de expressão, isto é, uma mesma espontaneidade que articula as diferentes manifestações humanas ao longo da história.

Um inédito de M. Merleau-Ponty também reapresenta a ideia de que a experiência se inaugura por meio de um pacto originário: “O sujeito da percepção não é um pensador absolu-

to, ele funciona segundo a execução de um *pacto*, realizado em nosso *nascimento*, entre nosso corpo e o mundo (...)” (MERLEAU-PONTY, 2000a, 404; grifo meu). Contudo, o pacto originário tem aqui um sentido diverso daquele da *Fenomenologia da percepção*. Ele diz respeito agora à ebulição ou ao emergir do corpo em uma configuração, em um sistema opositivo dos dados sensíveis. O pacto não é mais a abertura do percebido e de tudo o que vem a ser extraído dele, mas a abertura do campo humano, o qual é apenas uma parte do sensível total.

Em face do sistema opositivo das coisas, o corpo opera uma reorganização, uma tomada, a qual não abarca a totalidade do mundo. Tal reorganização implica a solicitação das coisas, cuja disposição exige do corpo uma resposta, e ao mesmo tempo certo esforço, certo interesse do corpo em visar algo no mundo. Há uma relação de duplo sentido entre passividade e atividade. Por isso, o ato de expressão não se restringe a prodigalizar um poder expressivo acumulado na língua, como se as significações estivessem em um inconsciente da língua, mas evidencia o “*poder que os falantes têm* de ultrapassar os signos em direção ao sentido” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 116; grifo meu). O mesmo vale para o corpo: tão somente a configuração dos dados sensíveis não teria como fazer o corpo movimentar-se no mundo. É preciso, da mesma forma, que seu olhar ataque o mundo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2004, p. 84), que os olhos, por exemplo, sejam “meios de interrogar” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 112), também inquirindo das coisas uma resposta.

Bibliografia:

Bibliografia principal

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Cours au Collège de France, Notes, 1953. Genève: Metis Presse, 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1992.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A prosa do mundo*. Trad.: Paulo Neves. Edição e prefácio de Claude Lefort. São Paulo: Cosac&Naif, 2002.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 1996.

- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. 1ª ed. Trad.: Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Merleau-Ponty à la Sorbonne: résumé de cours (1949-1952)*. Cynara, 1988.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Notes de Cours*. Paris: Gallimard, 1996.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Parcours*. Lagrasse: Verdier, 1997.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Parcours deux*. Lagrasse: Verdier, 2000a.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1995.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad.: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Sens et non sens*. Paris: Nagel, 1966.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes*. Paris: Gallimard, 1985.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. Trad.: Maria Ermantina. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

Bibliografia secundária

- ALMEIDA, Guido. “Sobre a fenomenologia da linguagem”. In: Manuscrito: Revista de Filosofia, vol. V, nº 2 abr/82 – UNICAMP, p. 77-89.
- BIMBENET, É. *Nature et Humanité. Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2004.
- CARBONE, M. *La visibilité de l'invisible*. Hildesheim: OLMS, 2001.
- CARBONE, M. “La dicibilité du monde. La période intermédiaire de la pensée de Merleau-Ponty à partir de Saussure”. In: VVAA. *Merleau-Ponty – le philosophe et son langage*. Paris: Vrin, 1993.
- CHAUI, M. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DASTUR, Françoise. *La phénoménologie en questions: langage, altérité, temporalité, finitude*. Paris: VRIN, 2004.
- DASTUR, Françoise. *Chair et langage: essais sur Merleau-Ponty*. La versanne: Encre marine, 2001.
- DESANTI, J. T. “Merleau-Ponty et la décomposition de l'idealisme”. *La Nouvelle Critique*, n.37, 1951.
- FERRAZ, Marcos S. A. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. São Paulo: Papirus, 2009.

MOURA, A. C. M. *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UFPR, 2001.

MOUTINHO, Luiz Damon S. *Razão e experiência*. São Paulo: UNESP, 2006.

MOUTINHO, Luiz Damon S. “Merleau-Ponty e a ‘filosofia da consciência’”. In: *Merleau-Ponty*. Revista Dois pontos: Curitiba, São Carlos, vol. 9, n. 1, abril de 2012.

MÜLLER, M. J. Merleau-Ponty, acerca da expressão. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

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

***A condição humana* de Hannah Arendt e os equívocos na interpretação de Byung-Chul Han**

***The human condition* of Hannah Arendt and the misunderstandings in Byung-Chul Han's interpretation**

Judikael Castelo Branco e

Professor de filosofia da UFT

Lara França da Rocha

Doutoranda em filosofia pela UFC

Resumo: Neste artigo apresentamos algumas noções fundamentais de *A condição humana* para nos confrontarmos com a interpretação de Byung-Chul Han. Para tanto, nos concentramos na problemática posta pelo filósofo sul-coreano ao perguntar se o *animal laborans* de Arendt resiste à análise das evoluções sociais recentes da “sociedade do cansaço”, o que, a nosso ver, não apenas evidencia o erro de Han como mostra também a coerência do texto de Arendt, que conclui apontando para as bases da reflexão sobre a “vida do espírito”.

Palavras-chave: Política; Modernidade; Condição humana; Ação.

Abstract: We present in this paper some fundamental notions of *The Human Condition* to review Byung-Chul Han's interpretation. We are going to focus on the problem posed by the South Korean philosopher, that is, the question if the *animal laborans* resists the analysis of recent social evolutions of the "burnout society". For us, this procedure shows that Han is wrong, as is also shown by the coherence of Arendt's text, which she concludes by pointing to the basis of reflection of the "life of the mind".

Keywords: Politics; Modernity; Human Condition; Action.

1. Introdução

Este artigo apresenta elementos essenciais do pensamento de Hannah Arendt presentes em *A condição humana*, para a análise da situação do indivíduo e da sociedade na modernidade. Porém, esse objetivo imediato é acompanhado por um mais restrito, isto é, a leitura dos equívocos de Byung-Chul Han na interpretação da última parte da obra de Arendt.

Já o prólogo de *A condição humana* situa o escrito num momento histórico específico, mais precisamente, a autora o coloca no contexto marcado pela chegada do homem à lua e pelo processo irrefreável de automação da atividade humana (cf. Arendt, 2014a, p. 1-7). O primeiro, algo que, para nós, já parece parte de um passado relativamente distante, o outro, uma marca fortemente presente, mas cuja possibilidade de superação pelas conquistas da hipertecnologia se mostra todos os dias mais sentida. Contudo, apesar da estreita relação entre o escrito e o seu momento histórico, continuamos a ler a obra arendtiana passadas mais de seis décadas da sua publicação. Disso, uma primeira consideração já se impõe, a pergunta pela atualidade da reflexão de Arendt, uma questão que as impressões e reimpressões da obra, bem como a multiplicação dos comentários dedicados a ela, não se cansam de responder.³⁶

Outro elemento fundamental no pensamento de Arendt é a falta de pretensão de erguer sistemas capazes de antecipar

³⁶ Cf. Heuer e Liebel, 2017, p. 500-503.

o sentido de eventos políticos. Desse modo, abre mão de tentar construir códigos prescritivos, antes se ocupa em apontar as perguntas urgentes. Trata-se de assumir postura necessária tanto para a correta avaliação da atual crise política quanto para iluminar esses tempos sombrios (cf. Arendt, 2018).

Ao se concentrar na ação, Arendt compreende a política a partir do que constitui o domínio próprio do agir e do existir humano: a finitude e a historicidade; conjugando a singularização dos seres humanos com a política a fim de evidenciar os sujeitos da ação, e, ao mesmo tempo, iluminar as instituições que devem salvaguardar a faculdade humana de “começar coisas novas”. Essa abordagem se torna cada vez mais importante num “mundo mecânico”, porquanto visa à recuperação da política como o espaço da iniciativa e da participação pública.³⁷

Para o que nos ocupa, partimos da concepção da filosofia política como reflexão sobre a ação para compreender o pensamento de Arendt como um todo e *A condição humana* em particular. Com efeito, no conjunto da sua obra, o livro de 1958 acompanha tanto *O conceito de amor em Santo Agostinho*, de 1929, como *Origens do Totalitarismo*, de 1951, compartilhando com esses algumas das principais marcas do seu pensamento político, como, por exemplo, as reflexões sobre o homem como ser agente, sobre as condições da ação e acerca do mal que pode surgir quando o agir se perverte em fabricação.

Em *A Condição humana*, seguindo o método da “análise conceitual”, trata da relação entre modernidade e política e das suas repercussões sobre a vida humana.³⁸ Argumenta em torno da análise das atividades formadoras do âmbito da *vita activa* a partir da sua contraposição à *vita contemplativa*. Em princípio, rearticula a *vita activa* em seu múltiplo desdobramento interno, num exercício que repousa sobre a afirmação da definição das atividades humanas fundamentais à luz do primado da ação.

³⁷ Cf. Duarte, 2001.

³⁸ Sobre a especificidade da expressão “análise conceitual” para definir o método de Arendt, cf. Young-Bruehl, 1997, p. 286. Para uma visão abrangente do método arendtiano, ver o artigo de André Duarte (2013).

Para alcançar os objetivos que nos propomos, apresentamos alguns elementos essenciais da obra de Arendt, depois destacamos o conceito de progresso para a sua análise da mentalidade do homem moderno; em seguida, expomos a impossibilidade da ação na sociedade do desempenho de Han e, por fim, a sua crítica à obra *A condição humana*, sublinhando os pontos nos quais, a nosso ver, o autor se equivoca.

2. O primado da ação

Para a Arendt, o primado da ação se justifica pela sua constitutiva correspondência aos conceitos de pluralidade e de natalidade. Com efeito, entre as atividades humanas, a ação é a única que de fato se coloca diretamente entre os homens, correspondendo, assim, à condição da “paradoxal pluralidade de seres únicos” (Arendt, 2014a, p. 220); pluralidade que – entendida como o “fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” – se define como a verdadeira “lei da Terra” (Arendt, 2009, p. 35). Logo, se a ação depende da pluralidade, ela também a reforça, pois só pela ação o indivíduo confirma sua singularidade e aparece a outros indivíduos.

Da mesma forma, é a atividade mais estreitamente ligada à natalidade, conceito imprescindível à compreensão da obra arendtiana como um dos distintivos do seu pensamento. Para reconhecer a sua originalidade, basta contrapô-lo à proposta das primeiras obras de Heidegger, nas quais o autor pauta o agir decisivo do homem na morte. Arendt, ao contrário, ao ligar a reflexão sobre a ação ao nascimento, concede a esse conceito a ênfase de um novo começo, pois “[um novo início] pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir” (Arendt, 2012, p. 10).³⁹ Por isso, para Arendt, não é a mortalidade que norteia a política, mas o fato de que os homens “não nasceram para morrer, mas para começar” (Arendt, 2016, p. 305). Desse modo, é possível compreender que o evento inaugural,

³⁹ Existe uma extensa bibliografia sobre a possibilidade de novos começos como faculdade constitutiva do homem em Arendt, aqui, indicamos Müller, 2018.

que possibilita que outros inícios sejam empreendidos, coincide com o nascimento de cada homem. Este acontecimento, que literalmente inaugura todos os outros começos, é também reafirmado sempre que os indivíduos “iniciam novos processos a partir de si mesmos” (Arendt, 2006, p. 67).

Mas, pelo nascimento, o homem é apenas inserido na Terra, enquanto a sua entrada no mundo humano só ocorre de fato através de palavras e ações.⁴⁰ Como Arendt (2014a, p. 221) assevera, essa inserção “é como um ‘segundo nascimento’, no qual confirmamos e assumimos o fato simples de nosso aparecimento físico original”. O primeiro nascimento coloca o homem – naturalmente – como um ser num mundo dado de antemão, ou seja, faz do homem um ser *do* mundo. Por sua vez, a inserção no mundo humano não se impõe por necessidade ou utilidade, mas é “estimulada pela presença de outros a cuja companhia possamos desejar nos juntar, mas nunca é condicionada por eles; seu impulso surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando começamos algo novo por nossa própria iniciativa” (Arendt, 2014a, p. 221).

O que está em jogo no que concerne à justa compreensão da capacidade de agir é, de um lado, a compreensão da sua relação essencial com a realidade do espaço de aparência e a fundação de corpos políticos duradouros como condições de possibilidade do que podemos chamar de “felicidade pública”. Esta está assentada no direito de participação da esfera pública, isto é, de uma forma de felicidade cuja raiz é a própria noção política de liberdade (cf. Arendt, 2016, p. 172-173). Em outros

⁴⁰ Vale destacar a diferenciação empreendida pela autora entre o mundo construído a partir da obra do *homo faber* e o mundo que separa e une os homens todas as vezes que eles se encontram para agir e discutir sobre aquilo que os *inter-esa*. O primeiro é fruto do artifício e da engenhosidade dos homens, ganham existência primeiro através do pensamento e da imaginação humana e fornecem maior durabilidade para o mundo, já que seus produtos não são consumidos, mas utilizados. O mundo humano, no entanto, surge potencialmente quando os homens se encontram em ação e em discurso, um espaço intermediário que congrega e separa sem fazê-los colidir. É dialogando com esta última perspectiva que a autora constrói sua teoria política.

termos, para Arendt, a ação denota que os homens não podem estar satisfeitos, de fato, encerrados em sua vida privada.⁴¹

Postos alguns elementos essenciais à compreensão do pensamento arendtiano, podemos passar à consideração de uma das questões fundamentais de *A condição humana*.⁴² Nessa obra, Arendt toma a sociedade moderna como aquela na qual se tornou possível pensar o aniquilamento do agir, uma possibilidade real por causa do esvaziamento do mundo comum e da degradação do homem à condição de *animal laborans* – um animal trabalhador. De um lado, enquanto o agir se caracteriza essencialmente por instaurar novos começos, o homem moderno se encontra passivamente exposto ao processo anônimo da vida, no qual todas as formas de *vita activa* decaem ao patamar do *trabalho*. De outro lado, o próprio pensamento degenera à mera função cerebral, isto é, decai à condição de “cálculo de consequências” (Arendt, 2014a, p. 402). Em suma, Arendt percebe a contradição inerente à era moderna que se iniciou com a promessa de realização das possibilidades do homem, mas findou por levá-lo a uma condição de passividade mortal. Por seu turno, nesse horizonte, a sociedade moderna se fez como esfera híbrida entre o público e o privado, esfera cuja lógica pode degenerar tanto as condições do agir quanto as do pensar.⁴³

No que concerne ao homem moderno, devemos dizer também que a sua vida está “submersa no processo vital da espécie e a única decisão ativa do indivíduo [é] deixar-se levar, (...) abandonar a sua individualidade, (...) e aquiescer a um tipo funcional, entorpecido e ‘tranquilizado’ de comporta-

⁴¹ A partir de uma perspectiva alternativa, a questão é tratada em Castelo Branco (2018).

⁴² Para uma visão mais ampla, ver o texto de Hurtado (2013), que sublinha a posição de Arendt diante do pensamento moderno ao optar pela superação de uma perspectiva centrada exclusivamente no sujeito deslocando-se na direção da pluralidade. Ademais, no que concerne ao pensamento de Arendt como um todo, o seu caráter crítico e experiencial, ver Leibovici (1998) e Genel (2016).

⁴³ É indispensável aqui mencionar a diferenciação feita pela autora, no Prólogo de *A Condição Humana*, sobre era moderna e mundo moderno. Enquanto o último se iniciou com as explosões atômicas, a primeira começou no século XVII e terminou no limiar do século XX (Cf. ARENDT, 2014a, p. 7).

mento” (Arendt, 2014a, p. 403). Em outros termos, ele deve abandonar a própria individualidade para “funcionar melhor”. Nota-se aqui a substituição da ação pelo mero comportamento, pelo condicionamento do homem, fruto do advento da sociedade e da vitória do *animal laborans*. A absolutização do trabalho caminha juntamente com uma forma de evolução segundo a qual a vida da espécie humana se impõe como o único absoluto para a sociedade. Arendt vai ainda mais longe e denota nisso sinais do “perigo de que o homem possa estar disposto e realmente esteja a ponto de converter-se naquela espécie animal da qual, desde Darwin, ele imagina descender” (Arendt, 2014a, p. 403), admitindo, ao fim e ao cabo, que todas as atividades humanas, “vistas de um ponto de observação suficientemente remoto no universo apareceriam não como atividades, mas como processos [biológicos]” (Arendt, 2014a, p. 403). Ao se voltar exclusivamente para a sobrevivência, o trabalho se relaciona com o imediatismo inerente ao ciclo biológico. De fato, a lógica da produção-consumo não permite nem o tempo e nem o espaço de aparência necessários para que os homens se encontrem e construam, em comum acordo, o mundo e a política.

A partir da análise dos vínculos entre as condições das “atividades humanas fundamentais” com a vida política, Arendt pensa a modernidade, expondo as reversões nos desdobramentos internos da *vita activa*, pela vitória do *animal laborans*, quer dizer, da conversão da manutenção da vida biológica em bem supremo e o conseqüente ocaso da política.

3. Da contemplação do ser ao conhecimento do processo

Podemos dizer que, de um modo geral, a entrada na modernidade corresponde à passagem a um quadro referencial teórico e prático no qual conhecer é antes de tudo dominar as diferentes partes de um dado particular.⁴⁴As implicações dessa

⁴⁴ É importante ressaltar que aqui não se trata meramente do indivíduo particularizado, mas principalmente do sujeito de conhecimento que, a partir de Descartes, era composto pela *res extensa* e pela *res cogitans*, esta última enquanto o aparato cognitivo universal e estruturador de toda experiência de objetos. Nesses termos, o pensamento é tomado como pura atividade cerebral, o raciocínio envolto em si mesmo, preso apenas ao próprio

passagem podem ser vistas tanto no fato de que “a contemplação mesma tornou-se completamente sem sentido”, quanto na condição moderna do pensar como “servo do agir” (Arendt, 2014a, p. 364), prerrogativa indispensável para o desenvolvimento das ciências. Portanto, o próprio pensamento foi sujeito ao raciocínio lógico e científico, colocado numa posição análoga à da filosofia medieval, antiga *ancilla theologiae*. A diferença está no fato de que se nesse quadro antigo a filosofia, por exemplo, se orientava fundamentalmente a partir da contemplação, imo da ciência teológica, ao passo que agora, todo conhecimento passa a ser regido também por outros princípios além daquele clássico, a saber, a necessidade. O que está em jogo é também o auxílio que a ciência moderna foi angariar no *homo faber* para adquirir conhecimento, tendo o propósito teórico de realizar certos experimentos com a natureza.

Sobre o modo como compreende a transformação promovida pela revolução científica moderna, Arendt ressalta que o desenvolvimento da ciência não deve ser compreendido pela sua aplicabilidade, ou através do mero desejo pragmático de melhorar as condições da vida humana na Terra. Ao contrário, deve-se entender que por mais que a fabricação de instrumentos que levou à moderna revolução científica atrelou o desenvolvimento da ciência ao progresso de instrumentos e de aparelhagens experimentais, isso não significa que a racionalidade técnico-científica seja uma simples evolução das ferramentas do *homo faber*. Com efeito, o que esteve em jogo no advento da ciência moderna não foi o caráter simplesmente “prático” e “instrumental” do fazer e do fabricar, mas sim o auxílio que a ciência moderna significou para as capacidades produtivas do fazer e do fabricar, bem como para adquirir conhecimento, tendo o propósito altamente ‘teórico’ de realizar certos experimentos com a natureza, ou seja, pelo motivo ‘teórico’ de que a certeza do conhecimento não podia ser obtida de outra forma. Não foram os “instintos práticos dos homens” que fizeram surgir

movimento interno. Vinculado ao mundo apenas através dos objetos apreendidos sensorialmente, o sentido de realidade é compreendido como universal apenas porque todos os indivíduos o possuem, e não porque disponham de vínculos entre si. Cf. ARENDT, H. 2014a p. 307-403.

a revolução científica moderna. Como diz: “é pouco provável que nosso mundo condicionado à técnica pudesse sobreviver, e muito menos continuar a desenvolver-se, se conseguíssemos nos convencer de que o homem é, antes de tudo, um ser prático” (2014a, p. 361). Arendt apresenta uma leitura peculiar, se não do processo que descreve, ao menos dos elementos escolhidos para descrevê-lo. Com efeito, ela sublinha a mudança de paradigma na modernidade a partir das reversões internas no âmbito das atividades humanas. Parte-se do que está absolutamente estabelecido, quer dizer, da saída do quadro emoldurado pela ideia de um cosmo harmonioso a servir como ideal à vida do homem e à sociedade, do mesmo modo que se sai do quadro cristão, assemelhado àquele, mas pondo como categoria central da explicação da realidade e, deste modo, também da ação humana, a noção de Providência divina. De um modo geral, podemos definir essa passagem como o abandono de qualquer concepção de absoluto transcendente, passagem importante, porém não exclusiva, para se entender o lugar do *animal laborans* no mundo moderno.⁴⁵

Mas, a condição do animal trabalhador é precedida histórica e teoricamente pela primazia da fabricação, o que equivale a dizer, pela vitória do *homo faber*. Na prática, trata-se da mudança na qual “a natureza [...] tornou-se um processo, e o significado e a importância de todas as coisas naturais particulares decorriam unicamente das funções que elas exerciam no processo global” (Arendt, 2014a, p. 370). Em última instância, o homem troca o absoluto cósmico ou divino pelas condições da terra a serem conhecidas pelas ciências, e “no lugar do conceito do *Ser*, encontramos agora o conceito de *Processo*” (Arendt, 2014a, p. 370).

Essa reversão provoca a reavaliação de todas as esferas da realidade, inclusive a que concerne ao sentido da ação do homem sobre o mundo. Em outros termos, no que tange ao trabalho e à fabricação, afirmar que a noção de processo assume o lugar que no passado foi ocupado pelo *Ser* ou por Deus, confirma também que, na modernidade, o próprio processo inerente

⁴⁵ Sobre a definição arendtiana de *animal laborans*, ver o texto de Adriano Correia, 2013.

ao trabalho se torna, em muitos aspectos, mais importante do que o seu resultado. “É da natureza do Processo permanecer invisível, ser algo cuja existência pode apenas ser inferida da presença de certos fenômenos. Esse processo foi originariamente o processo de fabricação, que ‘desaparece no produto’, e baseou-se na experiência do *homo faber*, que sabia que um processo de produção precede necessariamente a existência efetiva de todo objeto” (Arendt, 2014a, p. 371). Em última instância, o mundo se torna um mecanismo e relacionar-se com ele lembra muito pouco o gesto antigo de contemplá-lo. Antes, nessa “visão mecanicista do mundo” (Arendt, 2014a, p. 371), todos os fenômenos se tornam partes de uma engrenagem numa sequência ininterrupta de causa e efeito que dá à natureza, e ao próprio homem, seu caráter processual definitivo.

Porquanto reconstrói os momentos formadores do âmbito moderno da *vita activa*, Arendt evoca o caráter fundamental da natureza da mudança no campo prático, pois é ela que ocasiona as transformações teóricas características da modernidade. De certo modo, isso corresponde à postura peculiar da autora de pensar a *vita activa* a partir das suas próprias transformações internas e não da perspectiva da *vita contemplativa* ou da linguagem teórica. É no campo prático que a mudança se opera, pois é no terreno das atividades humanas fundamentais que se dá, de forma definitiva, “o rompimento com a contemplação”, ou seja, a “introdução do conceito de processo na atividade da produção” (Arendt, 2014a, p. 376).

Vem à baila com essa mudança o perigo real de se “perder o mundo”, ou seja, a verdadeira possibilidade da quebra do elo com o quadro referencial teórico e prático já conhecido para o pensar e para o agir. Por decorrência, sem princípios suficientes para nortear as ações humanas, sobram-nos apenas duas formas para compreender esse novo universo paradigmático, lembrando que nele “o *homo faber* foi privado daquelas medidas permanentes que precedem e sobrevivem ao processo de fabricação e que constituem um absoluto confiável e autêntico em relação à atividade da fabricação” (Arendt, 2014a, p. 384). De um lado, dispomos da via que se ocupa

com o conhecimento, com os padrões procedimentais das ciências experimentais modernas e de seu modelo epistemológico, cujo centro se coloca, precisamente, na base formada pela física como imagem ideal de toda ciência, a linguagem matemática e o método da observação. De outro lado, porém, temos também a introspecção, quer dizer, a abertura para a filosofia da consciência, entendida como sentido interior com o qual o indivíduo “sente os seus sentidos”. Com efeito, para essa nova forma de filosofar, a consciência é “a única segurança da realidade” – e continua – “agora, o filósofo já não se volta de um mundo de enganosa precibilidade para outro mundo de verdade eterna, mas volta as costas a ambos e se retira para dentro de si mesmo (Arendt, 2014a, p. 366). Como Arendt afirmará depois (2014a, p. 383-384):

Para a mentalidade do homem moderno, determinada pelo desenvolvimento da ciência moderna e pelo concomitante desabrochar da moderna filosofia, era pelo menos igualmente decisivo que o homem passasse a se considerar parte integrante dos dois processos sobre-humanos e onibrangentes da natureza e da história, ambos aparentemente condenados a progredir infinitamente sem jamais alcançar qualquer *telos* inerente ou aproximar-se de qualquer ideia predeterminada.

É o cenário que culmina com a perda do mundo, entendida em Arendt como a inviabilização da existência deste espaço potencial que congrega e separa os indivíduos⁴⁶, e com a mudança radical das perspectivas filosóficas, a princípio exclusivamente orientadas ou a questões epistemológicas ou a problemas de fundamentação moral. Finalmente, as “prerrogativas do *homo faber*” (Arendt, 2014a, p. 368) se elevam à posição mais destacada entre as atividades humanas fundamentais, o que equivale a dizer que “a produtividade e a criatividade, que iriam tornar-se os mais altos ideais e inclusive os ídolos da era moderna em seus estágios iniciais, são emblemas inerentes do *homo faber*, ao homem como construtor e fabricante” (Arendt, 2014a, p. 370).

⁴⁶ Para a autora, a mais radical experiência que um indivíduo pode ter é a sensação de não-pertencimento ao mundo. Com efeito, a perda do mundo, possibilitada pelo isolamento e pela alienação, culmina com a formação de uma sociedade de indivíduos sem rosto, massificada e que abriga em si o germe para a fundação de regimes antipolíticos. Sobre a perda do mundo, cf. ARENDT, 2011a, p. 527.

Mas, para Arendt, estamos apenas na metade do caminho, pois o “processo” se torna também a chave para a ação política. Não podemos negar que a técnica moderna fez do nosso mundo o que ele é e que nossa cultura é moldada e reformada a todo instante pela ciência e pela tecnologia. Isso implica também que as prerrogativas do *homo faber* gradualmente se tornaram “princípio para o agir no domínio dos assuntos humanos” (Arendt, 2014a, p. 374). Se “os processos, portanto, e não as ideias, os modelos e as formas das coisas a serem criadas, tornam-se na era moderna os guias das atividades de produzir e de fabricar” (Arendt, 2014a, p. 375), essas mudanças não pouparam o campo política.

Sobre isso, basta recordar que o risco da redução da política à questão técnica é um fato, e o papel da administração nesse campo constantemente o comprova. Hoje, cada vez mais os problemas coletivos se tornam problemas de detalhamento técnico, reservados a conhecimentos especializados e linguagens que excluem a grande maioria dos envolvidos. Um exemplo do extremo alcançado pela racionalização da vida pública é a consolidação da burocracia como forma de administração que, sem prestar conta de seus atos, impossibilita a felicidade pública própria à ação e à liberdade. Na burocracia, no domínio de ninguém, uma tirania sem tirano, os funcionários são incentivados a cumprir ordens e a cultivar o empreendedorismo, contanto que este se mova sempre dentro dos limites propostos pelas normas institucionais. Com efeito, o pensamento como uma atividade essencialmente dialógica é impossibilitado num regime em que a solidão é a experiência predominante dos homens.

Porquanto nos vemos impossibilitados da ação no plano público, resta-nos apenas o espaço privado, aquele próprio do trabalho em função da manutenção da vida. Para Arendt, porém, esse espaço está contraposto ao público numa relação de mútua exclusão. Surge daí o terreno propício tanto à atividade antipolítica do *animal laborans*, profundamente marcada por sua condição de isolamento, quanto o domínio em que o *homo faber* desenvolve a fabricação atividade que mantém, de certa forma, relações essenciais com o mundo humano, mas sempre como atividade apolítica. Aí reside um dos aspectos que mais

diferenciam trabalho e fabricação. Enquanto do isolamento da fabricação advêm objetos e ferramentas que compõem o mundo artificial humano, ainda suficiente para fundar o mundo *entre* os homens, a *loneliness* do *animal laborans* não se vincula de modo algum com o mundo. Por isso, qualquer organização baseada no trabalho está fadada a degenerar a política e a substituir a ação pelo comportamento calculável e padronizado.

A análise nos leva à sociedade moderna como cenário no qual é impossível a ação política justamente por causa do isolamento dos indivíduos no trabalho, pela ausência do outro e, conseqüentemente, pela perda do mundo. Sem o outro e sem o mundo, o indivíduo que se perde, esvaziando a noção de ser individual, por não poder mais aparecer àquele que o reconheceria como tal. Ademais, não podemos esquecer que o *um* é sempre impotente frente aos demais. O trabalhador de hoje é, usando as palavras de Eric Weil, o “escravo moderno” (Weil, 1996, p. 330), aquele que não distingue quem o educa de quem o subjuga, pois pensa se libertar através do trabalho, sem compreender o que está em jogo de fato.

A pergunta que podemos nos fazer agora é se essa condição mudou, e, em caso afirmativo, em que sentido mudou nos últimos 60 anos. Arendt descreve a condição humana na segunda metade da década de 50, impressionada pelas novas conquistas científicas e espaciais, que curiosamente abrem um livro de análise conceitual. Continuamos pensando as condições do nosso tempo. No caso do filósofo Byung-Chul Han, trata-se de pensar a sociedade de “superprodução, superdesempenho, superconsumo, supercomunicação e superinformação” (Han, 2017a, p. 190). Ao fazê-lo, ele analisa partes de *A condição humana* de Arendt, a nosso ver, porém, na sua interpretação, se equivoca em mais de um ponto.

4. A im-possibilidade da ação política na sociedade do desempenho

Na obra de Byung-Chul Han, a sociedade moderna é abordada a partir da sua “positividade ocidental” (Han, 2017a, p. 216). Trata-se da tentativa de compreender o proces-

so no qual “sociedade da negatividade dá espaço a uma sociedade na qual vai se desconstruindo cada vez mais a negatividade em favor da positividade” (Han, 2017b, p. 9). Essa mudança de paradigma não se limita ao âmbito político ou social, pois se estende a todas as esferas constitutivas da vida humana, inclusive às relações de amor (cf. Han, 2017c, p. 29). Temos, então, de compreender uma sociedade que se caracteriza, em última instância, pelo “excesso de positividade” (Han, 2017d, p. 8), isto é, por uma forma própria de “violência” que “se manifesta como exagero e desproporção, como excesso, exuberância, exaustão e como superprodução, superacumulação, supercomunicação e superinformação” (Han, 2017a, p. 169).

No que concerne ao nosso tema, cabe-nos descrever as condições do sujeito numa sociedade da positividade, bem como analisar o que talvez seja o ponto mais exigente para o confronto entre as obras de Arendt e de Han: o papel do outro, ou, se preferirmos, a noção de “alteridade”.

Antes de tudo, é fundamental observar que a uma sociedade de positividade marcada fundamentalmente pelo excesso, só pode corresponder o “sujeito de desempenho e produção” (Han, 2017d, p. 23). De certa forma, estamos, segundo Han, no momento de saturação da sociedade que se ordena em função do trabalho organizado, como definido por Max Weber. No entanto, é possível que a reflexão nem sempre alcance a extensão do que significa esse estágio e, por isso, Han não se limita a fazer referência às gaiolas de cimento weberianas, antes fala de um mundo reduzido à máquina (cf. Han, 2017b, p. 12). Neste, não resta ao sujeito senão identificar-se com a engrenagem de um mecanismo.

Vamos nos limitar aqui à análise de dois elementos fundamentais dessa moldura. Por um lado, é preciso compreender a situação do sujeito entre a “luta consigo mesmo” (Han, 2017d, p. 29) e o risco do “tédio profundo” (Han, 2017d, p. 33). Por outro lado, deve-se considerar os traços da sociedade da positividade no domínio político ou, dito de outra forma, pensar o contexto “pós-político” (Han, 2017b, p. 23), no qual a política se reduz à mera “ação estratégica” (Han, 2017a, p. 206; 2017b, p. 21).

A situação do sujeito de desempenho se distingue daquela do sujeito da sociedade da negatividade, repressiva⁴⁷, porquanto, hoje, o indivíduo explora a si mesmo. A passagem da exploração para a autoexploração se dá a partir do momento em que o sujeito de desempenho se compreende dentro da lógica da sociedade de produção. Com efeito, se nessa lógica o mundo se torna um mecanismo opaco, a sociedade e o homem se tornam “máquinas de desempenho autistas” (Han, 2017d, p. 56).

Han se mantém nos limites da descrição da situação desse sujeito, quer dizer, sequer aponta saídas possíveis à passagem do “trabalho” à “ação” (para usarmos mais uma vez as palavras de Arendt). O que aponta com firmeza é que nessa “sociedade do excesso” não há verdadeira liberdade, pois “ela acaba gerando novas coerções. É uma ilusão acreditar que quanto mais ativos nos tornamos tanto mais livres seríamos” (Han, 2017d, p. 52). A única forma de liberdade que ela conhece é a ausência de impedimentos à colaboração no mecanismo do trabalho organizado e o que ela tem de mais pernicioso seja talvez a capacidade de identificar essa concepção tão restrita com a liberdade enquanto tal.

No quadro descrito por Han, o sujeito explorado da antiga sociedade da negatividade passa à condição do sujeito autoexplorado. Esse aspecto é original da modernidade como elemento essencial à compreensão do sujeito. No entanto, a exposição dá margem a interpretações unilaterais, porquanto a autoexploração convive ainda com a exploração constitutiva da sociedade da negatividade. Han encontra nessa passagem, do sujeito explorado ao indivíduo autoexplorado, o eixo a partir do qual é possível compreender o caráter original da modernidade. Posto desse modo, temos, de um lado, a manutenção da liberdade como a questão constitutiva da modernidade, e, de outro, a percepção de uma nova concepção do termo, pois o sujeito de desempenho se compreende numa condição diferente daquela própria ao sujeito da sociedade da negatividade. É

⁴⁷ Para Han, um dos principais exemplos da sociedade da negatividade é a psicanálise freudiana, cujo aparato é, ele mesmo, um “sistema da negatividade”. Sobre isso, cf. Han, 2017a, p. 51-82.

o que o autor sublinha ao dizer que “o sujeito do desempenho é livre, na medida em que não está submisso a outras pessoas que lhe dão ordens e o exploram; mas realmente livre ele não é, pois explora a si mesmo e quiçá por decisão pessoal” (Han, 2017c, p. 21). “O sujeito de desempenho é livre pois não está submetido a ninguém” (Han, 2017a, p. 182). Só nesse contexto pode aparecer o que, na visão de Han (2017c, p. 23), se põe como o imperativo paradoxal da nossa sociedade, a nossa obrigação de sermos livres.

A situação do sujeito de desempenho, porém, só pode ser compreendida se considerarmos ainda as novas formas de violência às quais ele está submetido. Essa compreensão exige o que o autor chama de “topologia da violência”, um discurso que aponte os novos territórios da violência na sociedade da positividade. É nesse campo que a análise de Han enriquece as discussões acerca da depressão como uma característica comum entre os sujeitos de desempenho, quase todos atingidos pela Síndrome de Burnout. Trata-se, em outros termos, da tarefa de destacar as novas formas de violência imanentes ao sistema da sociedade da positividade (cf. Han, 2017d, p. 19), da sua violência sistêmica, sobretudo como depressão do esgotamento (cf. Han, 2017d, p. 27).

No entanto, a análise de Han extrapola a esfera meramente subjetiva e abre espaço para compreender as implicações políticas da vitória do sujeito de desempenho. Trata-se, fundamentalmente, do “cansaço da sociedade do desempenho” como “um cansaço solitário, que atua individualizando e isolando”, quer dizer, daquele que “destrói qualquer comunidade, qualquer proximidade, quaisquer elementos comuns... inclusive a própria linguagem” (Han, 2017d, p. 71). Finalmente, é uma forma de cansaço de esgotamento, “não é um cansaço da potência positiva. Ele nos incapacita de fazer *qualquer coisa*” (Han, 2017d, p. 76).

Interessa-nos o fato de que esse esgotamento, entendido como uma nova de violência é capaz também de destruir a linguagem, isto é, de desfazer o espaço público, o mundo compartilhado, e impossibilitar o encontro com o outro. Se-

gundo Han (2017c, p. 14), esse isolamento corresponde ao “desaparecimento da alteridade”, ao “excesso do igual” (Han, 2017d, p. 16), condição que o autor descreve em termos definitivos quando se refere ao “Totalitarismo do igual” (Han, 2017d, p. 15).

Se as filosofias características da sociedade da negatividade, como, por exemplo, o existencialismo sartreano, assumiam sem grandes resistências o outro como inferno, a nossa “sociedade da transparência” é “um abismo infernal (*Hölle*) do igual” (Han, 2017b, p. 10). O efeito político mais sentido é com certeza a pouca profundidade da comunicação entre iguais, carente da resistência do outro, do estranho que desafia e provoca o pensamento. Numa “sociedade uniformizada” (Han, 2017b, p. 11) não é preciso pensar: “a política dá lugar à violência das necessidades sociais, que deixa intocados os quadros das relações socioeconômicas já existentes, aferrando-se nesse propósito” (Han, 2017b, p. 23). Com efeito, a “erosão do outro” (Han, 2017c, p. 7) só se torna possível em um contexto social específico, isto é, onde o capitalismo elimina a alteridade submetendo tudo ao consumo” (cf. Han, 2017c, p. 35).

Han, ao tratar da erosão do outro, aborda um ordenamento social que abandonou a política, um mundo verdadeiramente pós-político, pois “diante do *igual* não é possível haver amistosidade nem hostilidade, nem *sim* nem *não*, nem saudação nem rechaço” (Han, 2017a, p. 103). A análise do autor se amplia até afirmar que na sociedade do desempenho “não há mais diferença alguma entre classes e sexo” (cf. Han, 2017a, p. 168).

A leitura que o autor faz da nossa sociedade é acertada porquanto salienta seus aspectos específicos, isto é, aponta os elementos que a distinguem de antigas formas de ordenamento social. No entanto, basta retomar a última citação de Han para reconhecer que suas palavras não descrevem toda a nossa sociedade, embora isso não tire nada de seus méritos. A filosofia do sul-coreano parece não perceber justamente as repercussões políticas da passagem que descreve da sociedade da negatividade àquela da positividade.

A crise atual dos processos democráticos, a superficialidade dos debates, o alto nível da ignorância e de desinteresse por assuntos políticos, não são frutos da “erosão do outro” no “inferno do igual”, antes se mostram como desejo de negação do outro. Han descreve um mundo sem as categorias schmittianas da distinção entre amigo e inimigo. Mas devemos nos perguntar: este mundo existe de fato? A radicalização dos discursos políticos e a situação dos imigrantes nos territórios europeu e estadunidense apontam para uma direção contrária à da análise de Han.

Na esteira aberta por Nietzsche e seguida, entre outros, por Arendt, Foucault e Agamben, Han está tratando das implicações da “naturalização do homem”, isto é, a descontinuidade propriamente moderna entre vivência e experiência, da fissura que inverte todas as correlações de força, bem como dá aos acontecimentos históricos o mesmo caráter imprevisível e irresistível dos acontecimentos naturais. É essa “naturalização” a base da análise arendtiana em *A vida do espírito*.

5. O *animal laborans* e o sujeito do desempenho: Byung-Chul Han leitor de *A condição humana*

Voltando à análise de *A condição humana*, a noção do “processo” aparece como eixo da primeira reversão característica da modernidade, a saber, a formação do quadro no qual a fabricação se põe no lugar mais alto entre as atividades humanas. Mas essa atividade é suplantada pela vitória do *animal laborans*. Trata-se de uma segunda e definitiva reversão que possibilitou os eventos políticos (e antipolíticos) testemunhados em tempos recentes (e sombrios). De um lado, “a promoção da atividade do trabalho foi precedida por certos desvios e variações da mentalidade tradicional do *homo faber*” (Arendt, 2014a, p. 383). De outro, a questão fundamental passa a ser, justamente, saber

por que a derrota do *homo faber* terminou com a vitória do *animal laborans*; por que, com a ascensão da *vita activa*, foi precisamente a atividade do trabalho que veio a ser promovida à mais alta posição entre as capacidades do homem. Por que, na diversidade da condição humana, com suas várias capacidades humanas, foi necessaria-

mente a vida que predominou sobre todas as outras considerações (Arendt, 2014a, p. 392).

Em outros termos, Arendt se interroga sobre as condições que servem de razão para que o *trabalhos* e faça como a atividade fundamental do homem moderno.

Para Arendt, o trabalho é a atividade correspondente à manutenção da vida biológica, isto é, o que se faz em vista da satisfação das necessidades vitais. Dessa forma de interação do indivíduo com a natureza não surge nenhum vestígio duradouro, apenas se preserva a vida no eterno ciclo de esgotamento e de regeneração, de produção e de consumo: a vida em seu sentido puramente biológico é, portanto, a condição humana do trabalho. Logo, é mister reconhecer que numa sociedade em que o trabalho se torna a atividade *par excellence*, a vida naturalmente se converte em bem supremo para o indivíduo e para a sociedade.

Para Arendt, no que concerne ao relato histórico dos elementos que tornam a vida biológica o único sagrado da modernidade, é preciso considerar que “a vitória do *animal laborans* jamais teria sido completa se o processo de secularização” – como ela descreve – “a moderna perda da fé como decorrência inevitável da dúvida cartesiana, não houvesse despojado a vida individual de sua imortalidade, ou pelo menos da certeza da imortalidade (Arendt, 2014a, p. 400). Em termos definitivos, deve-se recordar, como faz Byung-Chul Han (2017a, p. 44), que “a perda moderna da fé, que não diz respeito apenas a Deus e ao além, mas à própria realidade, torna a vida humana radicalmente transitória”.

Nesse contexto, em *A vida do espírito*, Arendt (2014b, p. 25-26) destaca que as mortes modernas de Deus, da metafísica e da filosofia têm eco político, o que se sente também no aparente esvaziamento do significado do mundo das aparências, palco da existência humana, resultando, logicamente, na questão acerca das condições constituintes do lugar para a construção da vida.⁴⁸

⁴⁸ Sobre o desenvolvimento desse tema a partir da noção da secularização e da sua relação com a política no pensamento de Arendt, cf. Eccel, 2018, p. 119-136.

Tendo perdido as noções de Deus, do mundo e de imortalidade, o campo de interesses do homem se reduz drasticamente. Na prática, só resta a “força natural”, a força do próprio processo vital, à qual todos estamos sujeitos, cujo escopo é a sobrevivência da espécie animal humana. Nesse contexto, tudo o que não for necessário ao metabolismo da vida comum com a natureza é supérfluo, só pode ser justificado em termos peculiares à vida humana em oposição à vida animal (cf. Arendt, 2014a, p. 402).

A sociedade moderna, segundo Arendt, é acima de tudo a sociedade de trabalhadores, um tipo de ordenamento social no qual não se espera dos indivíduos nada além da repetição automática das próprias funções num mecanismo social cuja única regra é a vida em competição e concorrência. Essa mesma sociedade não seria possível se “a vida individual, realmente houvesse sido submersa no processo vital global da espécie e a única decisão ativa exigida do indivíduo fosse deixar-se levar, por assim dizer, abandonar a sua individualidade, as dores e as penas de viver ainda sentidas individualmente, e aquiescer a um tipo funcional, entorpecido e ‘tranquilizado’ de comportamento” (Arendt, 2014a, p. 403).

Os efeitos dessa “segunda natureza” sobre o indivíduo podem ser pensados a partir de diferentes registros. Nossa proposta é retomar a leitura de Arendt, confrontando-a com a interpretação de Byung-Chul Han das últimas páginas de *A condição humana*. Os autores oferecem perspectivas diferentes de um dos problemas fundamentais da filosofia política moderna: o homem e as determinações da sua liberdade. Arendt nos levou, até esse ponto, à sociedade moderna como o tipo de ordenamento social no qual o *animal laborans*, como não pode deixar de ser, não dispõe das condições para a ação no sentido político. O mesmo se dá em Han, por motivos assemelhados, mas em análises que apontam para outras direções.

A análise de Han não se ocupa com o domínio político, mas com uma reflexão exclusivamente ética, o que fica evidente, por exemplo, quando nega a pertinência, na sua crítica a Agamben, do conceito de soberania. Han toma o homem moderno

como indivíduo inserido numa “sociedade do desempenho”, na qual, pela sua própria lógica interna, a esfera política se esvai inteiramente. Para o nosso argumento, é importante remontar à noção de sociedade do desempenho também como sociedade do cansaço, isto é, o tipo de ordenamento social no qual se experimenta o “cansaço solitário”, que individualiza e isola. Han toma de empréstimo de Peter Handke a imagem de um cansaço que divide o indivíduo, que o fragmenta e o impede de agir.

“Esses cansaços consumiram como fogo nossa capacidade de falar, a alma!” eles são violência porque destroem qualquer comunidade, qualquer elemento comum, qualquer proximidade, sim, inclusive a própria linguagem: “aquele tipo de cansaço, calado, como teria de permanecer, forçava à violência. Essa, talvez, só se manifestava no olhar que desfigurava o outro” (Han, 2017d, p. 71-72).

A sociedade do cansaço, para Han, é marcada pela positividade, isto é, pela superação das várias formas de repressão que caracterizaram o nosso saber e o nosso fazer passados. A partir dessa mudança de paradigma, o autor postula inclusive uma releitura da psicanálise freudiana, não apenas em *Sociedade do cansaço*, mas também em *Topologia da violência* e muito mais em *Agonia do Eros*. O fato é que nessa sociedade da positividade, os dilemas políticos e sociais são internalizados e se põem como fonte das enfermidades características da nossa época.

Para nós, no entanto, interessa na obra de Han o capítulo *Vita activa*, dedicado evidentemente à Arendt em *Sociedade do cansaço*. O fato é que o filósofo se equivoca em sua interpretação por faltar com rigor na análise das distinções que Arendt faz entre as atividades humanas fundamentais. Porquanto essas distinções são parte do núcleo duro do pensamento arendtiano, posto que o método arendtiano da “análise conceitual” perpassa inequivocamente a distinção e a interseção entre os conceitos que fundam o seu marco teórico, o equívoco de Han não é circunstancial, mas conceitual, o que implica o desmoronamento da sua crítica à autora.

Depois de uma apresentação sucinta, mas bem colocada de *A condição humana*, Han se afasta de Arendt porquanto, segundo a sua leitura, a descrição arendtiana do *animal la-*

borans não corresponde à imagem do indivíduo da sociedade moderna. Dando a palavra ao filósofo, primeiro ele diz que “a explicação de Arendt para o triunfo do *animal laborans* não resiste a um teste comprobatório nas recentes evoluções sociais”, e depois, que “as descrições do *animal laborans* de Arendt não correspondem às observações que podemos fazer na sociedade do desempenho de hoje” (Han, 2017d, p. 42-43). Nessa altura, fica evidente a crítica à descrição arendtiana da condição do indivíduo moderno “passivamente exposto aos processos biológicos da vida” (Han, 2017d, p. 41).

A nosso ver, no entanto, o autor não apresenta exaustivamente o que denota como “recentes evoluções sociais”, nem tampouco as define, mas o mais importante vem depois. Han (2017d, p. 43) afirma que:

o animal laborans não abandona sua individualidade ou seu ego para entregar-se pelo trabalho a um processo de vida anônimo da espécie. A sociedade laboral individualizou-se numa sociedade de desempenho e numa sociedade ativa. O *animal laborans* pós-moderno é privado do seu ego ao ponto de quase dilacerar-se. Ele pode ser tudo menos passivo.

Grosso modo, o que Han assevera nessas linhas não parece contradizer diretamente o que Arendt defende em *A condição humana*. O mesmo pode se dizer quando, alguns parágrafos depois, ele diz também que “a sociedade do trabalho e a sociedade do desempenho não são uma sociedade livre” (Han, 2017d, p. 46). O que Han parece não entender é que trata das mesmas questões de Arendt, mas se mantendo num terreno diferente do dela, ou seja, como já acenamos, ele evita pensar a política no seu sentido próprio. O seu erro, portanto, é querer interpretar o discurso arendtiano a partir da própria perspectiva e não do ponto de vista e das preocupações da autora. Mas será possível interpretar o pensamento arendtiano tirando suas categorias do quadro do pensamento político centrado na ação? No terreno político, e isso Han não reconhece, o seu indivíduo pós-moderno, depressivo e acometido pela Síndrome de Burnout, é tão passivo quanto o *animal laborans* de Arendt. Em outras palavras, até certo ponto, Han confirma o que pensa negar.

Ele volta a se equivocar em outros momentos. Segundo o comentador, a conclusão do livro vai nessa direção:

o último capítulo da *Vita Activa* [A condição humana] de Hannah Arendt trata do triunfo do *animal laborans*. Frente a essa evolução social, Arendt não oferece nenhuma alternativa efetiva. Apenas constata, resignada, que a capacidade de agir fica restrita a poucos. Depois, nas últimas páginas do livro, ela conjura diretamente o pensar (Han, 2017d, p. 48).

Essa afirmação se agrava quando a relacionamos ao que ele diz pouco depois: “não a vida ativa, mas só a vida contemplativa é que torna o homem naquilo que ele deve ser (...) Por volta do final do seu tratado *Vita activa*, sem querer, Arendt acaba falando a linguagem da vida contemplativa” (Han, 2017d, p. 49-50).

É necessário aqui fazermos algumas colocações. Primeiro, nos moldes propostos pela autora, a distinção entre a *vita activa* e a *vita contemplativa* é carregada de preconceitos e dualidades legadas pela tradição, como, por exemplo, a ideia de que a última é pura passividade, enquanto a primeira cabe apenas aos destemidos homens que se aventuram na esfera pública. Assim, é fácil cair na armadilha tradicional e se equivocar na diferenciação destas esferas. Na teoria arendtiana, a síntese entre elas não é simples, mas também não se pode concebê-las completamente dissociadas, pois, o mesmo homem que pensa, quer e julga é o agente que constrói a esfera pública (Villa, 2006, p. 19). Isto nos leva ainda para outro ponto: considerar que em geral não existe, em Arendt, a antinomia que separa os atores públicos daqueles pouco escolhidos para a atividade puramente espiritual. O filósofo, “um homem como você e eu” (Arendt, 2014b, p. 28), não é um escolhido, um privilegiado “amigo dos deuses”, pois a capacidade de refletir sobre as próprias experiências não é uma prerrogativa de poucos. Tampouco existe o agente absoluto, pois a faculdade de iniciar processos, não é exclusividade de alguns, como Han parece querer interpretar, mas uma faculdade constitutiva que distingue os homens *qua* homens. Do mesmo modo, é inconcebível defender o abismo entre o homem que atua no espaço comum daquele que pensa, quer e julga, porque não há *vita activa* que não dialogue

com as atividades do espírito (Arendt, 2005, p. 175-176). Isso pode ser comprovado pelo fato de que, se a preocupação com a ação dos homens é o centro da teoria política arendtiana, a preocupação com o pensamento, enquanto atividade espiritual mais radical, está igualmente disseminada pelo *corpus* teórico da autora.⁴⁹ Assim, a capacidade de agir, distintivo da *vita activa*, está tão presente em todos os homens quanto o pensamento, predicativo da *vita contemplativa*. Do mesmo modo, a inação e o não-pensar também são possibilidades sempre presentes para todos.⁵⁰

Outra interrogação a se colocar, mas que está ausente em Han, é se Arendt alcança os objetivos anunciados no início do texto, posto que a justificativa da obra está clara desde o Prólogo. Para tanto, seria o caso de dois questionamentos básicos no que se refere à interpretação filosófica: primeiro, perguntar pelo problema que, de fato, é posto; segundo – igualmente imprescindível –, inquirir pela sua formulação. Sem tentar aqui responder exaustivamente a isto, dizemos apenas que Arendt se mantém nos limites da proposta de “pensar o que estamos fazendo” (Arendt, 2014a, p. 6), e que não se mostra “resignada” nas últimas páginas do livro, mas termina, coerentemente, pondo as bases para uma outra face da mesma reflexão. Seu objetivo, com a exposição do pensamento no final do capítulo sobre a vitória do *animal laborans*, é de analisar que até que ponto, sob condições de massificação e de alienação do mundo, o pensar, enquanto pura atividade, não seria ameaçado. Não é um questionamento resignado ou fora de ordem, já que a experiência do totalitarismo e os elementos protototalitários que formam as bases da nossa sociedade se ancoram na prerrogativa de que, sob condições de alienação, isolamento e ideologia, é mais fácil agir do que pensar, e apenas aqueles que o conseguem mantêm intacta a capacidade política *par excellence* de julgar.⁵¹ Em outras palavras, recorda que justamente a atividade de pensar ainda é possível, e está mais presente nos

⁴⁹ Fica evidenciado, por exemplo, nos trabalhos de Bernstein (2006), Heuer (2005) e Pansera (2007).

⁵⁰ Cf. Castelo Branco e Rocha (2016).

⁵¹ Cf. Aguiar, 2012.

lugares nos quais os homens vivam em condições de liberdade política. Infelizmente, nenhuma outra capacidade humana é tão vulnerável. A liberdade política é o horizonte para a ação e para o pensamento, e porquanto toda filosofia política pressupõe, ao menos implicitamente, uma antropologia filosófica, o pensamento de Arendt se funda, ao fim e ao cabo, no homem agente que só pode ser compreendido se tomado também como ser capaz de pensar, querer e julgar. Arendt, no fim, não nos faz retornar à contemplação, como diz Han, mas nos abre à reflexão sobre a *vida do espírito*.

6. Considerações finais

Começamos essa pesquisa com um duplo objetivo, ou um escopo que nos demanda lidar com duas questões, concomitantemente. Por um lado, cabia-nos retomar alguns elementos das condições do homem e da sociedade moderna na obra *A condição humana* e, por outro, ressaltar os equívocos que, a nosso ver, marcam a interpretação de Byung-Chun Han. Porquanto não se trata de uma análise da obra de Arendt, mas de responder às questões levantadas a partir da leitura da *Sociedade do cansaço* de Han, nos concentramos nas últimas seções de *A condição humana*.

Arendt apresenta a vitória do *animal laborans*, o que só é possível numa sociedade de empregados e de consumidores. Dito de outro modo, o homem só pode se compreender como animal trabalhador se inserido num mecanismo social de valorização absoluta do trabalho como a atividade *par excellence*, em cuja lógica ele mesmo se enxerga como função e não como sujeito. No que tange às preocupações da autora, isso significa também que esse indivíduo se perde no fluxo ininterrupto de suas necessidades vitais, nos processos ditados pelo próprio metabolismo. O homem se volta, então, àquilo que é mais individual: a própria vida e, nesse movimento, abandona a esfera pública e esvazia a política.

Enquanto Arendt se mantém nos limites de uma teoria política cujo eixo é a ação, Han se dedica a uma análise que

se espalha por temas de filosofia, antropologia cultural, história, sociologia e psicanálise, e à base de sua reflexão, ele põe a passagem de uma sociedade repressiva àquela de desempenho. Nesta sociedade, Han (2017a, p. 75) toma o indivíduo no seu estado de depressão e acometido pela Síndrome de Burnout, “consequência patológica de uma autoexploração *voluntária*”. O problema nasce quando Han contrapõe um sujeito às voltas com as exigências da “maximização do desempenho” (Han, 2017a, p. 262) ao *animal laborans* arendtiano descrito pela autora a partir também da sua incapacidade de agir. Ele parece não se dar conta de que Arendt sempre pensa a ação política e que a sua crítica só faria sentido de fato se fosse possível trazer os argumentos arendtianos ao domínio meramente social.

Como conclusão, queremos retomar as palavras de Arendt (2014a, p. 404) quando lembra que “não é preciso dizer que isso [a vitória do *animal laborans*] não significa que o homem moderno tenha perdido suas capacidades ou esteja a ponto de perdê-las”. Antes o contrário, “pois se as várias atividades no interior da *vita activa* não podem ser submetidas a nenhum outro teste senão a experiência de estar ativo, a nenhuma outra medida senão o alcance da pura atividade, a atividade de pensar como tal bem que poderia superar a todas elas. Quem quer que tenha alguma experiência nessa matéria saberá quão correto estava Catão quando disse: “(...) – Nunca se está mais ativo que quando nada se faz, nunca se está menos só que quando se está consigo mesmo” (Arendt, 2014a, p. 406). O homem moderno não está condenado a existir apenas como *animal laborans*, mesmo que a *Realpolitik* e os eventos políticos catastróficos do século XX tenham suprimido o espaço público, mas, a partir da natalidade, sempre está predisposto a começar algo novo. Dito de outro modo, Arendt finda por nos convidar, em 1958, a começar a pensar outra saída para superar o atual estágio de inação do indivíduo moderno. Tivemos que esperar até a década de 70 pela obra *A Vida do espírito*, que parcialmente retoma a mesma questão, sob outro enfoque.

Referências

- AGUIAR, O. Necessidade e liberdade em Hannah Arendt. *Princípios*, v. 19, n. 32 (2012), p. 35-54.
- ARENDT, H. *Ação e a busca da felicidade*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Unversitária, 2014a.
- ARENDT, H. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014b.
- ARENDT, H. *Diário Filosófico*. Barcelona: Herder Editorial, 2006.
- ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.
- ARENDT, H. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.
- ARENDT, H. Trabalho, obra, ação. [Trad. de Adriano Correia]. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 7, n. 2 (2005), p. 175-201.
- BERNSTEIN, R. Arendt on thinking. In: VILLA, D. R. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 277-192.
- CASTELO BRANCO, J. Politique et dialogue. Réflexions inspirées par Eric Weil et Hannah Arendt. *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, v. 10, n. 1 (2018), p. 55-76.
- CASTELO BRANCO, J. – ROCHA, L. Medo, terror e inação segundo Hannah Arendt. *Kínesis*, v. 8, n. 19 (2016), p. 39-53.
- CORREIA, A. Quem é o *animal laborans* de Hannah Arendt? *Revista de Filosofia Aurora*, v. 25, n. 37 (2013), p. 199-222.
- DUARTE, A. Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos. *Argumentos*, v. 5, n. 9 (2013), p. 39-62.
- DUARTE, A. Hannah Arendt e a Modernidade: esquecimento e redescoberta da política. *Trans/Form/Ação*, v. 24 (2001), p. 249-272.
- ECCEL, D. Hannah Arendt e o problema da secularização na fundamentação de novos corpos políticos. *Trans/Form/Ação*, v. 41, n. 2 (2018), p. 119-136.
- GENEL, K. *Hannah Arendt. L'expérience de la liberté*. Paris: Belin, 2016.
- HEUER, W. “La imaginación es el prerequisite del comprender” (Arendt): Sobre el puente entre pensamiento y el juzgamiento.

Cadernos de Ética e Filosofia Política 7. São Paulo: Departamento de Filosofia da Universidade São Paulo, 2015, p. 37-51.

HEUER, W. – LIEBEL, V. *Amor Mundi*– atualidade e recepção da obra de Hannah Arendt. *Estudos Ibero-Americanos*, v. 43, n. 3 (2017), p. 500-503.

HURTADO, J. Por que há alguém em lugar de ninguém? O pensamento plural de Hannah Arendt. *Princípios*, v. 20, n. 33 (2013), p. 333-351.

LEIBOVICI, M. *Hannah Arendt, une juive. Expérience politique et histoire*. Paris: Desclée de Browner, 1998.

MÜLLER, M. A possibilidade de novos começos. *Philosophos*, v. 23, n. 1 (2018), p. 347-376.

HAN, B.-C. *Topologia da violência*. Vozes: Petrópolis, 2017a.

HAN, B.-C. *Sociedade da transparência*. Petrópolis: Vozes, 2017b.

HAN, B.-C. *Agonia do Eros*. Petrópolis: Vozes, 2017c.

HAN, B.-C. *Sociedade do cansaço*. Vozes: Petrópolis, 2017d.

HAN, B.-C. *Psicopolítica*. Herder: Barcelona, 2014.

PANSERA, M. Il significato ético delpensare. *B@belonline/prite*. N. 3 (2007), p. 95-106.

WEIL, E. *Philosophie politique*. Paris: Vrin, 1996.

YOUNG-BRUEHL, E. *Por amor ao mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Duramá, 1997.

El “enfoque ético de las capacidades” de Amartya Kumar Sen y su aplicación al desarrollo y al bienestar

The “ethical approach to capabilities” of Amartya Kumar Sen and its application to development and well-being

José Luis S. Ferriz

Professor de filosofia da UCSAL

Resumen: La necesidad de reformularse la idea de desarrollo es hacerla más central y operacional, reaproximando la ética, economía y política en dirección de una sociedad más incluyente socialmente, sostenible ecológicamente y económicamente viable. Para esa nueva concepción de desarrollo, se pretende habilitar cada ser humano a manifestar potencialidades, capacidades, talentos e imaginación, na busca por autorrealización y felicidad, mediante emprendimientos individuales y colectivos que favorezcan el ejercicio pleno de los derechos humanos y la expansión de las libertades sustantivas e instrumentales. Para este objetivo traemos el enfoque de las capacidades del Premio Nobel de Economía en 1998, Amartya Kumar Sen.

Palabras-Clave: Capacidades; Libertad; Desarrollo; Ética; Bienestar.

Abstract: The need to reformulate the idea of development is to make it more central and operational, reapproximating ethics, economics and politics in the direction of a more socially inclusive, ecologically sustainable and economically viable society. For this new conception of development, it is intended to enable every human being to manifest potentialities, abilities, talents and imagination, search for self-realization and happiness, through individual and collective endeavors that favor the full exercise of human rights and the expansion of freedoms. substantive and instrumental. For this purpose we bring the approach of the capabilities of the Nobel Prize in Economics in 1998, Amartya Kumar Sen.

Keywords: Capability; Freedom; Development; Ethics; Well-being.

Introducción

Se trata, principalmente, de un intento de concebir el desarrollo como un proceso de expansión de las libertades reales de que disfrutaban los individuos, para poder tener una vida buena (feliz) y justa.

El *enfoque de las capacidades* -capability approach-, es aplicado por Sen al estudio de diversas cuestiones filosófico-políticas y económicas, tanto en facetas teóricas como prácticas, tales como la calidad y el nivel de vida, el bienestar, el desarrollo humano, y las evaluaciones sociales e individuales sobre la libertad e igualdad. Para eso será necesario en un primer momento, ir a las fuentes originales, entendidas como raíces de su pensamiento donde el autor dialoga con autores como Aristóteles, Adam Smith e K. Marx. Sen considera que en todas estas reflexiones es necesario partir de un concepto que refleje adecuadamente las funciones valiosas que las personas pueden hacer o ser, lo que llama en algunas ocasiones *libertad para realizarse*. El enfoque a la vez crítico y positivo que Sen ofrece contrasta con diversas propuestas filosóficas y económicas contemporáneas (rawlsiana, utilitarista, libertarista, etc.), y al mismo tiempo parte de ellas. Básicamente, entiende el concepto *capacidad* (capability), como un modo de medir lo que la persona puede hacer o ser.

Este nuevo enfoque de Sen tiene su génesis en el contexto del desarrollo humano y de la medición de la igualdad a partir de un artículo que publica en 1980 titulado: *Equality of What?* Surge, pues, como enfoque alternativo al utilitarista tradicional, cuyas mediciones de la pobreza radicaban exclusivamente en los ingresos, en la renta. La idea de capital humano para la construcción de un auténtico e integral desarrollo, es pieza fundamental en la obra de Sen.

1. Influencias éticas en el pensamiento económico de Amartya Sen

Nos parece importante identificar las bases éticas del pensamiento económico de Amartya Sen. Él señala en muchas ocasiones a varios filósofos morales a lo largo de su obra que constituyen un componente fundamental de su pensamiento. Amartya Sen ha contribuido al análisis y difusión de una línea aristotélico-marxiana de pensamiento social fundamentado en una concepción de la igualdad que se basa en las necesidades humanas y que está vinculada esencialmente a la autorrealización y a la libertad positiva de las personas. Se pretende, en definitiva, ofrecer una articulación de las bases éticas de enfoque de las capacidades de Sen, con la finalidad de buscar la noción de capacidad y fundamentarla filosóficamente.

Defendemos que para comprender las aportaciones filosóficas de Amartya Sen vamos a partir de cierta heterogeneidad en sus influencias. La realidad para Sen es compleja y la única forma de acceder a ella es desde la pluralidad de perspectivas. Esa complejidad se ha de captar a través de enfoques abiertos e integradores y esta tarea difícil por la variedad de autores y métodos es lo que hace metodológicamente realista su investigación.

Vamos enumerar algunas de ellas de forma indicativa:

- 1.- La vinculación aristotélica;
- 2.- La relación con Adam Smith y como señalan algunos autores también con Immanuel Kant;
- 3.- El enfoque más contemporáneo con Marx y Rawls.

1.1- La vinculación aristotélica

La vinculación y procedencia aristotélicas de algunas propuestas económicas y filosóficas es explícitamente reconocida por Sen:

En escritos previos he comentado la conexión del enfoque de las capacidades con algunos argumentos utilizados por Adam Smith y Karl Marx. Sin embargo, la relación conceptual más fuerte (“powerful”) parece ser la vinculada con la visión aristotélica del bien humano. (SEN; NUSSBAUM apud GARRIDO, 2008, p. 66)

Cabe destacar la incidencia aristotélica en el desarrollo y justificación de la idea más central y fundamental de la filosofía política de Amartya Sen: su particular enfoque de la justicia y de los aspectos distributivos de las políticas sociales a partir de las capacidades humanas.

La explicación aristotélica del bien humano está vinculada con la necesidad de “establecer primero la función del hombre y luego proceder a explorar la vida en el sentido de actividad” (SEN; NUSSBAUM apud CONILL, 2004, p. 177)

Señalamos de forma indicativa algunos elementos de la temática aristotélica en Sen. Además del enfoque de las capacidades tenemos otros que son bastante relevantes como: la relación entre Ética y Economía; la defensa de una libertad positiva (propuesta por Isaiah Berlin), frente al sentido negativo propuesto por el liberalismo político y económico; su universalismo frente al relativismo ético-cultural; defensa de un eudemonismo en relación con la vida buena; el carácter instrumental de los recursos en relación a los fines humanos. Todos estos aspectos Sen los considera especialmente actualizables del pensamiento de Aristóteles y que aparecen repetidamente a lo largo de sus escritos.

Podemos afirmar que en algunos aspectos del pensamiento aristotélico de Sen, está mediatizado por la influencia de pensadores coetáneos, como Martha Nussbaum, Bernard Williams, Hilary Putnam, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre.

1.2.- La conexión con Adam Smith

Debemos pensar que el pensamiento económico de Sen tiene un intenso carácter smithiano, especialmente a partir de la influencia como esposa y colaboradora, de la especialista Emma Rothschild. Por la conexión que tiene con la filosofía práctica, especialmente en cuanto a la vida real, a las necesidades y condiciones de vida reales.

Hay algunos temas que recupera de Adam Smith como:

- a. el interés con relación a la expansión del mercado;
- b. actitud crítica con relación al mercado;
- c. la “mano invisible” y sus consecuencias;
- d. la idea de justicia social mediante la figura del espectador imparcial;
- e. la elección racional en virtud de la simpatía y del compromiso;
- f. la libertad en relación con la necesidad y la capacidad;
- g. la educación como instrumento para mejorar las capacidades humanas;

Con respecto a lo que se considera necesidad en una sociedad tiene que ver con bienes indispensables para vivir con dignidad. Se trata en definitiva de las libertades que generan los bienes, no los bienes en sí mismos, sino en la medida en que constituyen la condición real de la libertad: la libertad en condiciones efectivas.

La perspectiva de las capacidades desde esta perspectiva smithiana va a servir a Sen para comprender mejor la naturaleza y la causa de la pobreza como privación de capacidades, de esta forma se da atención a las libertades necesarias para poder satisfacer los fines de la vida humana.

Como conclusión, el enfoque seniano-smithiano no sólo valora la expansión de las capacidades, especialmente de las educativas, por su papel indirecto en el incremento de la producción económica, como ocurre con el capital humano, sino también por su papel indirecto en el cambio social (ej.: la educación sirve para reducir la desigualdad entre sexos), pero, sobre todo, por su relevancia directa en el bien-estar y libertad de las personas.

1.3- *El enfoque con Marx*

En esta tercera influencia, hay que reconocer su interés por Marx ya desde su etapa formativa en la India y Cambridge (ya hemos señalado algunos en la sección biográfica). Al igual que ocurrió en las dos influencias anteriores, en esta una nueva mediación femenina será fundamental para comprender el Marx que influye en Sen.

En este caso concreto será de la mano de Joan Robinson, una especialista de la Economía marxiana del siglo XX, su referencia fundamental, aunque la relación de ambos no estuvo exenta de ciertas tensiones personales y diferencias intelectuales.

Se debe aclarar y el propio Sen así lo reconoce, que intelectualmente procede de la izquierda, aunque siempre matiza que nunca estuvo vinculado con una izquierda intolerante y antidemocrática, sino con aquella izquierda democrática consistente con las posturas liberales respecto a la tolerancia pluralista y libertades políticas de los individuos.

Aun así, la influencia de Marx es perceptible en prácticamente todas las fases de su pensamiento social. Su vinculación con el pensamiento marxiano y con el socialismo es, pues ecléctico y crítico, como podemos comprobar en las siguientes declaraciones de Sen:

Creo que por parte del pensamiento socialista se impone un reexamen de la relación entre los objetivos y los instrumentos, porque algunos de los instrumentos, como la nacionalización de todos los medios de producción, se han convertido en un fetiche y se han revelado un auténtico error. [...] Pero yo, que no soy marxista, no creo que sea necesaria una revisión de los fines últimos. (BOSETTI apud GARRIDO, 2008, p. 364)

De este modo, la influencia de Marx en Sen puede dividirse atendiendo a las dos etapas de Sen y a las dos etapas de Marx: sobre el primer Sen influye más el Marx maduro centrado en la Economía clásica y en la crítica al capitalismo; mientras que en segundo Sen, el Sen maduro, que desarrolla el enfoque filosófico político de las capacidades, influye más intensamente el joven Marx humanista.

La caracterización de Marx como economista clásico que encontramos en Sen es la que establece una conexión decisiva y fundamental con la Economía Política smithiana, inclusive algunos autores consideran a Smith como un precursor de la Economía marxiana⁵².

En cuanto al Marx ético que más influye en el pensamiento de Sen será el Marx más humanista de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844. Se trata de un Marx, interesado por la libertad y autorrealización de los sujetos en el ámbito económico y político. Sobre este Marx centrado en la libertad, Sen afirma:

[...] entre las diversas teorías centradas en la libertad positiva, algunas han considerado que la libertad es intrínsecamente importante, como Adam Smith y Karl Marx, siguiendo una línea de razonamiento que llega hasta la *Ética a Nicómaco* y la *Política* de Aristóteles. De hecho, Aristóteles, tuvo una influencia directa sobre los escritos de Marx en esta materia. (GARRIDO, 2008, p. 367-368).

Concretizando esa influencia de Marx en el pensamiento de Sen, especialmente sobre las capacidades, podríamos enumerar algunos de sus aspectos fundamentales, como

- La visión marxiana de las necesidades;
- el concepto de libertad como autorrealización;
- la relación entre propiedad, habilitaciones y libertad;
- incorporación de algunos términos y conceptos marxianos como: fetichismo de las mercancías, ilusión objetiva, alienación.

Hemos procurado desarrollar en esta primera sección algunos objetivos como: explorar las influencias “clásicas” en Amartya Sen, a partir de tres pensadores fundamentales de la Historia del Pensamiento Político y Económico; y la incidencia

⁵² Uno de los mayores especialistas sobre esta materia, Ronald. L. Meek, atribuye a la Sociología de Marx una fuerte conexión con la perspectiva sociológica de la Escuela Escocesa, cuyos mayores exponentes serían Adam Smith, Adam Ferguson, William Roberston y John Millar. También algunos estudiosos del pensamiento Económico, como E. Roll, R. Heilbroner, G. Galbraith, A. Dasgupta, coinciden en admitir a Marx como el último de los economistas clásicos. En: SÁNCHEZ GARRIDO, p. *Raíces intelectuales de Amartya Sen*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2008, p. 367-368.

de estos autores tanto en la génesis como en la evolución de su pensamiento; por último vemos las principales contribuciones de Amartya Sen a la Filosofía Política contemporánea y a lo que se podría denominar como Nueva Economía Política Clásica.

Desde el estudio de sus etapas formativas, Sen concibe un enfoque integrado de Economía y Filosofía, combinando aspectos normativos y filosófico-metodológicos. Todo ello ha tenido una función importante en la creación del enfoque de las capacidades.

En este sentido, pensamos que una de las contribuciones más destacadas de Sen, haya sido la de rehabilitar la “razón práctica” para un ámbito de estudio como la Economía, tan profundamente dominada por la “razón instrumental”. Recurrir a la autoridad de las propias fuentes de la Economía, es de alguna manera oponerse al modelo de economía neoclásica.

Y gracias a la influencia aristotélica, como padre de la filosofía práctica, la contribución a la Filosofía Política, con la integración de la Política, la Ética y la Economía. Pasaremos ahora a analizar la parte más característica e innovadora de su pensamiento, el enfoque de las capacidades.

2.- El “enfoque de las capacidades” de Amartya Sen Rasgos fundamentales

2.1.- Rasgos fundamentales

Una de las cuestiones básicas de Sen, por no decir la cuestión básica, de este nuevo enfoque, es el hacernos reflexionar sobre el bienestar, la riqueza y, la pobreza en contraposición a esta, y no basta hacerlo desde el PIB, el dinero o la renta per cápita, sino que hacen falta nuevos determinantes, que son factores vitales y que cada vez más necesitaremos de ellos como fuentes de información, como pueden ser la calidad de vida y sobre la capacidad que se tiene de conducir la propia vida. Tener información sobre salud, educación, trabajo, seguridad, relaciones familiares, de género, derechos, expectativas de vida, son determinantes para lo que las personas pueden

hacer y ser. Se trata de buscar de forma innovadora un nuevo instrumental para atender a las diversas clases de actividades que hacen digna una vida humana.

Como afirma Jesús Conill:

Sin duda es más difícil, más complejo, medir y evaluar estas dimensiones, pero es necesario si se quiere saber cómo le va a la gente su vida en las diversas partes del mundo. De ahí la necesidad de contar con nuevos indicadores en los que se pueda confiar para medir la calidad de vida. Porque ya no es conveniente ni suficiente seguir por más tiempo con un enfoque utilitarista, sino que se trata de buscar innovadoramente otro instrumental [...] (CONILL, 2004, p. 147)

Para esto, es necesario evitar que la calidad de vida se asimile a bienestar. La diferencia entre bienestar (wellfare) y bienestar (well-being) es fundamental en Sen. Esta nueva propuesta seniana reactualiza las tradiciones más destacadas tanto de la economía como de la ética: por parte de la economía, la Economía clásica y la Economía del bienestar y dentro de la filosofía moral, Aristóteles, Adam Smith, Marx, Rawls (y por tanto Kant).

La base más importante de este novedoso enfoque lo constituye la perspectiva de la libertad, con la que reintroduce dentro de la teoría económica, un trasfondo ético. Libertad y calidad de vida serán dos ingredientes senianos, que desde la libertad o el valor incondicionado de la libertad, dan profundidad y riqueza a la vida humana. El enfoque se presenta entonces como un marco normativo y, su vez, crítico, que permite evaluar y valorar el bienestar y la libertad de un individuo, un grupo o una sociedad. Amartya Sen va introduciendo cada vez más la perspectiva de la libertad en todos los elementos de su modelo de Desarrollo Humano, así lo hace en la reinterpretación del enfoque de las capacidades a partir de “*Nuevo examen de la desigualdad*”, en el análisis de los mercados como “instituciones de la libertad” en “*Markets and Freedoms*”, en la misma profundización que del concepto de libertad como fin del desarrollo realiza en “*Justice: means versus freedoms*” y, por supuesto en su obra *Desarrollo y Libertad*.

También veremos cómo la misma perspectiva de la libertad se va incorporando también a la teoría de la elección

social, que fundamenta en la teoría económica el desarrollo humano como una decisión social de una sociedad en democracia⁵³. Por tanto, podemos decir que a lo largo de los años noventa, Amartya Sen camina hacia planteamientos más definidos en el orden de la libertad, como punto de vista global que debe guiar toda teoría de la justicia que fundamente filosóficamente un desarrollo humano.

La pretensión de Sen es fundamentar metodológicamente un cierto *sistema* de pensamiento social articulado en diferentes niveles: epistemológico, antropológico, ético, económico y político.

En *Desarrollo y Libertad*, nuestro autor apuesta decididamente por una teoría de justicia económica y del desarrollo, considerado desde una perspectiva de libertad real, pero no como alternativa y sí como complemento del bienestar. En esta obra, nos presenta un planteamiento ético de justicia económica que entiende el desarrollo como desarrollo *humano*, es decir, como un aumento y expansión de las libertades fundamentales, donde las condiciones materiales que hacen posible gozar de esa libertad deben estar garantizados, y donde la libertad se constituye como el principio legislador y regidor de una sociedad justa. Incluso, yendo aún más lejos, este principio de la libertad se puede considerar una aplicación de la *eleuteronomia* (aristotélica-kantiana) al orden económico.

En esta introducción a la perspectiva de la libertad *real* hemos de considerar también la caracterización de real que tiene esa libertad que es constitutiva del desarrollo. En la libertad real las condiciones materiales de la libertad deben estar garantizadas. Esta es la libertad por la que apuesta Sen, no es una libertad teórica, no es una libertad especulativa. Ante todo, Sen se concentra en las capacidades y debilidades de las personas concretas, diversas en su constitución física y también en su

⁵³ En 1991, a raíz de la Conferencia Kenneth Arrow en la Universidad de Stanford, Sen contempla ya directamente la incorporación de la perspectiva de la libertad en su análisis de la Elección Social. Cf. SEN, A. *Rationality and Freedom*, parte IV “Freedom and Social Choice: The Arrow Lectures” pp. 581-712.

entorno social y cultural, proporcionando en última instancia lo que podría considerarse un liberalismo republicano⁵⁴.

Por eso, la libertad para nuestro autor, es fundamentalmente una libertad real, una libertad realizable a partir de una serie de medios e instrumentos destinados para ello. Y además esta libertad es el ingrediente constitutivo del desarrollo, que en su acepción de *humano* debe garantizar que todas las personas son libres para llevar a cabo el tipo de vida que tienen razones para valorar.

Un concepto similar de libertad real mantiene Van Parijs en, *Libertad real para todos*, quien al establecer las diferencias con la libertad formal de Hayek o Buchanan (libertad negativa) matiza: “Utilizaré el término de libertad real para referirme a una noción de libertad que incorpore los tres componentes: seguridad, propiedad de sí y oportunidad” (VAN PARIJS, 1996, p, 42). Van Parijs, hace especial hincapié en la noción de oportunidad como característica de la libertad real, como él mismo reconoce: “esta noción de libertad real,... está muy cercana de la sostenida por Amartya Sen”⁵⁵, aunque no comparte la prioridad del enfoque de las capacidades al que considera incluido en el de oportunidades.

La perspectiva de la libertad de Sen, presenta una novedad, la idea de “libertad como capacidad para tomar decisiones sobre la propia vida” (la *agencia* en Sen o la *autonomía* kantiana-rawlsiana) como un elemento básico del desarrollo, que supera el enfoque de las necesidades básicas y de los bienes primarios.

Pero esta libertad como fin del desarrollo y modelo de justicia social no es una noción totalmente nueva y descubierta por Sen, sino que se relaciona con otras tradiciones que ya habían dialogado con ese concepto, como es el caso de Isaías Berlin con los conceptos de *libertad para* y *libertad de* o libertad positiva y libertad negativa (BERLIN, 1998, p. 231-232).

⁵⁴ Sobre republicanismo consultar: CONILL, J. y CROCKER, D. *Republicanism y educación cívica ¿más allá del liberalismo?* Editora Comares, Granada, 2002; PETTIT, Ph. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Paidós, Barcelona, 1999.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 281.

Por tanto, Sen nos habla de la libertad real, con contenido, no solamente como procedimiento. No se postula la máxima libertad sin tener en cuenta las desigualdades generales. La igualdad no es un apéndice de la libertad. En Sen hay un planteamiento de justicia distributiva como elemento de la libertad y que incorpora el análisis de las consecuencias al juicio evaluativo sobre el Desarrollo Humano.

Ciertamente, la contribución más original de Sen al pensamiento político contemporáneo sobre la justicia es la propuesta que hace de un enfoque basado en dos conceptos interrelacionados: *funcionamientos* (functionings) y *capacidades* (capabilities). Aspectos en los cuales Sen centra el criterio normativo que permite la evaluación y valoración del bienestar del individuo. Ahora bien, con el paso del tiempo Sen va ampliando, fortaleciendo y relacionando estos dos conceptos, de ahí la necesidad de realizar una reconstrucción de estos dos aspectos constitutivos.

2.2.- Los funcionamientos y las capacidades

Sen elabora un enfoque de valoración ética el cual el espacio valorativo fundamental para juzgar el bienestar y la libertad real de las personas es el espacio de los *funcionamientos* y *las capacidades*. La dimensión de los funcionamientos hace referencia a los logros, a estados de cosas alcanzados por las personas a partir de los bienes y servicios que poseen o reciben y a las realizaciones, a diversas cosas que una persona puede hacer o ser; y la dimensión de las capacidades se refiere a las habilidades de alcanzar varias combinaciones de funcionamientos, al conjunto de opciones de las personas, podríamos decir, sus oportunidades reales. Las capacidades reflejan la libertad real de una persona para llevar un tipo de vida u otro. Para Sen el concepto de capacidad se relaciona con la idea de libertad positiva.

Desde la perspectiva de Sen los bienes o recursos permiten los funcionamientos y éstos a su vez reflejan la capacidad de una persona. Los bienes o recursos no son el centro de

evaluación en el enfoque de las capacidades, sino más bien las libertades alcanzadas gracias al despliegue de las capacidades para funcionar. La vida puede considerarse como un conjunto de funcionamientos interrelacionados que consiste en las diferentes acciones realizadas y los distintos estados que se pueden alcanzar. En otras palabras, no es más que las diversas combinaciones de funcionamientos que se pueden conseguir, como es la habilidad para estar bien nutrido, tener buena salud y la posibilidad de escapar de la mortalidad evitable y prematura.

La capacidad proporciona un punto de vista desde el cual valorar las condiciones sociales, políticas y económicas que viven las personas al interior de la sociedad. Para ello Sen no intenta construir una teoría de bien con pretensión de especificar cuáles funcionamientos y capacidades son considerados valiosos y relevantes en la vida de las personas. En su libro, *Desarrollo como libertad*, Sen destaca algunos valores como centrales, entre ellos la libertad. La expansión de la libertad es el fin primordial; de ahí que el análisis de los mecanismos e instituciones sociales deba medirse en función de cómo contribuyen a hacer efectiva la libertad de los individuos.

En este sentido Andrés Hernández nos ilustra sobre la concepción de bienestar que defiende la perspectiva de Sen:

Desde esta perspectiva, Sen defiende una concepción de bienestar como una combinación de varios “quehaceres y seres”, como expansión de un conjunto de funcionamientos y realizaciones, y una concepción de libertad como capacidad real de alcanzar diferentes tipos de vida que las personas consideren valiosos. Pone la atención en el tipo y naturaleza de vida que llevan las personas, en la extensión de la libertad de los individuos. (HERNÁNDEZ, 2006, p. 136-137)

Si se aplica el enfoque de las capacidades para evaluar el bienestar de una persona, lo que interesa es evaluarlo en términos de la habilidad real para lograr funcionamientos valiosos como parte de su vida. Para el enfoque de las capacidades el conjunto de funcionamientos individuales constituye una parte indispensable y central de la base de evaluación tanto para el individuo, como para la evaluación de las instituciones sociales y las políticas públicas.

2.3.- *Los funcionamientos y los bienes primarios*

La teoría de la justicia como equidad de John Rawls⁵⁶, servirá de base para el enfoque de las capacidades de Sen, la cual identifica los bienes básicos como la medida para realizar comparaciones interpersonales. Marchesi y Sotelo nos lo exponen resumidamente

En términos generales, podríamos decir que, la justicia social es la virtud que regula las relaciones entre los individuos que participan en el funcionamiento de la sociedad. En este marco de la vida social las cuestiones de justicia surgen cuando los individuos plantean sus pretensiones insistiendo en sus derechos frente a los otros. Por eso el primer objetivo de la justicia para Rawls es la estructura básica de la sociedad, entendiéndolo por tal el modo en que las instituciones sociales más importantes asignan derechos y deberes fundamentales y configuran la distribución de las ventajas surgidas de la cooperación social. En la concepción de justicia la idea fundamental es la equidad. (MARCHESI; SOTELO, 2002, p. 176)

El hecho de que el modelo rawlsiano centre la atención en los bienes primarios está relacionado con la idea de justicia. Hernández lo aclara muy bien cuando dice que:

La concepción de justicia de Rawls se propone combinar el igual respeto hacia todas las concepciones razonables de la vida buena que coexisten en las sociedades democráticas y pluralistas con la preocupación imparcial de asegurar a cada ciudadano lo que necesita para que alcance la realización de su concepción de la vida buena en la medida de lo posible. [...] La unidad de la sociedad descansa en un acuerdo sobre lo que es justo entre ciudadanos con diferentes concepciones de bien y no su adhesión a una concepción racional de bien. (HERNÁNDEZ, 2006, p. 141).

Para que pueda haber una sociedad bien ordenada, en la concepción de Rawls, debe fundamentarse en principios de justicia y entender esos principios como bienes primarios que son la base fundamental y primaria de la realización de cualquier ciudadano tanto como agentes morales y como personas autónomas. Las personas son autónomas porque poseen algunas virtudes que son necesarias para la afirmación de los principios de justicia. Se trata de una autonomía política y no moral,

⁵⁶ Para profundizar sobre John Rawls, véase MARTÍNEZ NAVARRO, E. *Solidaridad liberal. La propuesta de John Rawls*. Granada, Comares, 1999.

porque al llevar un régimen constitucional, se expresa en los pensamientos y conductas de los ciudadanos, sus discusiones, deliberaciones y decisiones..

Como personas morales los ciudadanos se caracterizan por dos facultades morales:

- a. La capacidad para un sentido de la justicia efectivo, el deseo de actuar según principios de justicia.
- b. La capacidad de tener una concepción del bien expresada en proyectos racionales de vida, que comprende una serie de fines y objetivos últimos, que expresan lo que una persona considera que es valioso en su vida. Esto se identifica con necesidades que los ciudadanos quieren satisfacer. Es lo que Rawls entiende por bienes primarios⁵⁷.

Para Rawls los bienes primarios al interior de la teoría de la justicia son cosas que los ciudadanos necesitan y requieren cuando se les considera como personas libres e iguales y como miembros normales y cooperantes de la sociedad. Es decir, son necesidades de las personas en cuanto ciudadanos y su garantía es una ventaja para todos:

De hecho, el índice de esos bienes se construye a base de preguntar qué cosas, dadas las capacidades básicas incluidas en la concepción (normativa) de los ciudadanos como libres e iguales, son necesarias para que los ciudadanos mantengan su estatus de personas libres e iguales y sean miembros normales y plenamente cooperativos de la sociedad. Puesto que las partes saben que los principios de justicia incluyen un índice de bienes primarios y que dicho índice es parte

⁵⁷ La lista que Rawls presenta es la siguiente: a) los derechos y libertades básicos: la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia; libertades políticas (como el derecho de voto y el derecho a participar en política) y libertad de asociación, así como los derechos y las libertades determinados por la libertad y la integridad (física y psicológica) de la persona; por último, los derechos y las libertades amparados por el imperio de la ley. b) la libertad de movimiento y la libre elección de empleo en un marco de oportunidades variadas que permitan perseguir diversos fines, así como revisarlos y alterarlos; c) los poderes y las prerrogativas que acompañan a cargos y posiciones de autoridad y responsabilidad; d) ingresos y riquezas. Además de la renta personal y la riqueza privada, estos bienes contemplan servicios a los que tenemos derecho como la asistencia sanitaria; e) las bases sociales del auto respeto. RAWLS, J. *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Madrid, Tecnos, 2002, p. 91.

de su significado, no aceptarán esos principios a menos que el índice garantice lo que reputan necesario para proteger los intereses esenciales de las personas a las que representan⁵⁸.

Ahora bien, si se garantiza una igualdad en bienes primarios como criterio básico para la justicia social, habría que preguntarse si la tenencia de estos bienes primarios es una buena guía para la ventaja de una persona. Si lo que se busca es evaluar el alcance de la igualdad de la libertad de las personas, entonces los bienes primarios se pueden evaluar sólo de manera instrumental.

¿Qué entiende Sen, por tanto, como bienes básicos? Son las condiciones necesarias o elementos constitutivos para que las personas puedan promover su bienestar. Lo importante es lo que consiguen realizar con la apropiación de estos bienes. Para explicar esto, la relación entre un bien y un funcionamiento, Sen coloca el ejemplo de la bicicleta: una bicicleta se ve como algo que tiene características de medio de transporte, y en este caso una persona en particular que posee una bicicleta no importa si es sana o inválida.

Para aclarar la relación entre un funcionamiento y un bien, es bueno saber que los bienes no tienen que ser pensados estrictamente como ingresos, pues el análisis del enfoque no se centra exclusivamente en la economía basada en el mercado. Para Sen un bien o una mercancía presenta una serie de características, que lo hace interesante para las personas. En el caso anterior de la bicicleta, no estamos interesados en ella porque sea un objeto hecho de ciertos materiales con forma y colores específicos, sino porque puede servir como un medio de transporte o recreación. En este caso el aspecto valorativo no recae en el bien en sí, sino en la medida que ese bien permite un funcionamiento, para el caso de la bicicleta porque permite el funcionamiento de la movilidad o de ser capaz de moverse libremente.

Sen reconoce que la centralidad de los bienes primarios, es un importante paso que ha ayudado a que la dirección en los estudios sobre la libertad real de las personas, sea un avance significativo. La libertad requiere de medios específicos indispensables para que sea ejecutada. Rawls utiliza los bienes

⁵⁸ *Ibidem*, p. 225.

primarios como base necesaria de las comparaciones interpersonales, de esta forma permite evaluar las oportunidades reales de las personas.

Pero para Sen no es suficiente, ya que en la visión de Rawls el bienestar de las personas depende fundamentalmente de los bienes que éstas poseen. Así lo aclara Sen:

Este enfoque también inicia un cambio de rumbo sustancial con respecto a la orientación en los medios que prevalece en algunos de los enfoques corrientes en filosofía política, como la concepción de John Rawls sobre los “bienes primarios” (incorporada en su principio de diferencia) para evaluar cuestiones de distribución en su teoría de la justicia. Los bienes primarios son medio de uso múltiple como el ingreso y la riqueza, los poderes y la prerrogativa del oficio, las bases sociales de la autoestima y así sucesivamente. No son valiosos en sí mismos, pero pueden ayudar, en diferentes grados, a buscar lo que realmente valoramos. No obstante, aun cuando los bienes primarios son, en el mejor de los casos, medios para los fines valiosos de la vida humana, ellos mismos han sido considerados como el indicador primario para juzgar la equidad en la distribución, según los principios rawlsianos de la justicia. A través del reconocimiento explícito de que los medios para la vida humana satisfactoria no son en sí mismo los fines de la vida buena (el argumento aristotélico), el enfoque de la capacidad ayuda a conseguir una significativa extensión del alcance del ejercicio evaluativo. (SEN, 2010, p. 284).

Lo significativo de la evaluación del bienestar gracias a los funcionamientos alcanzados por una persona, “no es simplemente porque nos da un indicador más complejo del modo en que está una persona, sino porque nos permite una valoración más sensible del modo en que está” (SALCEDO, 1997, p. 25).

Sen no está de acuerdo con la propuesta de Rawls de reducir la justicia al reparto equitativo de los bienes básicos. Le parece insuficiente. No basta hablar de bienes básicos porque la relación entre éstos y el bienestar puede variar debido a las diferencias personales. El bienestar no depende sólo de poseer unos bienes como los descritos por Rawls, sino de la capacidad para usarlos o la capacidad de elegir. No basta tener “oportunidades de bienestar”, que es lo que ofrecen los bienes básicos de Rawls. No bastan las oportunidades de funcionamiento en un sentido o en otro: hay que tener capacidad de funcionar. Los

bienes, los recursos, los ingresos ayudan, pero son insuficientes si faltan las capacidades.

Se entiende la capacidad como la libertad para buscar los elementos constitutivos del bienestar. Pero la transformación de los bienes o recursos en libertad de elección varía de una persona a otra. La capacidad para aprovechar o dilapidar los bienes básicos no es la misma en todo el mundo, ni siquiera es la misma en la misma persona a diferentes edades. No sólo la edad, el entorno social, la cultura o el poder adquisitivo pueden representar y representan un aumento o disminución de las capacidades, sino que dos personas, con la misma capacidad, eligen cosas distintas en función de sus metas personales. Si no se cuida esa capacidad, la igualdad de bienes básicos no impediría serias desigualdades entre los individuos, desigualdades en el modo de usar la libertad. De ahí que Sen proponga sustituir los bienes básicos por capacidades para elegir.

Pero, la intervención en las capacidades de las personas ¿no implica una inaceptable limitación de las libertades? Para Sen no es así. Él entiende que la capacidad es la libertad, mientras los bienes primarios de Rawls son sólo medios para la libertad. Pues es indudable que la libertad de una persona para realizar sus fines depende tanto de cuáles sean esos fines, como del poder que tenga para dirigir los bienes primarios hacia la realización de esos fines. Hay muchas otras desigualdades distintas de la distribución de ingresos y propiedades que contribuyen a disminuir la capacidad de una persona para proponerse metas y poder realizarlas. Las desigualdades de género, sociales, de raza, son factores que influyen en la capacidad para conseguir empleo, recibir atención médica o ser tratado equitativamente por la policía. No vale juzgar la pobreza o la riqueza de alguien sólo por sus ingresos: uno es rico o pobre según su grado de capacidad -de poder- para conseguir eso que Sen denomina “algunos funcionamientos básicos”. Aquellos funcionamientos que hacen de una persona alguien “normal”, “integrado” en una sociedad, sin problemas para situarse y defenderse en ella, para adquirir una posición mínimamente desahogada. Es decir, digna. Para tener eso que hoy llamamos “calidad de vida”.

Los dos filósofos coinciden en un concepto de igualdad de oportunidades entendida, en definitiva, como la igualdad de todos en la oportunidad para ser libres. En esa oportunidad radica, de hecho, la calidad de vida, que no es la posesión de este o aquel bien material o espiritual, sino más bien la posibilidad de escoger el modo de vivir que a cada cual le plazca. Esa vida escogida es la vida de calidad. Dado, sin embargo, que somos desiguales y nuestras oportunidades de vivir como deseamos también lo son, el problema está en cómo comparar las desigualdades y decidir cuáles son realmente discriminatorias, cuáles limitan de verdad las oportunidades. Tal vez la solución no haya que buscarla en una sola de ambas propuestas, sino en la combinación de ellas.

2.4.- Un criterio de evaluación para la justicia social

La problemática de la justicia social presenta uno de los desarrollos más interesantes en los últimos tiempos, pues gran parte de los filósofos políticos han contribuido a ahondar en esta temática. El enfoque de las capacidades se encuentra inmerso en este nivel de discusión, en la medida en que esta perspectiva se constituye en un marco evaluativo interesado en el estado de vida de las personas, y un aspecto relevante para ello son las condiciones que promueven una mayor justicia social. Ahora bien, si se mira con detenimiento y si se busca el desarrollo de las capacidades al interior de la sociedad se logra evaluar la justicia social.

La perspectiva de las capacidades no se constituye en una teoría de la justicia a ejemplo de la justicia como equidad de Rawls o la teoría de la justicia de Walzer⁵⁹. Fácilmente es posible pensar que Sen propone una teoría de la justicia basada en las capacidades, pero no es así. La pretensión de Sen a lo mucho es que las capacidades pueden llegar a formar parte

⁵⁹ En el trabajo de WALZER, M. *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad* (1997), propone una teoría de la justicia donde ningún bien social sirva o pueda servir como medio de dominación. Por esta razón propone un principio distributivo que sostiene que ningún bien social X ha de ser distribuido entre hombres y mujeres que posean algún otro bien Y simplemente porque poseen Y sin tomar en cuenta el significado de X.

de la base de información de alguna teoría de la justicia (SEN, 2005, p. 156). El motivo es que para Sen una teoría de justicia tiene que incluir tanto las consideraciones agregativas como las distributivas, mientras que el enfoque de las capacidades no especifica un principio agregativo. Además, una teoría de justicia también requiere componentes procedimentales, tales como el principio de no-discriminación, que el enfoque de las capacidades no está diseñado para ofrecerlo.

Lo que sí permite el enfoque de las capacidades es brindar la posibilidad de analizar y evaluar la justicia social gracias a las ventajas individuales que deben alcanzar las personas en función de sus capacidades, es decir, de las libertades fundamentales que disfrutaban para llevar el tipo de vida que tienen razones para valorar. Se puede afirmar, entonces, que una sociedad justa es aquella que valora como centralmente importante a las capacidades entendidas como libertades:

En la valoración de la justicia basada en las capacidades, las demandas o títulos individuales no tienen que valorarse en términos de los recursos o de los bienes elementales que las personas poseen, respectivamente, sino *por las libertades de que realmente disfrutaban para elegir las vidas que tienen razones personales para valorar* (El subrayado es mío). Es esta libertad real la que está representada por las capacidades de la persona para conseguir varias combinaciones alternativas de funcionamientos (SEN, 2000, p. 81).

Para Sen el verdadero alcance de una teoría de la justicia puede entenderse sobre todo por su base de información: qué información se considera -o no directamente relevante. Esta base de información permite establecer un juicio valorativo sobre lo que se considera fundamental para juzgar la justicia o ciertas condiciones sociales. Para algunos la base de información es la renta, para un utilitarista clásico benthamniano su base de información es el placer y la felicidad.

En el pensamiento libertario como es el caso de Nozick su énfasis son los tipos de derechos. En el caso de la teoría de la justicia como equidad de Rawls son los dos principios de la justicia y los bienes primarios. Desde el enfoque de las capacidades la base de información son las libertades alcanzadas que

se expresan como capacidades individuales para hacer cosas que una persona tiene razones para valorar, es decir:

El centro de atención valorativo de este «enfoque de las capacidades» pueden ser los funcionamientos *realizados* (lo que una persona es capaz de hacer realmente) o el *conjunto de capacidades* de las opciones que tiene (sus oportunidades reales). Los dos suministran diferentes tipos de información: las primeras sobre las cosas que hace una persona y el segundo sobre las cosas que tiene libertad fundamental para hacer (SEN, 2000, p. 75).

Esto marca la diferencia con otros enfoques como los antes señalados y se constituye en el núcleo evaluativo por excelencia. Por esta razón el enfoque es sensible ante situaciones donde las personas sufren grandes privaciones o no se encuentran mínimamente favorecidas, como los desvalidos en sociedades estratificadas, las minorías oprimidas, los trabajadores explotados, inmigrantes realizando trabajos mal remunerados o explotados en sociedades del Primer Mundo donde se ven obligados a venderse por abrigo y comida, etc. Esta base de información permite detectar estas y otras anomalías en la sociedad, gracias a centrar la atención en las capacidades de los individuos para elegir la vida que tienen razones para valorar. Ello lleva a velar por políticas económicas y sociales que permitan unas condiciones mínimas para que las personas tengan verdaderas oportunidades y puedan llevar el tipo de vida que les gustaría vivir.

La justicia social debe estar atenta o dar prioridad a que no se irrespeten o violen las capacidades de las personas. Esta violación puede ocurrir por varias razones, una de ellas es debido a la aplicación de políticas económicas y sociales, o por la defensa de principios arraigados donde no se tengan presente las consecuencias deducibles de su aplicación. Este es el argumento central que le permite a Sen criticar enfoques como el de Nozick que le da absoluta prioridad a los derechos como principios sin pensar en las consecuencias:

Volvamos ahora a la cuestión de la prioridad absoluta de los derechos, incluidos los derechos de propiedad, en las versiones más estrictas de la teoría libertaria. Por ejemplo, en la teoría de Nozick (presentada en *Anarchy, State and Utopia*), los «derechos económi-

cos» que tienen los individuos a través del ejercicio de estos derechos no pueden quedar oscurecidos por sus resultados, por muy horribles que sean éstos. Nozick hace una exención muy excepcional a lo que denomina «horrores morales catastróficos», pero esta exención no está bien integrada en el resto de su enfoque ni se justifica debidamente (es bastante *ad hoc*). La prioridad absoluta de los derechos libertarios puede plantear especiales problemas, ya que entre las consecuencias reales del funcionamiento de estos derechos puede haber resultados bastante terribles. En particular, existe la posibilidad de violar la libertad fundamental de los individuos para conseguir las cosas a las que tienen razones para conceder gran importancia, entre las cuales se encuentran evitar la muerte evitable, estar bien nutridos y sanos, saber leer, escribir y contar, etc. No se puede pasar por alto la importancia de estas libertades en aras de la “prioridad de la libertad” (SEN, 2000, p. 65).

Desde el enfoque de las capacidades se hace prioritario estar atento a las distintas consecuencias que se puedan generar y que lleguen a perjudicar el bienestar y el alcance de la libertad como capacidad que deben disfrutar las personas. Ello iría en contra de una sociedad que se conciba como justa. De tal manera que “dejar de lado las consecuencias en general, incluidas las libertades que consiguen -o no- ejercer los individuos, difícilmente puede ser una base satisfactoria de un sistema de evaluación aceptable” (SEN, 2000, p. 66). La incidencia de las capacidades a la hora de la evaluación de la justicia social presenta alcances llamativos incluso para propuestas críticas. Es el caso de la filósofa Iris Marion Young quien ha retomado el concepto de capacidades para pensar la justicia social desde su propuesta de la política de la diferencia. Para la autora la justicia no debe referirse solo a la distribución, sino también a las condiciones institucionales necesarias para el desarrollo y el ejercicio de las capacidades individuales, de la comunicación colectiva y de la cooperación. Bajo esta concepción la injusticia se refiere a dos formas de restricciones que incapacitan: la opresión y la dominación (YOUNG, 1999, p. 39).

En este sentido la igualdad social no se refiere exclusivamente a la distribución de bienes sociales, sino que se refiere fundamentalmente a la participación e inclusión de todas las personas en las instituciones de la sociedad, y a sus oportunidades para desarrollar y ejercer sus capacidades y realizar sus elecciones. Se pone en evidencia así la opresión y dominación

propias de la injusticia social. Esta opresión para Young se manifiesta en cinco aspectos a saber: explotación, marginación, carencia de poder, imperialismo cultural y violencia, que van a sufrir todas aquellas personas a las que se les deterioran sus capacidades, que no son otra cosa que víctimas o los excluidos de la sociedad que se constituyen en minorías que reclaman mayor participación y justicia.

Sin lugar a dudas que la propuesta de Young es atractiva porque las teorías filosóficas de la justicia han restringido el significado de la justicia social a la distribución de los beneficios y las cargas de los miembros de la sociedad como es el caso de la teoría de la justicia como equidad de Rawls. Mientras que Young desplaza esta discusión sobre la justicia que toma en cuenta a las personas como poseedoras y consumidoras principalmente de bienes, hacia un ámbito de acción más amplio que incluye la acción, las decisiones sobre la acción y la provisión de los medios para desarrollar y ejercer las capacidades. Esta forma de entender la justicia como el conjunto de condiciones institucionales que hacen posible que todas las personas adquieran ciertas capacidades y las utilicen satisfactoriamente en ámbitos socialmente reconocidos, que permiten la participación en la toma de decisiones y para expresar sentimientos y experiencias en la vida en común; conlleva a una serie de resultados distributivos que permitan la satisfacción de las necesidades básicas de las personas. De tal forma que si una persona sufre privaciones respecto a las necesidades básicas como alimentación, vivienda, asistencia médica, etc., no logra llevar una vida satisfactoria en relación con su vida social.

3.- La libertad como concepto central del desarrollo

La preocupación central que resume el trabajo de Sen es una indagación por la libertad. En este sentido cabe recordar que para Sen el futuro del mundo está íntimamente relacionado con el futuro de la libertad en el mundo. Por dos razones:

1. la libertad es a la vez un objetivo central y un medio determinante para el progreso. De esta manera lo crucial para el futuro es el fortalecimiento de las diversas instituciones que refuerzan la libertad económica, política, social y cultural.
2. Se necesita una visión integrada de la libertad como clave de nuestro futuro, perspectiva que tiende a perderse en los debates fragmentados sobre mercados, globalización, democracias, oportunidades sociales, expansión de la información, comprensión internacional y otros temas centrales.

En tiempos donde los espacios de libertad son amplios, sino también mecanismos de intolerancia y de control proliferan, el debate en torno a los diferentes significados de libertad es actual y urgente. La libertad humana presenta aspectos muy distintos y en muchos casos no son congruentes, por eso Sen no es partidario de elaborar una teoría de la libertad que dé cuenta de todos sus aspectos, lo que sí le interesa más bien, es ver la libertad desde diferentes perspectivas y sus implicaciones para la vida en sociedad. Entre las varias perspectivas escogemos la libertad como agencia y la libertad como capacidad.

3.1.- Libertad de agencia y bienestar

A lo largo de su obra, Amartya Sen también revisa y cuestiona el comportamiento del modelo económico y del bienestar, centrado en la exclusividad racional, el llamado modelo del *homo economicus*.

El estudio de las preferencias personales y la forma en cómo se transforman en decisiones colectivas, llevó a Sen a cuestionar las bases de un modelo centrado principalmente o exclusivamente en el bienestar utilitario. Libertad que es pensada a partir de las preferencias y opciones de un sujeto (para añadirla, a través de un procedimiento, en una elección social colectiva), que está sí, preocupado por su bienestar personal, pero que también está abierto a sus semejantes y que no deja de lado los aspectos éticos, sociales, culturales, etc.

Una vida valiosa tiene al menos dos valores fundamentales, la realización – sea personal, como los impactos sociales

positivos que genera - y la libertad para alcanzarlos. Es importante tener en cuenta la distinción entre la realización y la libertad para realizar los logros. Es necesario, para la vida, alcanzar logros personales y sociales que son valorados; tener mejorías y lograr un buen nivel de realización personal. La vida del hombre se mide, también, por lo que alcanza o conquista. La libertad o ser capaz de alcanzar realizaciones hacen la vida más rica. Ampliar las libertades para lograr lo que se valora, permite que la vida del ser humano sea más completa; hace que sea posible llegar a lo que hay motivos para valorar y genera un impacto positivo en la sociedad.

Aunque la realización personal y el bienestar ocupan la mayor parte de las acciones humanas y voliciones, el ser humano es capaz de (pre)ocuparse también con otras dimensiones y con los demás; hay otros logros, valores e ideas que conforman la vida de las personas.

Amartya Sen hace una distinción importante, indica que hay una libertad del bienestar y la otra lo que él llama libertad de agencia. La libertad de agencia se refiere a la oportunidad o la libertad de la persona hacer o lograr el cumplimiento de los objetivos o valores que estima. La libertad como agencia no es sólo un elemento de valor para los seres humanos, sino como una condición y ausencia de impedimento para lograr sus metas, lo que consideran bueno y valioso para sí.

Así cuando una persona actúa y provoca cambios en el mundo y sus logros se juzgan desde sus propios valores y objetivos se puede considerar que ha ejercido su agencia. La agencia involucra en mi concepto lo que se puede llamar autonomía, pero no veo que la agencia y la autonomía sean lo mismo, pues la agencia es un concepto más rico en la medida en que no solamente conlleva darse sus propias normas (autonomía) o no depender de algún otro, sino que involucra una acción que provoca cambios que generan logros individuales que se evalúan a partir de los propios valores y objetivos. De tal manera que la concepción de agencia no se debe reducir simplemente a autonomía, que es a lo que a primera vista se puede referir el concepto.

Encuentro que la autonomía está más en el ámbito de la subjetividad como autodominio de sí mismo, mientras que la agencia trasciende este ámbito implicando a la autonomía pero no se reduce a ella, ya que un agente no solamente decide sobre sí mismo, es decir, ejerce la autonomía, sino que actúa e impacta en el mundo.

Si bien la libertad de agencia se refiere a los valores y objetivos amplios, la libertad del bienestar, se refiere a lo específico y no expresa el sentido pleno de la libertad de los seres humanos. Libertad de bienestar se centra más en la capacidad de una persona para funcionar para disfrutar de los logros que responden a su situación de bienestar. Reflexiona sobre la importancia de considerar las oportunidades para perseguir o lograr ventajas, que le traigan situaciones y sensaciones de satisfacción y bienestar.

Pero si ello es así, entonces, ¿por qué se habla de la libertad de bienestar? Sen de todas maneras ve la importancia de la libertad de bienestar porque la característica primaria del bienestar se concibe en términos de lo que una persona puede *realizar*, referido a varias formas de hacer y ser que pueden entrar en la valoración del bienestar como realizaciones que consisten en actividades como comer, leer o ver, o estados de existencia o de ser, como estar bien nutrido, no padecer malaria, no estar avergonzado por el nivel de pobreza en el que se vive. Así la característica esencial del bienestar es la capacidad para conseguir realizaciones valiosas. Al examinar la faceta de bienestar de una persona se puede prestar atención a la capacidad de la persona y no sólo a un funcionamiento en particular.

Uno de los puntos en los que Sen insiste en toda su obra es la necesidad de ampliar la base de información con el fin de tener un mayor análisis y poder enjuiciar mejor, la vida real de las personas. Además la comprensión de vida del utilitarismo tiene una base de información restringida, teniendo en cuenta una reducida gama de elementos a considerar para la satisfacción o el bien de una vida, la propia idea de libertad y el bienestar también tiene una visión reduccionista.

El pensador indio no tiene la pretensión de establecer una teoría cerrada o estipular una lista completa y determinada

por las que podría evaluar o medir la libertad, satisfacción y valor de la vida. La vida y la libertad humana se caracterizan por la incompletitud y la pluralidad, sea de los sentidos, los valores, objetivos, etc. Nada impide que el abanico de oportunidades que la libertad de agencia ocasiona, pueda involucrar diferentes realizaciones de bienestar.

La caracterización y diferenciación de lo que se entiende por libertad de bienestar y la libertad de la agencia - y lo que representa para la existencia y la acción en la vida de cada uno - pueden ser dilucidadas por un ejemplo. Veamos:

Usted está disfrutando comiendo un bocadillo en un hermoso día de primavera, sentado a la orilla del río Avon. Mientras tanto, lejos de allí, un hombre que no sabe nadar se está ahogando. Usted no puede hacer nada para salvarle -está a cientos de millas de donde está usted. Considérese ahora una situación *contrafáctica* en la que ese hombre en vez de estar ahogándose solo en un lugar distante, está ahogándose justo en frente de usted. ¿Cómo *le* afectaría este cambio *contrafáctico*? Su libertad de ser agente se ve, de un modo notable, incrementada. Probablemente usted pueda ahora salvarlo. Supongamos que usted valorase esta oportunidad altamente y decidiese salvarlo y, además, que usted lo lograra. Tirará su bocadillo, se zambullirá en la corriente fría del río y sacará al hombre. Su libertad de ser agente habrá sido bien usada y el estado resultante habrá sido mejor, tal y como usted lo juzga.

Pero posiblemente su bienestar se ha reducido. Naturalmente, es posible que usted goce salvando una vida y, así, una parte de su bienestar ciertamente se puede ver positivamente afectada por la oportunidad de hacer el bien. Pero es posible que si se considera todo, su propio bienestar no sea mayor y supongamos (para seguir con los contrastes) que realmente es menor -al cambiar una comida tranquila por un baño en la corriente helada, arriesgando su propia vida en la operación de salvarle la vida a otra persona. Una ampliación de libertad de ser agente puede ir acompañada de una reducción de su bienestar real, por su propia elección y aunque a usted no le sea de ningún modo indiferente su propio bienestar.

¿Y qué ha pasado con su “libertad de bienestar”? Que ciertamente no se ve aumentada por el cambio *contrafáctico*. La oportunidad añadida de salvar al que se ahoga no le dio un modo mejor (ni siquiera tan bueno) de buscar su propio bienestar. De hecho, de un modo notable, el cambio *contrafáctico* realmente *redujo su* libertad de bienestar. Ya no era libre de comerse su bocadillo sin *ansiedad*, y en términos de los funcionamientos “refinados” [...] hay una pérdida genuina de oportunidad para buscar su propio bienestar.

[...] El ordenamiento de las oportunidades alternativas desde el punto de vista del ser agente no tiene por qué ser el mismo que

el ordenamiento hecho en términos de bienestar; y de este modo es como los juicios de la libertad de ser agente y los de la libertad de bienestar pueden llevarnos por caminos opuestos. (SEN, 1985, p. 169ss).

Al final de un día de trabajo en un verano intenso decides tomar una copa y te sientas en el borde de un estanque agradable. Sin embargo, en el momento que se ve que alguien está a punto de ahogarse y decides salvar la vida a esta persona. Su libertad para disfrutar de un agradable momento disminuye, lo que limita en parte su situación de bienestar. Sin embargo, su libertad de agencia se amplió, y al mismo tiempo que su libertad de bienestar se vio afectada, surgieron oportunidades “alternativas” para ampliar su libertad de agencia. La libertad de agencia, además de ampliar la libertad, con valores que no sean el bienestar individual, todavía puede representar un aumento de otras formas de bienestar. Difícil no pensar y realizar una acción libre, loable y social, moral y legalmente positiva, no sienta satisfacción de salvar una vida.

La libertad de agencia amplía las oportunidades y condiciones de la libertad y de la acción del hombre. Esto amplía la base de información para juzgar los elementos valiosos de la vida, la apertura de nuevas oportunidades. Si bien la libertad para lograr el bienestar tiene un valor relacionado con la provisión de condiciones de vida al llevar a cabo, la libertad de agencia tiene una visión plural, lo que permite al sujeto vislumbrar y posicionarse de manera responsable en cuanto a las dimensiones humanas y sociales que contemplan una vida moral más amplia, económica y políticamente.

3.5.5.- La Libertad como capacidad⁶⁰

Desde el enfoque de las capacidades una sociedad bien ordenada es una sociedad libre del hambre, la pobreza, la mise-

⁶⁰ “La” capacidad “(capability) de una persona consiste en las combinaciones alternativas de funcionamientos cuya realización es factible para ella. Por lo tanto, la capacidad es un tipo de libertad: la libertad sustantiva para realizar combinaciones alternativas de funcionamientos (o, expresado de manera menos formal, la libertad de tener diferentes estilos de vida). SEN, A. Desenvolvimento como liberdade. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 95.

ria y la explotación. En este sentido, la libertad es el factor fundamental de desarrollo para alcanzar tal forma de demanda, es decir, la sociedad debe velar por el desarrollo de las libertades individuales como capacidades. La libertad se considera, entonces, desde el enfoque de las capacidades como intrínsecamente e instrumentalmente importante.

El papel intrínseco o constitutivo de la libertad está relacionado con la importancia de las libertades fundamentales para el enriquecimiento de la vida humana. Entre las libertades fundamentales se encuentran algunas capacidades elementales, por ejemplo, poder evitar privaciones como la inanición, la desnutrición, la mortalidad evitable y prematura, o gozar de las libertades relacionadas con las capacidades de leer, escribir, la participación política y la libertad de expresión, entre otras. Gracias a que la libertad tiene un papel constitutivo, se da especial atención a la expansión de la capacidad de las personas para llevar el tipo de vida que valoran y que tienen razones para valorar.

El papel instrumental de la libertad se refiere a la forma en que se constituyen los diferentes tipos de derechos y oportunidades, que permiten expandir la libertad de toda persona. La eficacia del papel instrumental de la libertad reside en el hecho de que los diferentes tipos de libertad están interrelacionados, y un tipo de libertad puede contribuir extraordinariamente a aumentar otros. Entre los tipos de libertad instrumental están: las libertades políticas, los servicios económicos, las oportunidades sociales, las garantías de transparencia y la seguridad protectora.

Otro aspecto que vale la pena señalar es que para el análisis de la libertad es fundamental cuando se indaga por la igualdad, porque cuando se sopesan las desigualdades al interior de la sociedad desde el punto de vista de la capacidad para evitar enfermedades, hambre, mortandad precoz, etc., se examina al mismo tiempo, las libertades fundamentales con que cuentan las personas para la vida en sociedad. Los datos que logran representar la aparición de enfermedades prevenibles debido a una ausencia de una salud pública eficiente con una cobertura total para los miembros de la sociedad que, entre otras cosas, no permita una mortalidad infantil expresa la pre-

sencia o ausencia de ciertas libertades reales y el goce de la igualdad de estas libertades.

De esta manera, el enfoque de las capacidades rompe con cualquier tradición antagónica entre libertad e igualdad, pues concibe que la libertad se encuentre entre los posibles campos de aplicación de la igualdad y la igualdad se halla entre los posibles esquemas distributivos de la libertad (SEN, 1995, p. 22-23).

Por otra parte, la capacidad significa la libertad real de la que dispone una persona para realizar aquello que considera valioso para su vida, como muy bien lo ha reconocido Conill, es un poder efectivo:

Capacidad significa en el fondo, y más en el contexto moderno, *libertad en condiciones, libertad real* (poder efectivo). Con lo cual cabe rebasar el concepto meramente «liberal» de libertad (que siempre tiende a entenderse como «no interferencia»), y poner de relieve el lado positivo, empoderador, realizador de la libertad, que requiere condiciones de igualdad y de justicia (CONILL, 2004, p. 192).

Al entender la libertad como la capacidad con que cuenta una persona, se conduce directamente a evaluar los logros reales de esa persona, por otra parte, se evalúan los medios que refuerzan esta capacidad de manera instrumental. La noción misma de capacidad se relaciona estrechamente con los funcionamientos de una persona. Todo ello Sen lo contrasta con la posesión de los bienes, las características de los bienes poseídos y las utilidades generadas. Siendo este el esquema general del enfoque de las capacidades en la perspectiva de Sen.

Consideraciones finales

En este trabajo he mostrado cuál fue la motivación que llevó a Sen a plantear el enfoque de las capacidades. Para ello fue necesario reconstruir el enfoque desde sus dos aspectos constitutivos: *los funcionamientos y las capacidades*. Asimismo, se mostró el vínculo entre estos dos conceptos, se expuso el criterio de evaluación que se debe tener presente a la hora de evaluar problemas concernientes a la calidad de vida de una

persona. Por último, se planteó la discusión sobre las capacidades básicas y otros conceptos fundamentales a la hora de evaluar el estándar de vida. Estos conceptos fueron los bienes, las necesidades básicas, el capital humano, la renta básica y el desarrollo. Esto se realizó con el firme propósito de elaborar una delimitación conceptual sobre lo que son las capacidades, estableciendo así sus alcances.

Ante la pregunta ¿qué es el enfoque de las capacidades? se puede responder que es un marco conceptual normativo sobre la calidad de vida, en otras palabras, es un índice evaluativo sobre el bienestar individual y social. Este índice busca valorar la libertad individual en la medida en que las capacidades se constituyen como libertades fundamentales (o libertad real) con que cuenta una persona para alcanzar aquello que valora. Las capacidades son indicadores sobre el alcance de las libertades de una persona, reflejando las oportunidades con que cuenta para lograr diferentes estilos de vida. Esta indagación por la libertad entendida como capacidad no es otra cosa que una manera de interpretar la libertad positiva en los cánones de la teoría de la libertad social o política.

El enfoque de las capacidades implica la concentración sobre las libertades de alcanzar en general y las capacidades para funcionar en particular. Los logros individuales de la vida de una persona son vistos en términos de funcionamientos humanos, consistiendo en lo que ella puede hacer o ser. Los funcionamientos son aspectos tan elementales como estar adecuadamente nutrido, vivir sin enfermedades prevenibles, hasta funcionamientos tan complejos como participar en la vida de la comunidad, entre otros. Los funcionamientos son logros de una persona y las capacidades un conjunto de combinaciones de tal serie de funcionamientos. El conjunto de capacidades de una persona representa las combinaciones alternativas de funcionamientos de los cuales la persona puede escoger una combinación.

Esta es una representación de la libertad que realmente disfruta una persona en la elección de un modo de vida u otro. Esto lleva implícito la atención hacia las libertades en general, pues el enfoque de las capacidades está hecho para evaluar el

alcance de la libertad y su importancia como el conjunto de oportunidades que disfruta una persona. Asimismo, el enfoque de las capacidades rompe con cualquier tradición antagónica entre libertad e igualdad, pues desde la perspectiva de las capacidades se encuentra que la libertad se ubica entre los posibles campos de aplicación de la igualdad y la igualdad se halla entre los posibles esquemas distributivos de la libertad.

La reconstrucción del enfoque de las capacidades permitió mostrar las distintas implicaciones sociales, económicas y políticas cuando se asumen las capacidades como una demanda para una sociedad libre e igualitaria. El enfoque de las capacidades, no es una teoría ética ni política o económica, es un marco evaluativo con implicaciones éticas, políticas y económicas, siempre y cuando, la *libertad como capacidad* se constituya como un aspecto valioso para tener en cuenta si buscamos una sociedad donde los ciudadanos se reconozcan como personas libres e iguales. En este sentido, el enfoque de las capacidades o la “perspectiva de la libertad” resulta ser de gran ayuda si se incorpora a una teoría ética, política, económica, del desarrollo o de la ciudadanía, ya que deja ver aspectos valorativos que otros índices (bienes primarios, recursos, necesidades básicas, etc.) no alcanzan a valorar.

El enfoque de capacidades evalúa el bienestar de la ciudadanía desde las capacidades para funcionar alcanzadas por éstos. De tal manera que si un ciudadano está bien alimentado, goza de buena salud, se encuentra bien vestido, cuenta con un lugar para vivir, puede participar en la vida de su comunidad sin avergonzarse mostrando un respeto de sí mismo, todo ello refleja el estado de la persona, es decir, su bienestar. Y la ausencia de capacidades, o sea la falta de libertad real, generaría pobreza, desigualdad y falta de desarrollo.

Referências

CONNILL, J. *Horizontes de economía ética*. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen. Tecnos, Madrid, 2004.

CONNILL, J. y CROCKER, D. *Republicanism y educación cívica ¿más allá del liberalismo?* Editora Comares, Granada, 2002.

- HERNÁNDEZ, A. *La teoría ética de Amartya Sen*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2006.
- MARCHESE, J; SOTELO, J. *Ética, crecimiento económico y desarrollo humano*. Trotta, Madrid, 2002.
- MARTÍNEZ NAVARRO, E. *Solidaridad liberal. La propuesta de John Rawls*. Granada, Comares, 1999.
- SÁNCHEZ GARRIDO, p. *Raíces intelectuales de Amartya Sen. Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2008.
- PETTIT, Ph. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Paidós, Barcelona, 1999.
- RAWLS, J. *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Madrid, Tecnos, 2002.
- SALCEDO, D. “Introducción. La evaluación de las instituciones según A. K. Sen”. En: *Bienestar, justicia y mercado*, Paidós, Barcelona, 1997.
- SEN, A. *A ideia de justiça*. Trad. de Denise Bottmann e Ricardo Dominelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Versión en castellano: *La idea de la Justicia*. Taurus, Madrid, 2010.
- SEN, A. *Rationality and Freedom*. The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts, 2002.
- SEN, A. *Desenvolvimento como liberdade*. Companhia das Letras, São Paulo, 2000. Versión española: *Desarrollo como Libertad*, Planeta, Barcelona, 2000.
- SEN, A. *Nuevo examen de la desigualdad*, Alianza, Madrid, 1995.
- SEN, A. Well-being, agency and freedom: the Dewey Lectures 1984. *The Journal of Philosophy*, v. 82, n. 4, 1985.
- WALZER, M. *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. Méjico. Fondo de Cultura Económica, 1997.
- YOUNG, I. M. *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra, 2000. Versión en inglés: *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, Princeton University Press, 1990.

No encaço da originalidade: aproximações e divergências entre Adorno e os Românticos⁶¹

In Search of Originality: Similarities and Differences between Adorno and the Romantics

Luciana Molina Queiroz

Doutora em Teoria e História Literária pela UNICAMP
e Professora substituta de filosofia da UFES

Resumo: O objetivo central deste artigo é o de demonstrar como a filosofia da arte de Adorno, e mais especificamente sua concepção e valorização do nominalismo artístico, advém da forma pela qual o filósofo, a partir da tradição dialética, dialoga criticamente com temáticas encontradas no Romantismo, tais como o gênio e o original. O pertencimento à tradição hegeliano-marxista é, portanto, fundamental para compreendermos seu ponto de vista otimista acerca das vanguardas artísticas, bem como sua valorização do nominalismo crescente das obras de arte derivado de sua autonomia e especificidade formal.

Palavras-chave: Gênio; Dialética; Nominalismo; Originalidade; Romantismo.

Abstract: The main objective of this paper is to demonstrate how Adorno's concept and appreciation of artistic nominalism in his aesthetics can be traced to his dialogues with themes found in Roman-

⁶¹ Este artigo consiste em uma parte revista e ampliada da dissertação que apresentei para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

ticism, such as genius and originality. The fact that Adorno belongs to the Hegelian-Marxist dialectic tradition is therefore essential to the understanding of his optimistic view of avant-garde art and his appreciation of the growing nominalism of artworks, which he saw as deriving from their autonomy and formal specificity.

Keywords: Genius; Dialectics; Nominalism; Originality; Romanticism.

Na obra do Adorno tardio, o conceito de nominalismo é inúmeras vezes retomado como uma forma de repensar a estética dialética. Como exemplo, tomemos a citação abaixo, extraída diretamente da obra inacabada *Teoria estética*:

As obras imitam o ponto de vista de Croce, que varreu um resto de escolástica e de racionalismo pretensioso; o classicista tê-lo-ia tão pouco aprovado como o seu mestre Hegel. A redução ao nominalismo, porém, não procede da reflexão, mas da tendência das obras e, nesta medida, de um elemento universal da arte. Desde tempos imemoriais, a arte esforçava-se por salvar o particular; a particularização progressiva era-lhe imanente. Desde sempre, as obras conseguidas foram aquelas em que a especificação era mais considerável. Os conceitos universais e estéticos de género, que não deixaram de se estabelecer de modo normativo, estavam sempre manchados de reflexão didáctica, a qual esperava dispor da qualidade mediatizada pela particularização, ao reconduzir as obras importantes a pormenores distintivos a partir dos quais em seguida se avaliavam, sem que eles constituíssem necessariamente o que havia de essencial nas obras. O género armazena em si a autenticidade das obras particulares. No entanto, a tendência para o nominalismo não é simplesmente idêntica à evolução da arte para o seu conceito anticonceptual. A dialética do universal e do particular não faz, porém, desaparecer a sua diferença, como o conceito nebuloso de símbolo. O *principium individuationis* na arte, o seu nominalismo imanente, é uma especificação, não um estado de coisas prévio (Adorno, 2008b, p. 304).

O nominalismo é uma doutrina que remonta à escolástica medieval a partir do século XII e que, em sua forma mais radical, duvida da existência de abstratos e universais em um sentido diferente do de mera convenção. Embora seja possível questionarmos se Adorno faz uso do sentido literal e estrito de nominalismo, tendo em vista que o conceito parece incompa-

tível com o próprio sentido de dialética e com a relação entre universal e particular por ela pressuposta, não há dúvida de que o filósofo frankfurtiano se serviu do nominalismo para pensar a especificidade formal das obras de arte. É essa concepção que lhe auxilia a tecer considerações críticas positivas de escritores como Samuel Beckett e Franz Kafka, que, a seu ver, apresentavam obras que, em razão de sua especificidade, frequentemente escapavam de classificações conhecidas, a exemplo dos gêneros literários:

Tornou-se efêmero o que se instaura como norma estética eterna; envelheceu a pretensão ao imperecível. Até mestres honrados em seminários hesitariam em aplicar à prosa de *A Metamorfose* ou de *A Colônia Penal* de Kafka, onde a segura distância estética ao objecto vacila, um critério sancionado como o da satisfação desinteressada; quem experimentou a grandeza da criação literária de Kafka é obrigado a sentir como o discurso da arte a ela é inadequado. O mesmo se passa com os *aprioris* de gênero, como os do trágico ou do cômico no teatro contemporâneo, mesmo se este ainda deles está impregnado, como o monstruoso prédio de renda da parábola de Kafka, de ruínas medievais. Se as peças de Beckett não podem passar nem por trágicas nem por cômicas, são ainda menos formas mistas do tipo da tragicomédia, como gostaria de afirmar um esteta acadêmico. Pronunciam antes o juízo histórico sobre essas categorias enquanto tais, fiéis à inervação segundo a qual já não é possível rir dos célebres textos fundamentais do teatro cômico, ou então só num novo estado de incultura (Adorno, 2008b, p. 515).

Segundo Adorno, “[...] só o nominalismo da arte ajuda a adquirir completamente a sua linguagem, nenhuma linguagem, porém, é radical sem o *medium* de um elemento universal para lá da pura particularização, embora dela precise” (Adorno, 2008b, p. 244). Assim, o nominalismo é simultaneamente criticado e revalorizado em sua reflexão sobre estética. A especificidade formal da obra particular, que, para ele, é representada pelo nominalismo, torna-se cada vez mais flagrante nas obras produzidas a partir do modernismo. Nesse sentido, ainda que o uso que faz de nominalismo seja possivelmente retórico ou, ainda, metafórico, a partir de uma dinâmica que é ela própria considerada dialética, trata-se de uma terminologia utilizada pelo próprio Adorno, e não imputada a ele *a posteriori*. Em razão disso, o conceito deve ser considerado quando analisamos sua concepção de arte.

A inspiração do nominalismo para a delimitação e valorização da especificidade formal das obras de arte particulares e o experimentalismo por essa possibilitados é o que propriamente queremos investigar neste artigo, analisando o quanto essa concepção se aproxima e diverge da definição romântica de originalidade. Afinal, a valorização do experimentalismo formal é o que faz de Adorno um autor extremamente incomum no âmbito da estética marxista - algo talvez inusitado de se afirmar acerca de um filósofo tido por muitos como conservador. O ponto de vista otimista sustentado por Adorno acerca do modernismo é sob muitos aspectos oposto à posição assumida por inúmeros marxistas, dentre os quais o húngaro György Lukács é o grande exemplo. Antes de propriamente apresentar a tese de que Adorno é um autor que levou em consideração a importância do experimentalismo artístico exemplificado pelas vanguardas do século XX, faz-se necessário retomar as críticas a ele dirigidas. Wellmer sintetiza essas críticas muito bem ao chamar atenção para o núcleo conservador da estética do frankfurtiano, perceptível em suas análises de algumas das principais manifestações artísticas do século XX: sua compreensão de que o jazz não se diferenciava da cultura de massa, bem como suas primeiras impressões negativas sobre o cinema, que ele reveria somente mais tarde, mais notadamente ao tomar contato com o cinema de Alexander Kluge. Adorno, diferentemente de seu colega de Instituto de Pesquisa Social, Walter Benjamin, não teria visto *a princípio* possibilidade de o cinema apresentar qualquer teor crítico em relação à sociedade, e por isso não poupou críticas a obras e artistas de Hollywood, tais como Charlie Chaplin e Bette Davis, que, embora atualmente sejam bem cotados por grande parte da crítica especializada e tenham se tornado *cult*, foram também compreendidos por Adorno como meros participantes da estética *kitsch* ostentada pela indústria do entretenimento da época⁶².

Ao mesmo tempo, Wellmer (1993) também nos lembra que o conservadorismo é apenas uma das facetas do filósofo.

⁶² Na visão de Wellmer, é possível constatar na Teoria Estética “um certo tradicionalismo oculto em seus juízos estéticos” (Wellmer, 1993, p. 14) (Tradução nossa).

Graças a Adorno, abriram-se portas para uma reflexão mais profunda acerca da música moderna. Poder-se-ia mais uma vez lembrar o quanto o filósofo apreciou e incensou gênios profundamente transgressores, tais como Samuel Beckett e Franz Kafka.

Diante do exposto, é possível dizer que Adorno provavelmente não via a si mesmo como conservador. Em várias oportunidades, qualificou a estética de Hegel como conservadora e criticou o excessivo apego aos ideais clássicos. Efetivamente tematizou em sua estética o novo na arte, clamando pelas qualidades da inovação artística. Nesse contexto, defendeu a arte radical em detrimento da arte moderada, “porque (esta) recebe os meios de uma tradição existente ou fictícia e lhe atribui um poder que já não mais possui” (Adorno, 2008c, p. 61). Ao ser condescendente com as formas artísticas estabelecidas, a arte moderada compactua com o *status quo* e com a sociedade administrada. Daí a contundência com que o filósofo critica as obras de arte que, por falta de ousadia, pararam no meio-termo entre a tradição e a inovação.

Para Adorno, a inovação artística ocupa uma posição central justamente porque ela rompe com o encantamento pela identidade a que equivale esse excesso de fidelidade à tradição.

A arte não é atemporal e ahistórica, e sim profundamente conectada com a sociedade que lhe dá origem, uma vez que replica em si tensões dialéticas afins às existentes na sociedade. Ao invés de expressar a pura ideologia de um mundo danificado, é papel da arte expressar o sofrimento reificado pela sociedade, algo que só é possível quando a arte assume sua temporalidade e efemeridade. Em razão disso, não é possível depositar esperanças na tradição, que justamente atrela a arte a uma origem ou perenidade.

Com o objetivo de compreender a relação entre a arte, em particular a moderna, e a sociedade, faz-se necessário notar que Adorno considerava que o capitalismo na contemporaneidade seria melhor compreendido pela concepção de “sociedade administrada” devido ao fato de a predominância da racionalidade técnica e instrumental, isto é, da priorização dos fins visados em detrimento da consideração crítica dos meios, ter

exacerbado o processo de reificação humana. Com vistas à sua autoconservação, a administração teria se tornado quase total e, também devido à influência da indústria cultural, o resultado teria sido uma sociedade eminentemente ideológica, na qual a própria utopia teria se esmorecido.

Ao afirmar que apenas a arte nova seria plenamente crítica em relação à sociedade administrada, Adorno sela a relação entre sua estética e um juízo progressista acerca da arte, relação que talvez passe despercebida para aqueles que optam por se focar nas análises pontuais de Adorno acerca de determinados estilos e obras. A defesa do novo na arte não é, em sua filosofia, circunstancial, pois retira sua legitimidade do modo como é concebida a dialética negativa.

A despeito da já comentada concepção de que Adorno seria um filósofo excessivamente conservador em questões de arte, Peter Bürger (2012) aposta em sentido contrário, ao afirmar que a *Teoria estética* está profundamente impregnada de noções modernistas, o que, em sua avaliação, colocaria vários entraves para compreendermos não só a arte do passado como também a arte que sucedeu a moderna. Bürger também subestima o papel da dialética na estética de Adorno e, por isso, não foi capaz de compreender plenamente o sentido do novo e da arte moderna na obra do frankfurtiano. O novo não é valorizado por ser uma característica exclusiva da arte moderna, mas antes por se fazer presente em toda arte crítica em relação ao passado e que, justamente em função de apresentar-se como nova, possui condições de constituir-se como crítica também em relação à sociedade.

Assim almeja-se destacar a defesa radical de Adorno da arte nova e nominalista como a única arte verdadeira e crítica em relação à sociedade com vistas a também problematizar um dos grandes fetiches da arte e da sociedade de consumo atuais: a busca pela novidade, que, em muitos casos, não passa de mero embuste, mera aparência de novidade.

Analisarei as origens da noção de obra de arte nominalista, que remontam aos românticos e pré-românticos, artistas e filósofos que estabeleceram a originalidade como a insubor-

dinação da obra de arte específica em relação às convenções artísticas. Por conseguinte, buscarei compreender em que medida essa concepção acaba por estabelecer uma relação entre obra de arte autônoma, inovação e nominalismo artístico no pensamento de Adorno.

Na concepção de Adorno, “[...] desde meados do século XIX - desde o grande capitalismo -, a categoria do novo é central, sem dúvida em correspondência com a questão de se já não haveria uma arte nova” (Adorno, 2008b, p. 39). A busca pelo novo, dessa forma, vincula-se ao ideal de oposição às convenções, tomando parte na valorização do gênio e do original empreendida desde pelo menos o romantismo.

Tanto os românticos quanto a geração que veio imediatamente antes deles, os chamados pré-românticos, constituintes do movimento *Sturm und Drang* (Tempestade e Ímpeto), tiveram no dramaturgo William Shakespeare um modelo de artista, em oposição ao classicismo da poética aristotélica e ao neoclassicismo da dramaturgia francesa. A polêmica travada entre alemães e franceses dizia respeito à insubordinação de Shakespeare às normas habituais da dramaturgia. Segundo a crítica da época, as obras do inglês não observavam as três unidades estipuladas para o teatro corrente, isto é, as unidades de ação, tempo e lugar. Nelas priorizavam-se espaço e tempo imaginários em detrimento de espaço e tempo empíricos. No entanto, a ousadia de Shakespeare não se restringia a isso. Outro aspecto de sua arte era a inclusão de elementos de um gênero específico em outro, mediante, por exemplo, a concepção de personagens cômicas em meio a peças trágicas.

Assim, em função das avaliações conflitantes acerca dessas características, Shakespeare colecionou durante o período da recepção romântica (e de seu embate com os neoclassicistas) epítetos em grande medida contrapostos: de gênio “sem a menor centelha de bom gosto”, segundo Voltaire, a criador de “uma bela caixa de raridades em que a História Mundial desfila”, na visão de Goethe (o qual foi inspirado por Shakespeare tanto em suas obras de juventude à época da *Sturm und Drang* bem como em seu período de maturidade). Os românticos qui-

seram ter em Shakespeare um modelo para os modernos, o que, paradoxalmente, tornava exemplar uma arte que não seguia regras pré-estabelecidas. Segundo Süsskind, “[...] escritores como Herder e Goethe já refletiam sobre uma mudança na própria concepção de “imitação”, pois a exemplaridade do poeta moderno dizia respeito justamente ao fato de ele não copiar a forma dos antigos, como fazia o teatro clássico francês” (Süsskind, 2008, p. 88). Essa ironia implícita no ideal de inovação também é identificada por Adorno, quando ele reconhece que o Novo da arte moderna “visa à não identidade, mas torna-se, no entanto, idêntico graças à intenção” (Adorno, 2008b, p. 44).

O romantismo não só encetou a originalidade enquanto valor para a arte como, conseqüentemente, sacramentou a concepção de que a obra medíocre se pautaria pela repetição. Lenz, em *Anotações sobre o teatro*, indaga:

Não é um fato que em todos os dramas franceses (como nos romances) existe certa semelhança nas fábulas a qual, quando muito se leu ou ouviu, se torna excessivamente enfadonha? [...] É o sopro da natureza e a centelha do gênio que, por vezes, ainda nos consolam pela compensação de uma pequena variação (Lenz, 1991, p. 115).

Dessa forma, ao alçar o gênio como ideal, o romantismo lançou uma postura que seria encontrada mais tarde no espírito das grandes vanguardas artísticas. Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy afirmam que o romantismo “antecipa a estrutura coletiva que artistas e intelectuais do século XIX até o presente irão adotar [...] de fato, sem qualquer exagero, foi o primeiro grupo avant-garde da história” (Lacoue-Labarthe; Nancy apud Duarte, 2011, p. 24).

Apesar de situar a questão do novo na arte a partir do romantismo, Adorno critica a ideia de gênio como decorrente da concepção burguesa que vê a habilidade artística como uma graça reservada a poucos indivíduos. Embora o filósofo considere que a concepção de gênio intuitivo sustentada pelos românticos, isto é, de gênio que cria a despeito de desconhecer as regras, se deva mais a uma noção ideológica que se alimenta da biografia *kitsch* dos artistas do que a uma acurada concepção do fazer artístico, ele reconhece, contudo, a existência do

“genial”. Genial, para Adorno, é a “pirueta paradoxal da arte”. Algo que foge ao típico, corriqueiro e ordinário, algo livre, porém, necessário, “o instante em que a *méthexis* (participação) da obra de arte na linguagem abandona a convenção como contingente” (Adorno, 2008b, p. 261). O genial é o *novo* que se afasta e se destaca da convenção. Deriva da extrema organização das obras e só é possível devido à autonomia do sujeito. Por isso que Adorno considera que “A assinatura do genial na arte é que o novo, em virtude da sua novidade, aparece como se sempre lá tivesse estado; no romantismo, anotara-se tal fato” (Adorno, 2008b, p. 261).

Ao constatar que o tema do novo se encontra nos debates artísticos desde então, Adorno não só herda a questão tal qual fora formulada pelos românticos, isto é, como o embate entre as regras clássicas e neoclássicas e a transgressão das mesmas, como indubitavelmente também se alinha mais ao lado dos românticos do que ao lado dos classicistas ao formular suas próprias concepções estéticas: realiza o elogio da arte impura, da arte que busca tensionar os limites das convenções estipuladas para si e que, assim, possibilita o surgimento de obras específicas e insubstituíveis. O fazer artístico é, nessa medida, menos uma questão de perfeição que de inovação.

É sintomático que Adorno, ao comentar sobre a pedra de toque da arte romântica, ou seja, Shakespeare, tenha compreendido que a transformação das três unidades em sua dramaturgia se deva justamente à “erupção nominalista”, à assunção de sua qualidade de obra particular incomensurável⁶³.

⁶³ O uso do nominalismo para se referir à arte na *Teoria estética* está longe de ser pontual, e também pode ser encontrado explicitamente em breves análises de obras como as do compositor alemão Ludwig van Beethoven: “Em Beethoven, cuja música não estava menos afectada pelo motivo nominalista do que a filosofia hegeliana, é único o facto de ele imprimir à intervenção postulada pela problemática da forma a autonomia e a liberdade do sujeito chegado à consciência de si mesmo” (Adorno, 2008b, p. 335). Da mesma forma, a respeito de Johann Sebastian Bach: “O sentimento da forma em Bach, que em muitos pontos se opunha ao nominalismo burguês, não consistia no respeito, mas em manter o curso das formas tradicionais, ou melhor, em evitar que elas se petrifiquem: de modo nominalista, a partir do sentimento da forma” (Adorno, 2008b, p. 332); e Wolfgang Amadeus Mozart: “Poder-se-ia mostrar, num artista de nível formal singular como Mozart, como as suas

A erupção nominalista de Shakespeare para uma individualidade mortal e infinitamente rica em si enquanto conteúdo é função da sucessão arquitetônica e quase épica de cenas muito curtas, da mesma maneira que esta técnica episódica provém necessariamente do conteúdo, de uma experiência metafísica que faz explodir a ordem significante das antigas unidades (Adorno, 2008b, p. 322).

De maneira semelhante aos elogios tanto dos românticos como do próprio Adorno a Shakespeare, o filósofo frankfurtiano tece loas às peças pouco convencionais do dramaturgo irlandês Samuel Beckett, as quais não se adequam perfeitamente aos gêneros trágico ou cômico: “A imersão na obra particular, contrária aos gêneros, leva à sua legalidade imanente” (Adorno, 2008b, p. 306). Shakespeare e Beckett, guardadas as devidas diferenças, tornam-se exemplos de uma arte que não é inteiramente circunscrita pelas regras e convenções artísticas precedentes. Em contrapartida, Adorno é enfático ao dizer que “a obra medíocre sempre se ateuve à semelhança com outras, isto é, ao sucedâneo da identidade” (Adorno, 1985, p. 108).

Afora as razões que impulsionaram a crítica cultural de Adorno e Horkheimer em direção à indústria cultural, diagnosticando-a como a forma cultural da dominação, também é possível partir dessa discussão acerca das convenções na arte para mapear os motivos do esteta Adorno para rejeitar a indústria cultural enquanto “arte leve”. Na verdade, trata-se de duas faces de uma mesma questão: tanto a crítica cultural quanto a crítica artística estão intimamente conectadas, uma vez que essa reificação da linguagem artística denota, para Adorno, a impossibilidade de a arte absorver o conteúdo extraestético. Se nos românticos o novo era valorizado fundamentalmente como indício de virtuosismo artístico, para Adorno, o novo é o que efetivamente garante a continuidade da capacidade crítica da arte, que se constitui, dessa forma, como antagonista da sociedade.

Em oposição à arte nova, a indústria cultural se orientaria por um “purismo” sem precedentes na história da arte, na medida em que ela evita energicamente quaisquer mudanças significativas

obras mais audaciosas na forma e, portanto, mais autênticas, se aproximam da decomposição nominalista” (Adorno, 2008b, p. 333).

em sua estrutura básica. Esse aspecto da indústria cultural pode lançar luz sobre tendências da condição da arte em geral, sobretudo no tocante a seus estilos, escolas e divisões de gêneros.

No ensaio *A Indústria Cultural: O esclarecimento como mistificação das massas*, Adorno e Horkheimer afirmam que “Exatamente como seu adversário, a arte de vanguarda, é com as proibições que a indústria cultural fixa positivamente sua própria linguagem, com sua sintaxe e vocabulário” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 106). Na indústria cultural encontra-se hipostasiada a repetição na qual periga cair e fixar-se também a arte que se encontra fora da indústria cultural.

Em razão do risco do novo envelhecer, Adorno busca, em várias passagens da *Teoria estética*, problematizar a noção tradicional de ingenuidade na arte, extremamente valorizada pelos românticos e que, no entanto, opõe-se à arte nova.

Adorno dirige sua crítica sobretudo à maneira pela qual os românticos caracterizam o par ingenuidade e sentimentalidade. Não se dedica, portanto, a discutir sobre a cisão entre homem e natureza pressuposta por eles para caracterizar o sentimental. O questionamento de Adorno vai em direção ao fato de os românticos dissociarem espontaneidade de reflexividade: na visão dos românticos, e, em particular, na obra do poeta e filósofo Friedrich Schiller (1995), o sentimental, em oposição ao ingênuo, é aquele que enfatiza demasiadamente aspectos do entendimento e, dessa maneira, acaba comprometendo a espontaneidade; por conta disso, não faz uma arte simples e natural, e sim uma arte complexa.

Adorno dá um tratamento bastante próprio a esse tema de origem romântica. Desmistifica o ideário romântico ao argumentar que espontaneidade e reflexividade são mais comumente encontradas juntas do que se admite. As especulações teóricas e os resultados científicos sempre se imiscuíram nas grandes obras de arte ou mesmo as precederam, resultando na inovação constituinte da arte dita complexa. Mais tarde, quando essa forma cai no gosto e na aceitação do público, torna-se “ingênua” e ganha ares de “simplicidade” em oposição à estranheza e complexidade da arte reflexiva.

Recordem-se a descoberta da perspectiva aérea por Piero della Francesca ou as especulações estéticas da Camerata florentina, donde brotou a ópera. Esta oferece o paradigma de uma forma que, tornada posteriormente a favorita do público, recebeu a aura da ingenuidade, quando nascera da teoria, uma invenção no sentido literal do termo (Adorno, 2008b, p. 512).

Na atual sociedade administrada, um certo tipo de ingenuidade - aquela que *não* se encontra entrelaçada em sua origem com a reflexividade - é a marca dos produtos da indústria cultural, expressa pela aceitação desses em relação às normas sociais (e, conseqüentemente, estéticas) vigentes, de modo que a imediatidade da indústria cultural se relaciona com a consciência reificada, consistindo em reflexo da ideologia.

A ingenuidade do artista degenerou em lhana docilidade frente à indústria cultural. Nunca a ingenuidade foi diretamente a natureza do artista, mas a espontaneidade com que ele se comportou no contexto social pré-ordenado foi em parte conformismo. O seu critério eram formas sociais mais ou menos inteiramente aceites pelo sujeito artístico (Adorno, 2008b, p. 511).

Essa ingenuidade, referente à simplicidade da forma que é fácil e instantaneamente identificada e aceita por artista e público como verdadeira, é ideológica. Desse modo, a esperança de espontaneidade na arte se encontra na capacidade do sujeito artístico de resistir à sociedade administrada, e ele o faz não por aderir aos esquemas formais em voga, mas antes porque os rejeita mediante a construção subjetiva. A verdade da espontaneidade se encontra no que não se deixa subsumir aos esquemas estéticos extremamente rigorosos do capitalismo e da cultura administrada. “Enredada está assim a ingenuidade, a sua verdade ou falsidade, na medida em que o sujeito aprova essas formas ou lhes resiste” (Adorno, 2008b, p. 511).

Como podemos ver em *Poesia Ingênua e Sentimental*, de Schiller, a ingenuidade, na definição romântica, possuía justamente o frescor daqueles que não são inteiramente colonizados pelos costumes. É a ingenuidade da criança que se exprime espontaneamente sem autocensurar-se pelos modos da época.

Para redescrever o ingênuo como próximo do reflexivo, Adorno trata a questão a partir do contexto das sociedades

contemporâneas. Por isso, ele sugere que a ingenuidade transmutou-se em um infantilismo irreverente à sociedade administrada. O artista é infantil, posto que se rebela contra a realidade da sociedade administrada mediante a densa elaboração da obra de arte específica.

Assim, é possível concordar que “A teoria de Adorno tem seu ponto de partida em Hegel, mas sem assumir-lhe os juízos de valor (valoração negativa da arte romântica versus *alta* consideração pela arte clássica)” (Bürger, 2012, p. 153). Ao herdar a dialética hegeliana, Adorno busca não assumir *a priori* a superioridade do cânone clássico. Consequência disso é que, na formulação de Adorno, a hierarquia que coloca a arte complexa como menos admirável que a arte simples é até mesmo virada pelo avesso, haja visto que é na arte complexa que o novo não raro se manifesta.

Na *Teoria estética*, Adorno afirma que a obra de arte é, ao mesmo tempo, fato social e autônoma. Quando se refere à obra de arte como *fait social*, Adorno claramente faz uso de uma noção sociológica elaborada pelo francês Émile Durkheim. *Fait social* é, para o mencionado sociólogo, tudo que se impõe ao indivíduo de maneira externa a ele e que compõe a *conscience collective* (consciência coletiva). Adorno concorda com Durkheim que muito do que se refere à realidade é constituído por coerção social. Entretanto, Adorno não se priva de dirigir críticas à concepção durkheimiana de *fait social*, sintetizada pela expressão *chosisme* (coisismo). No livro *Introdução à sociologia* (2008a), reunião de gravações de aulas realizadas por Adorno em 1968, um ano antes de sua morte, tomamos maior contato com a mais relevante crítica do mesmo em relação à sociologia de Durkheim, qual seja: o fato de sua abordagem sociológica apenas endossar a realidade existente.

A análise do suicídio feita por Durkheim, por exemplo, é assim problematizada por Adorno: Durkheim toma o suicídio apenas como algo que tem regularidade e constância estatísticas. Contudo, ao fazer isso, negligencia a compreensão da psicologia individual, do que faz com que determinado indivíduo e não outro cometa o suicídio. O efeito dessa abordagem é o

de que, em última instância, o suicídio, convertido em dado estatístico, torna-se inexplicável. Além disso, a compreensão da sociedade como um todo autônomo perde de vista que indivíduos, bem como as relações existentes (e por vezes antagônicas) entre os mesmos, compõem a sociedade. O estranhamento como encontrado na sociedade acaba por se entranhar nos métodos sociológicos e na concepção de historicidade mediante o *chosisme* durkheimiano.

Adorno enfatiza que, independentemente do patrono sociológico (seja Weber, Durkheim ou mesmo Marx), muitos caem no erro de se esquecerem de abordar as questões sociais sob a ótica da dialética, isto é, sem perder de vista essa intrincada, porém necessária, relação entre sociedade e indivíduo.

Tendo em vista essa crítica de Adorno à concepção durkheimiana de *fait social*, podemos voltar à tentativa de compreender o uso da expressão na *Teoria estética*. A obra de arte é *fait social* por ser produto do trabalho social do espírito. Sua produção advém da dialética das forças produtivas e das relações de produção. Tudo o que há numa obra de arte, tudo que a constitui, material, forma, conteúdo, advém, em maior ou menor grau, da coerção social. O artista age sob o impacto das tendências sociais sem que o saiba. Um poeta parnasiano do século XIX, dessa forma, não se pergunta se ele escreverá um poema em versos livres ou não. Provavelmente sequer passa por sua ponderação a possibilidade de escrever por versos livres, tamanha a naturalidade com que ele compreende a metrificação e as formas fixas na poesia.

Entretanto, como lembra a crítica de Adorno a Durkheim, a compreensão exclusiva da obra de arte como *fait social* não faz jus ao processo criativo. A obra de arte só é plenamente social na medida em que é antagonista da sociedade, o que só se realiza mediante sua autonomia.

Produto de uma racionalização e construção, a obra de arte teve seus momentos, isto é, seus pormenores, deliberados pelo artista. A escolha de tais elementos constitui o todo da obra de arte. É relevante, no todo de uma obra de arte, por exemplo, se a narração é feita em primeira ou terceira pessoa

(afinal, o quanto de interesse perderíamos em *Dom Casmurro* se a trama não fosse contada pelo próprio Bentinho, enciumado e suspeitando-se traído?).

A verdade de uma obra de arte, para Adorno, reside no seu conteúdo crítico (que também é histórico). A obra de arte é verdadeira na medida em que absorve as tensões sociais. A obra de arte é autônoma, um construto fechado e, em grande medida, coeso, cuja dialética é afim à dialética histórica. Mas a obra de arte só é crítica na medida em que o artista não apenas se submete às formas sociais vigentes. Mediante a sua subjetividade e espontaneidade, é justamente devido ao fato de o artista resistir às coerções sociais que ele pode construir uma obra de arte verdadeira e crítica.

Na *Teoria estética*, Adorno sistematicamente elogia as críticas de arte realizadas por Walter Benjamin e por Benedetto Croce, dentre outros, sobretudo porque reconhecem a necessidade de uma crítica imanente, que julgue uma obra por seus próprios méritos. Isso se torna tão mais necessário quanto mais se acentua o caráter específico da obra de arte, algo apenas conseguido pela crescente autonomia da obra de arte.

Adorno concebe que a obra de arte nominalista é tipicamente burguesa. Com o avançar da autonomia do espírito, a arte igualmente se torna mais emancipada e, conseqüentemente, mais única e impermutável. A obra nominalista é caracterizada justamente pelo fato de não poder ser inteiramente subsumida às regras e convenções artísticas. A tradição, entretanto, nela não se perde totalmente. Ainda ficam marcas da mesma na composição da obra de arte. “Sempre que as obras de arte, na senda da sua concreção, eliminam polemicamente o universal, um gênero, um tipo, um idioma, uma fórmula, o que eliminaram permanece nelas contido mediante a sua negação [...]” (Adorno, 2008b, p. 212).

Para Adorno, a Nietzsche só foi possível defender as convenções porque as compreendeu mal, apegando-se demasiado literalmente ao nome e as entendendo como jogos convencioneados aos quais os artistas voluntariamente se aderem. Nietzsche perdeu de vista o aspecto repressor da convenção.

Lamentar o declínio dos estilos, dessa forma, possui algo de reacionário, na medida em que luta contrariamente à liberdade individual com vistas a manter intacto o cânone clássico. O estilo, em contraposição ao nominalismo, é pré-burguês. Adorno relembra que “[...] sem a estrutura objetiva de uma sociedade fechada e, portanto, repressiva, não pode conceber-se o estilo obrigatório” (Adorno, 2008, p. 313).

Adorno analisa que a proliferação de um gênero muitas vezes se associa à ascensão e manutenção de uma determinada estrutura social. Não à toa, transformações sociais abruptas, como a que ocorreu pela iniciativa da burguesia ascendente, são marcadas por transformações igualmente radicais nos gêneros e tipos artísticos. Uma sociedade estática, ao contrário, tem condições de fomentar estabilidade nas definições das convenções artísticas. Assim, argumenta ele:

As continuidades do gênero decorrem paralelamente à continuidade e à homogeneidade sociais; pode admitir-se que, no comportamento do público italiano em relação à ópera, dos napolitanos até Verdi, e talvez até Puccini, não houve excessivas mudanças; e uma semelhante continuidade dos gêneros, caracterizada por uma evolução até certo ponto lógica em si, dos meios e das interdições, deveria ser constatada na polifonia do final da Idade Média. A correspondência entre os decursos históricos fechados na arte e estruturas sociais que podem ser estáticas traduz a estreiteza da história dos gêneros (Adorno, 2008b, p. 316).

Igualmente objetivando identificar o aspecto repressor da convenção, Adorno argumenta que a ideia de que há uma relação entre gêneros e pragmatismo não é de todo absurda, por mais que não seja a princípio evidente a possibilidade de se identificar pragmatismo na Antiguidade, período histórico no qual os gêneros artísticos largamente prosperaram. A fim de notar essa relação, e, portanto, entre as convenções artísticas e a manutenção de um determinado modo de estruturação social, bastaria lançar um olhar cuidadoso às concepções clássicas de arte. Na filosofia de Platão, a arte é avaliada conforme a sua função política. Em Aristóteles, por sua vez, observa-se uma estética de efeitos também inserida numa determinação dos fins, na qual a tragédia adquire uma função social mediante a catarse. Com a noção de pragmatismo, portanto, ele parece querer

indicar que as obras de arte eram consideradas tendo em vista preponderantemente seus usos e funções na manutenção de uma determinada estrutura política. As convenções artísticas, nesse sentido, cumpriam seu papel na reprodução de uma determinada prática social existente.

Adorno vai além disso, ao lembrar que os estudos realizados pela Teoria Crítica acerca da personalidade autoritária caracterizaram a intolerância à ambiguidade como marca desse tipo de personalidade. Ao aludir a esse fato, o filósofo relaciona a personalidade autoritária com a personalidade dos detratores da arte moderna: a perseguição da pureza dos gêneros, derivada de uma concepção ontológica e estanque da arte, encontra-se aliada à reprodução da cultura. Com o nominalismo, não obstante, a disciplina exercida sobre as obras de arte do exterior passa a estruturá-las a partir de dentro, mediante a construção e elaboração artística. É dessa forma que “o *principium individuationis* não é apenas oposto aos gêneros, mas também à subsunção numa práxis diretamente dominante” (Adorno, 2008b, p. 306). A individuação da obra torna-se uma maneira de salvaguardar a possibilidade de diferenciação e crítica em relação à sociedade.

Para compreender o que é o novo na arte para Adorno, cabe salientar que faz parte do escopo da *Teoria estética* definir a arte nova como aquela que retira muito de seu valor expressivo justamente da recusa das formas tradicionais e semitradicionais. Para Adorno, a categoria do Novo, resultante do processo histórico, “dissolve primeiro a tradição específica e, em seguida, toda e qualquer tradição” (Adorno, 2008b, p. 44).

Na Estética, para se preservar o aspecto crítico da arte, um “certo” nominalismo é inevitável. Adorno não só valoriza a importância da discrepância entre a obra e as tradições, entendendo-a como um necessário fracasso da identidade, como também reconhece que na modernidade o nominalismo artístico encontra-se em avanço, de modo que denunciar o conceito de estilo tornou-se tarefa da modernidade radical, que não mais pode manter intacto o cânone clássico. A manutenção acrítica desse cânone fatalmente implicaria a inverdade das

obras. É certo que Schönberg conheceu bem a tradição musical para realizar suas obras, mas se ele se restringisse a segui-las só poderia conceber obras falsas.

A diferença entre os estilos obrigatórios e os *ismos* do século XX igualmente deriva da mencionada mudança na estruturação social a partir da emancipação do indivíduo engendrada pela ascensão da burguesia. A tradição da autoridade e da instituição é substituída por uma tradição objetiva, quase sempre representada pelo manifesto artístico, de que os artistas tornam-se signatários. O fato de as vanguardas poderem se tornar uma tradição, no entanto, impõe que elas continuem a buscar o novo em outras searas, por outros procedimentos.

A estética tradicional concebe que “o universal deveria particularizar-se” (Adorno, 2008b, p. 305). Ao invés de manter afinidades com uma estética clássica pautada pela perfeição, que esquadrinha ou avalia uma obra de arte pelo modo como essa corresponde aos ideais colocados pelo estilo obrigatório e pelos gêneros estanques, a filosofia da arte de Adorno valoriza a organização específica da obra de arte particular. Essa valorização, que pode parecer apenas uma preocupação estética, tem, no entanto, sua contrapartida social, pois “O cânone transmitido pela tradição é desmontado; as obras produzidas na liberdade não podem florescer sob a constante servidão social e as suas marcas estão nelas gravadas, mesmo ao aventurar-se a criá-las” (Adorno, 2008b, p. 311).

A despeito das críticas dirigidas às convenções, Adorno concebe o tema de maneira dialética, de modo que não supõe ser possível escapar totalmente das mesmas: “O conceito de estilo refere-se tanto ao momento englobante pelo qual a arte se torna linguagem - a substância de toda a linguagem na arte é o seu estilo - como aos entraves que se aliam à particularização” (Adorno, 2008b, p. 310).

O estilo não é apenas repressão, mas é também algo de substancial, uma vez que ele só se realiza por uma necessidade objetiva colocada pelo próprio material.

Nesse sentido, a convenção é a possibilidade ao mesmo tempo em que é um entrave para a particularização da obra de arte. “Enquanto sonha com o absolutamente monadológico, a arte está, para sua felicidade e infelicidade, impregnada de universal” (Adorno, 2008b, p. 532). Assim a dialética do universal e do particular encontra correspondência na arte. A arte é mediatizada por um universal. No entanto, ela só pode se expressar de maneira imanente, mediante a sua elaboração e particularização. O que ela diz, por fazer jus ao particular, ao mesmo tempo entra em contradição com o próprio dizer como algo de alcance universal.

Se, por um lado, seu caráter de linguagem é justamente o que impede que as obras caiam em um completo nominalismo, uma vez que a linguagem sempre em alguma medida participa do universal e, por vezes, desvantajosamente, torna-se uma forma reificada de expressão e, portanto, ideológica; por outro, é esse caráter de linguagem que possibilita a especificidade da obra individual como antídoto para a reificação da verdade, na medida em que consiste na salvação dos particulares.

O filósofo, dessa forma, acaba por apontar para uma tendência da arte moderna: o nível de particularização das obras de arte é tamanho que o estilo individual retrocede. O estilo pessoal “colide quase inevitavelmente com a legalidade imanente da obra particular” (Adorno, 2008b, p. 313). Dentre as obras de um mesmo artista, não raro encontramos itens que pouco se assemelham entre si.

Adorno não deixa de reconhecer, contudo, que também acaba por se formar um vocabulário na obra nominalista, de modo que ela adquire seu “tom”, seu estilo. Tal estilo advém da legalidade imanente adquirida pela obra de arte autônoma.

Referências

ADORNO, Theodor Wiesengrund. A indústria cultural. In: *Theodor W. Adorno: Sociologia* (org. Gabriel Cohn). São Paulo: Atica, 1994, p. 92-99.

- ADORNO, Theodor Wiesengrund; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ADORNO, Theodor W. *Introdução à Sociologia*. São Paulo: Unesp, 2008a.
- ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Filosofia da nova música*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Teoria estética*. Lisboa: Edições 70, 2008b.
- BERNSTEIN, Jay M. Readymades, Monochromes, Etc.: Nominalism and the Paradox of Modernism. *Diacritics*, v. 32, n. 1, p. 83-100, 2002.
- BÜRGER, Peter. *Teoria da vanguarda*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- BÜRGER, Peter. O declínio da Era Moderna. *Novos Estudos*, n. 20, p. 81-95, mar./1988.
- DUARTE, Pedro. *Estio do tempo: romantismo e estética moderna*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- GEUSS, Raymond. Art and Criticism in Adorno's Aesthetics. In: *European Journal of Philosophy*. Malden: Blackwell Publishers Ltd., 1998. p. 297-317.
- HERDER, Johann Gottfried. Shakespeare. In: *Autores pré-românticos alemães*. São Paulo: EPU, 1991.
- LENZ, Jakob Michael. Anotações sobre o teatro. In: *Autores pré-românticos alemães*. São Paulo: EPU, 1991.
- MARTIN, Stewart. Autonomy and Anti-Art: Adorno's Concept of Avant-Garde art. In: *Constellations*, v. 7, n. 2. Malden: Blackwell Publishers Ltda., 2002.
- SCHILLER, Friedrich. *Poesia ingênua e sentimental*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- SÜSSEKIND, Pedro. *Shakespeare, o gênio original*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- WELLMER, Albrecht. *Sobre la dialética de modernidad y posmodernidad*. Madrid: Visor Distribuciones, S.A., 1993.

Entre Pollock e Benjamin: Teoria e práxis no “Estado autoritário” de Horkheimer

Between Pollock and Benjamin: Theory and praxis in the “Authoritarian State” from Horkheimer

Luiz Philipe de Caux

Doutorando em filosofia pela UFMG

Graziano Mazzocchini

Doutorando em filosofia pela UFMG

Resumo: O artigo sustenta as seguintes teses interpretativas acerca do ensaio “Estado autoritário”, de Max Horkheimer: a) que há, neste texto, uma particular tensão, de difícil resolução, entre uma postura pessimista e uma otimista por parte do autor, que remonta a um modo tenso de compreender a separação entre teoria e práxis; b) que essas tensões podem ser melhor compreendidas à luz da máxima horkheimeriana do “pessimismo teórico” e do “otimismo prático” e também, paralelamente, às influências contextuais e, em certo sentido, contraditórias, de Friedrich Pollock e Walter Benjamin. Assim, busca-se explorar essas influências a fim de melhor compreender como os pólos daquelas tensões puderam encontrar uma articulação dialética em Horkheimer naquele singular momento histórico.

Palavras-chave: Capitalismo de Estado; Messianismo; Filosofia da história; Necessidade e liberdade; Dialética.

Abstract: The article states the following theses about Max Horkheimer's essay "The Authoritarian State": a) that there is in this text a particular tension, which is very difficult to solve, between a pessimistic and an optimistic stances from its author, and that this tension refers to a tense way of understanding the separation of theory and praxis; b) that these tensions could be better understood in the light of the horkheimerian maxim of "theoretical pessimism" and "practical optimism" and, parallelly, of the contextual and in a certain sense contradictory influences of Friedrich Pollock and Walter Benjamin. The article tries then to explore those influences in order to better understand how the poles of those tensions could find a dialectical articulation in Horkheimer at thar singular historical moment.

Keywords: State Capitalism; Messianism; Philosophy of History; Necessity and freedom; Dialectics.

Introdução

Uma notável tensão, assinalada por mais de um de seus comentadores, perpassa o ensaio sobre o "Estado autoritário" de Horkheimer. O texto, escrito no início do ano de 1940 e publicado em edição mimeografada e de baixa tiragem apenas em 42, contém uma "análise sombria" das condições políticas, sociais e econômicas, análise na qual, todavia, "estavam instalados surpreendentes elementos de esperança" (Wiggershaus, 2001, p. 315). Ao mesmo tempo em que diagnostica de modo fatalista um desenvolvimento social que avalia como catastrófico, Horkheimer concebe a história como aberta, inconclusa e não necessariamente sujeita, do presente em diante, às mesmas leis implacáveis que a trouxeram até ali. É verdade que essa tensão, que culmina como que numa disjunção completa entre diagnóstico e prognóstico, está fortemente marcada por uma situação histórica específica. Em todo caso, ela não representa uma elaboração teórica *ad hoc*, mas expressa talvez hiperbolicamente pressupostos conceituais que Horkheimer carregou por toda sua vida e que, de certo modo, definem, por assim dizer, o seu "temperamento" filosófico.

Numa série de duas conferências proferidas em Veneza um mês após a morte de Adorno, em 1969, Horkheimer enunciou um princípio daquela que passaria a ser, a partir de então, a “velha” teoria crítica: “Em que consiste, no entanto, o otimismo que compartilho com Adorno, meu amigo falecido? Em que é preciso, apesar de tudo isso, tentar fazer e levar a cabo o que se toma pelo verdadeiro e pelo bom. *E essa foi nossa máxima: ser pessimista teórico e otimista prático!*” (1985a, p. 353, grifo nosso). Essa máxima, que remete de imediato a uma frase de Gramsci, mas também à separação das funções e capacidades da razão teórica e da razão prática em Kant e das da representação e da vontade em Schopenhauer, reverbera aberta ou clandestinamente ao longo de toda a obra de Horkheimer. Todavia, o “Estado autoritário”, é o que sustentamos, parece representar o momento em que a tensão interna dessa “máxima frankfurtiana” atinge o paroxismo. Gostaríamos de propor aqui uma interpretação deste ensaio de Horkheimer, buscando remeter os dois pólos dessa máxima à influência dupla e complexa de Friedrich Pollock e Walter Benjamin naquele exato momento do pensamento do autor. Não é que um dos autores, com seu pessimismo, tenha influenciado o lado pessimista de Horkheimer, enquanto o outro, sendo otimista, influenciou o lado otimista. Num sentido geral, Pollock não é um pessimista no que diz respeito aos prospectos de desenvolvimento da sociedade capitalista, mas Horkheimer o lê pessimisticamente. Por sua vez, Benjamin não é nada otimista a esse respeito (lembre-se apenas do subtítulo do livro de Konder (1999) sobre Benjamin, “o marxismo da melancolia”), mas o otimismo prático de Horkheimer naquele texto é preenchido por imagens benjaminianas.

Argumentaremos, no que segue, que a análise de Horkheimer neste texto singular, espremido entre o relativo otimismo do materialismo interdisciplinar e o pessimismo abismal da *Dialética do Esclarecimento*, serve como modelo para a compreensão da que chamamos acima de “máxima frankfurtiana”, bem como que, inversamente, os pressupostos filosóficos desta máxima oferecem uma chave de leitura do “Estado autoritário”. Por um lado, é possível rastrear uma ascendência teórica direta do criticismo kantiano e das concepções scho-

penhauerianas de representação e vontade sobre os próprios “núcleos duros” da inteira elaboração horkheimeriana. Essas coordenadas filosóficas podem contar para compreender em parte o pano de fundo no qual as noções de vontade e de práxis são conceituadas no “Estado autoritário”. Por outro lado, a novidade de um acolhimento tardio, por Horkheimer, do olhar messiânico sobre a história de Walter Benjamin lança luzes sobre aquela torsão sofrida pela teoria crítica entre a década de trinta e o principiar da década de quarenta. Não por acaso, o “Estado autoritário” foi publicado pela primeira vez no mesmo manuscrito mimeografado no qual as teses “Sobre o conceito de história” vieram ineditamente a público⁶⁴. Como explica Abromeit (2011, p. 411),

Argumentos chave apropriados por Adorno da obra de juventude de Benjamin, tais como sua filosofia negativa da história, sua crítica da dominação da natureza e sua filosofia da linguagem eram muito mais compatíveis com a nova abordagem de Horkheimer. A aquisição por Horkheimer e Adorno, durante esse tempo, das ‘Teses sobre o conceito de história’, que representavam um retorno de Benjamin, em certos aspectos, aos temas de sua obra de juventude também reforçou essas tendências no pensamento de Horkheimer.

⁶⁴ O “Estado autoritário” foi escrito na primavera de 1940 e publicado pela primeira vez no manuscrito mimeografado e de baixa tiragem de título *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, organizado pelo Instituto de Pesquisa Social. O ensaio de Horkheimer fecha o volume, que é aberto pelas teses benjaminianas. Se é verdade que também as teses de Benjamin datam da primavera de 1940, não sendo possível que Horkheimer as tenha conhecido à época da redação do “Estado autoritário” (e nem ao conteúdo semelhante, por exemplo, do caderno N das *Passagens*, que estava, à época, na posse de Georges Bataille na *Bibliothèque Nationale* em Paris), vale lembrar que muitas das ideias que encontram sua formulação sintética nas “teses” já se encontram em outros textos de juventude de Benjamin e, com uma elaboração muito próxima da de 1940, também no ensaio sobre Eduard Fuchs publicado na *Zeitschrift für Sozialforschung* em 1937. O ensaio sobre Fuchs foi revisado pelo editor Horkheimer e objeto de uma troca de cartas na qual Horkheimer expressa sua sintonia com as ideias de Benjamin. Cf. as cartas de Horkheimer a Benjamin e de Benjamin a Horkheimer compiladas em Benjamin, 2013. Numa carta a Adorno de 23 de junho de 1941, Horkheimer relata ainda, acerca do conteúdo das teses de Benjamin, cujo manuscrito ambos haviam recebido há pouco: “A identidade de barbárie e cultura, cuja constatação é comum a vocês dois [Adorno e Benjamin] em sua literalidade, constituiu, aliás, o tema de uma de minhas últimas conversas com ele [Benjamin] em um *Café* junto à estação Montparnasse”, Adorno e Horkheimer, 2004, p. 155.

Em contraposição aos ecos benjaminianos que ressoam nas entrelinhas do ensaio de Horkheimer de 1940, a configuração antinômica de teoria e práxis no texto remonta, no outro pólo e de modo muito mais aberto, à série de diagnósticos de tempo realizados por Friedrich Pollock. Segundo esse diagnóstico, o capitalismo, em vez de abolir a si mesmo por meio de suas próprias leis de movimento, conduziu-se a um estado no qual sua lógica instável e sujeita a crises é superada pelo planejamento e pela administração tecnicizada não apenas da economia, mas de todas as esferas da vida, permitindo-lhe estabilizar-se e projetar sua perenização. Sabe-se que o texto de Horkheimer recebeu, de início, o título “Capitalismo de Estado”, isto é, o mesmo do célebre artigo de Pollock que viria a ser publicado na *Zeitschrift* no ano seguinte (Abromeit, 2011, p. 403, n. 21; Wiggershaus, 2001, p. 314). A incorporação do diagnóstico de uma transformação estrutural do capitalismo por Horkheimer é clara, e ela não apenas marcará este texto, mas também, em maior ou menor grau, se tornará um pressuposto das análises dos frankfurtianos em geral daí em diante.

Enquanto a recepção de Pollock faz o presente aparecer como resultado de um desenvolvimento imanente e necessário de um processo que cada vez mais fecha o leque de possibilidades de ação, a incorporação tardia de certos aspectos da obra de Benjamin leva Horkheimer a apreender a história como abertura, e a prática como apta, por princípio, a romper aquele desenvolvimento imanente descrito por Pollock e ao qual Benjamin chamou de “progresso”. A chave filosófica para a compreensão dessa tentativa de compatibilização, por Horkheimer, de Pollock e Benjamin está na ideia de que a razão teórica só se aplica àquilo que já aconteceu e que pode, assim, preencher materialmente a intuição sensível. Em outras palavras, a categoria modal de necessidade só se aplica ao passado. É, no mínimo, uma questão epistemológica que ela não possa se aplicar ao futuro. Do presente em diante, vale a razão prática (Kant) ou a vontade (Schopenhauer), que precisam primeiro ser postas no mundo:

Mas o fatalismo de ambos os pensadores [Hegel e Marx] se refere, de modo bastante curioso, ao passado. Seu erro metafísico, que a história obedecesse a uma lei constante, é compensado (*aufgehoben*) pelo erro histórico de que essa lei se tivesse cumprido em seu tempo. O presente e o porvir não voltam a estar sob a lei (EA, p. 305)⁶⁵.

Horkheimer como que afirma e nega a uma só vez, para aquele momento histórico singular, a tese de Koselleck de que a modernidade em geral pode ser compreendida meta-historicamente como um período no qual “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa” se afastam e se quebra a “transição quase perfeita das experiências passadas para as expectativas vindouras” (Koselleck, 2006, p. 315). Por um lado, Horkheimer sustenta que as perspectivas para a ação orientada ao futuro não podem ser deduzidas a partir de um prolongamento da conceitualização do movimento histórico passado. Mas, se Koselleck tributara à vigência de uma noção de progresso a vivência cindida entre a experiência acumulada do passado e as expectativas quanto a um futuro sempre novo, para Horkheimer, por outro lado, o progresso é justamente a subsunção do futuro ao mesmo movimento lógico-histórico que liga o passado ao presente, e o desmembramento da “análise sombria” e os “elementos de esperança” apontam para uma ruptura, ou, se se quiser, um *salto* para fora da lógica do progresso.

No que segue, traçaremos a influência de Pollock e Benjamin no texto de Horkheimer, a fim de ganhar elementos para a compreensão e para a avaliação crítica do modo particularmente tenso como a máxima do otimismo prático e do pessimismo teórico se instancia nos seus diagnósticos e prognósticos em 1940.

“O capitalismo de Estado é o Estado autoritário do presente”: Pollock, a postura teórica e a autocrítica da razão

Horkheimer compreende de modo fatalista o desenvolvimento imanente do capitalismo, regido por leis de movimento endógenas, que conduziu à mudança de forma do ca-

⁶⁵ A abreviação “EA” refere-se ao texto “Estado autoritário” (“*Autoritärer Staat*”) (Horkheimer, 1987).

pitalismo liberal, passando pelo capitalismo monopolista, ao capitalismo de Estado: “O automovimento do conceito da mercadoria conduz ao conceito do capitalismo de Estado como, em Hegel, a certeza sensível conduz ao absoluto”, diz Horkheimer (EA, p. 308), referindo o desenvolvimento efetivo do capitalismo ao desdobramento de pensamento logicamente necessário do enredo da *Fenomenologia do Espírito*. Acompanhar esse automovimento do conceito é papel da teoria e, como contraparte, teorizar é descobrir relações de necessidade: “A teoria explica essencialmente o curso da fatalidade” (EA, p. 309). Ela explica por que se chegou até aqui, qual é o encadeamento de acontecimentos que conduziu ao estado atual e que, visto retrospectivamente, teve de ser assim. Seria enganoso, todavia, confundir a compreensão de Horkheimer com aquelas que projetavam para o futuro uma dinâmica necessária do capital, seja em direção ao término inexorável do sistema capitalista (teorias do colapso), seja à transição automática e gradual para o socialismo (II Internacional). Estas seriam compreensões errôneas do significado do marxismo enquanto *teoria*. Ele não seria “uma pintura histórica para ser contemplada nem uma fórmula científico-natural para calcular previamente fatos futuros”, mas sim uma formulação da “consciência correta em uma fase determinada da luta” (EA, p. 306).

É no debate com Pollock que Horkheimer desenvolve a ideia que de um desenvolvimento determinista não pode brotar automaticamente uma situação de liberdade. Esse desenvolvimento conduziu efetivamente a uma mudança estrutural do modo de produção, porém não a um inteiramente novo, no qual o verdadeiro reino da liberdade emergisse para além do reino da necessidade, mas a um mundo no qual o cálculo e o planejamento, a pavimentação prévia, coercitiva e conforme a uma racionalidade de meios e fins dos limites para a ação econômica e, tendencialmente, dos demais âmbitos da vida, tornam os processos sociais ainda mais semelhantes aos cursos mecânicos dos objetos do mundo natural.

Trata-se da emergência do que Pollock chamou, acoelhendo uma das terminologias vigentes no debate à época, de

capitalismo de Estado. Nessa transição, “o que chega a seu fim não é o capitalismo, mas sua fase liberal” (1933, p. 350). “A interferência do Estado na estrutura da velha ordem econômica”, explica Pollock, “em razão de sua totalidade e intensidade absolutas, ‘transformaram quantidade em qualidade’, transformaram o capitalismo monopolista em capitalismo de Estado” (1941b, p. 445). No momento no qual “o conflito entre forças produtivas e relações de produção” teria se tornado “mais intenso do que jamais tenha sido” (Pollock, 1933, p. 337), o capitalismo se reestrutura de um modo tal que logra uma estabilização através da subtração dos processos econômicos da anarquia da regulação espontânea e destrutiva pelo mercado e por sua concentração no Estado e suas funções de planejamento e controle executados coativamente. Já no primeiro de seus artigos publicados na revista do Instituto, Pollock sentencia que “não se deve esperar o colapso automático” do capitalismo. “Num sentido puramente econômico, não há uma compulsão irresistível por substituí-lo por outro sistema econômico” (Pollock, 1932, p. 19).

Em “Capitalismo de Estado”, artigo que sintetiza e desenvolve uma espécie de teoria geral daquela transformação estrutural do capitalismo, nem mesmo esses tipos de turbulências da vida econômica são mais de se esperar. A administração técnica racionalizada dos processos econômicos, segundo Pollock, neutralizaria as leis de movimento espontâneas e imanentes da organização capitalista de livre mercado: “Os problemas econômicos no velho sentido não existem mais quando a coordenação de todas as atividades econômicas é efetuada pelo planejamento consciente em vez de pelas leis naturais do mercado” (Pollock, 1941a, p. 217). Os preços e salários, controlados por agências estatais, não mais direcionam os fluxos de capital. A superprodução e o desperdício são evitados pela programação prévia da produção, da circulação, da distribuição e do consumo. Uma política de pleno emprego e a manutenção de certo nível salarial mantém integrada a classe operária - cuja integração recebe ainda o reforço das “revoluções da tecnologia armamentista” nas mãos do aparato repressivo estatal e do “extraordinário aperfeiçoamento do controle espiritual das massas”

(Pollock, 1933, p. 350), como, por exemplo, daquilo que Adorno e Horkheimer chamariam, anos mais tarde, de “indústria cultural”. Através da centralização em um plano geral estatal, as funções econômicas não se regem por sua legalidade própria, mas se submetem aos “princípios do gerenciamento científico”, que projetam seus efeitos para além da economia, “em todas as esferas da vida social como um todo” (Pollock, 1941a, p. 206). E Pollock salienta ser incapaz “de descobrir quaisquer forças econômicas inerentes, ‘leis econômicas’ do velho ou de um novo tipo, que pudessem impedir o funcionamento do capitalismo de Estado” (Pollock, 1941a, p. 217; 1941b, p. 454). O capitalismo monopolista e imperialista de velho estilo parece ter sido apenas uma fase de transição entre o capitalismo liberal clássico, inerentemente instável e internamente contraditório, e sua nova forma, pós-liberal, na qual o controle consciente dos processos econômicos e sociais como um todo domesticaria as contradições, criaria um sistema economicamente estável, sem qualquer germe interno de sua própria dissolução, e no qual os poucos e restritos momentos de liberdade individual ainda existentes na fase liberal são definitivamente reprimidos.

Tendo em vista a compreensão burguesa de liberdade, Marx uma vez caracterizara ironicamente a esfera da circulação como um “verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem”, “o reino da liberdade, da igualdade, da propriedade e de Bentham” (Marx, 2013, p. 250). Esse “Eldorado das existências burguesas, a esfera da circulação,” diz Horkheimer, “se liquida. (...) Como *caput mortuum* do processo metamórfico da burguesia, restou a burocracia superior industrial e estatal” (EA, p. 293). O fim das liberdades burguesas não representa, todavia, a sua superação em uma forma superior de liberdade, mas simplesmente uma era de puro autoritarismo. “O capitalismo de Estado é o Estado autoritário do presente” (EA, p. 294). A organização *racional* da sociedade chegara, mas, ao contrário do previsto, isso é uma má notícia. O diagnóstico sóbrio de Pollock, relido pessimisticamente por Horkheimer, precisa ensejar, para este, nada mais, nada menos do que uma nova crítica da razão, convertida dialeticamente em desrazão (Demirović, 1999, p. 85-86; Jay, 1973, p. 121). Ademais, enquanto Pollock

diferencia uma forma democrática de capitalismo de Estado e parece até mesmo aderir a ela politicamente, para Horkheimer, como já denuncia o título, mesmo essa forma é essencialmente autoritária em razão de sua estrutura social de dominação, não importando que aparência política ela assume.⁶⁶

Na fase pós-liberal do capitalismo, a forma mesma da razão subjetiva, inscrita, como princípio da equivalência da troca, na forma-mercadoria, espraia-se para todas as esferas da vida e enxerta a calculabilidade em processos sociais considerados não-econômicos, tornando-os por inteiro objeto de possível manipulação. A razão ter-se-ia realizado, cumprindo a promessa de estruturar e impor ordem à sociedade como um todo, mas o resultado não é um mundo no qual indivíduo e sociedade se veem reconciliados, mas um no qual o indivíduo tende a desaparecer junto com a já restrita liberdade econômica do século XIX. À medida que a sociedade se planifica, reduz-se o volume global de repressão individual socialmente necessário para reprodução do todo, mas o que se verifica, ao contrário, é um irracional aumento da repressão (EA, p. 313). Quanto mais as condições materiais de possibilidade estão postas, menos a ação livre, que não apenas segue o “curso do mundo”, mas dá mostras da capacidade de indivíduos ou grupos de se opor ou resistir a processos sociais, parece encontrar lacunas nas quais possa operar.

Um exemplo do modo como a racionalização socialmente pervasiva bloqueia as possibilidades da práxis, para Horkheimer, está nas consequências da formação de monopólios e a da centralização da planificação econômica no Estado para a estrutura organizacional dos partidos e sindicatos e, assim, para a possibilidade de uma ação organizada contra o capital. A convergência dos dois tipos de organização proletária serviu menos à luta contra a sociedade de classes do que à autonomização dos fins de autoconservação das organizações enquanto tais, em razão da profissionalização e da funciona-

⁶⁶ Dentre os ditos frankfurtianos, Habermas será, portanto, o continuador da posição de Pollock: não apenas porque compra e atualiza seu diagnóstico econômico em grau bem mais alto do que Adorno e Horkheimer, mas também porque guarda com ele uma afinidade política na aposta quanto à reformabilidade do “capitalismo democrático”. Cf. de Caux e Fleck, no prelo.

lização das carreiras política e sindical, responsáveis por administrar as massas cujos interesses deveriam representar. “As grandes organizações fomentavam uma ideia de associação que se diferenciava muito pouco da da estatização, nacionalização e socialização do capitalismo de Estado” (EA, p. 295). A tecnificação de questões políticas é anunciada já na estrutura interna das organizações: “Quanto maiores se tornavam as associações, mais a sua condução devia seu lugar a uma seleção dos mais hábeis” (EA, p. 295), e, mais tarde, “com o crescimento do aparato, se torna cada vez mais difícil, por razões técnicas, controlar e substituir esses homens de direção” (EA, p. 296). A oposição proletária “sucumbiu também ao espírito da administração” (EA, p. 296). O dirigente do sindicato ou do partido se torna relativamente independente das massas proletárias, assim como a diretoria administrativa de uma empresa o é em relação à assembléia dos investidores.

No capitalismo de Estado, dissera Pollock (1941b, p. 445), “uma interferência da necessidade produz outra”. O mundo social se fecha cada vez mais à medida em que toda a deliberação sobre os fins da sociedade cede lugar à obtenção dos meios técnicos mais apropriados para alcançar o fim dado de reproduzir o existente. É verdade que Horkheimer se apropria praticamente por inteiro das constatações de Pollock, mas, surpreendentemente, suas perspectivas sobre a capacidade de estabilização do capitalismo de Estado e sobre a práxis que visa uma modificação estrutural não são as mesmas⁶⁷.

Para Horkheimer, “apesar da assim chamada ausência de crises, não há harmonia” (EA, p. 301). Divergindo expli-

⁶⁷ “Max Horkheimer, que em seu ensaio ‘Estado autoritário’ está completamente de acordo com os diagnósticos econômicos de Pollock sobre o nacional-socialismo e com sua tese do capitalismo de Estado, resiste, todavia, nesse aspecto à ideia de uma estabilização em longo prazo do fascismo” (Gangl, 1987, p. 225-226). Nas pp. 225ss., Gangl oferece uma boa documentação dos pontos de concordância e discordância entre Horkheimer e Pollock no “Estado autoritário”. Destacamos ainda: “Ainda que Horkheimer encontrasse falhas na concepção de Pollock de capitalismo de Estado no fato de que ela talvez era apresentada de modo muito decidido e pouco dialético, era-lhe, no entanto, importante reter a versão pessimista de uma perpetuação dessa nova ordem” (p. 229).

citamente de Pollock, Horkheimer afirma que “o capitalismo tem um prazo, mesmo depois de sua fase liberal ter passado” (EA, p. 311). A teoria que explica as modificações que trouxeram até o presente não pode servir para projetar apoditicamente teses sobre o futuro. Uma teoria que o fizesse não estaria, como pretende, descrevendo o futuro, mas possibilitando a intervenção técnica no sentido projetado. E se não é possível representar naturalisticamente o funcionamento futuro de leis sociais, tampouco é legítimo fazê-lo em relação à práxis e ao comportamento dos grupos oprimidos: “Da apatia adquirida na experiência e que contém a aversão pela inteira fachada política não se pode extrair nenhuma conclusão sobre o futuro” (EA, p. 301).

Uma das mais polêmicas teses de Pollock havia sido a de que a transição para o capitalismo de Estado “significa a transição de uma era predominantemente econômica para uma essencialmente política” (Pollock, 1941a, p. 207), na qual não mais o lucro, mas o “poder político”, gênero superior do qual o lucro seria uma espécie, “se torna o centro de motivação (p. 210). Em “Os judeus e a Europa”, escrito em setembro de 39, Horkheimer havia expressado a mesma convicção teórica fundamental (“A economia já não tem uma dinâmica autônoma. Ele perde seu poder para os economicamente poderosos” (Horkheimer, p. 1988b, p. 316)). No “Estado autoritário”, essa tese não é exposta expressamente, mas parece estar na base da compreensão do autor acerca da possibilidade da práxis e da superação da situação de heteronomia. “Depois da dissolução das velhas posições de poder, ou bem a sociedade administrará seus assuntos com base no acordo livre, ou a exploração prossegue” (EA, p. 304): Horkheimer como que abandona a ideia, como queria o marxismo ortodoxo, de que o reino da liberdade pudesse ser produzido automaticamente a partir do movimento do reino da necessidade. A “hora” da emancipação pode passar sem que ela aconteça, e este efetivamente parecia ser o caso. A emancipação é sempre um salto que depende da vontade, a sociedade humana precisa querer livremente ser livre. As condições para isso precisam ser alcançadas, mas, uma vez dadas, dependem ainda da vontade livre e do esforço hu-

mano⁶⁸. A revolução não é “um mero progresso” (EA, p. 307). A transformação do capitalismo liberal em capitalismo de Estado mostrou que ainda é preciso o passo político da vontade.

“Para o revolucionário, o mundo sempre esteve já maduro”: Benjamin e o deslocamento messiânico da práxis

Horkheimer se afasta do diagnóstico pollockiano acerca do capitalismo de Estado quanto à tese de que ele constituiria a “última fase” (EA, p. 302) do desenvolvimento histórico capitalista. Horkheimer diverge na interpretação do sentido do adjetivo “última”, e, em virtude dessa interpretação, atesta a colocação do problema na perspectiva do conceito de história de Benjamin: a fase atual não é última enquanto “final”, mas sim enquanto “derradeira”; mas é tão derradeira quanto o são todas as outras fases passadas do capitalismo, já que enquanto considerarmos a história como uma sucessão ou desenvolvimento de causas e efeitos encadeados, não estaremos realizando sequer um passo rumo a uma configuração livre do processo histórico. Cada etapa de um desenvolvimento passado já se encontra encerrada no campo estruturado pelas leis da representação. Nas palavras de duas notas das *Passagens de Benjamin*⁶⁹: nesta configuração histórica, sob a égide da dominação da burguesia, o próprio decorrer de fases ou épocas não

⁶⁸ Cf., a propósito, o seguinte trecho do “Estado autoritário”: “Não é possível conceber nenhum sistema evidente que automaticamente impeça retrocessos. As modalidades da nova sociedade se encontram em modificação ainda apenas em curso. A concepção teórica que, segundo seus pioneiros, deve mostrar o caminho à nova sociedade, o sistema de conselhos, provém da práxis. Remonta a 1871, 1905 e a outros acontecimentos. A revolução tem uma tradição a cuja continuidade a teoria se remete”. (EA, p. 304). A noção de “tradição” aqui remete claramente à benjaminiana “tradição dos oprimidos”, cuja fundamentação implica no desmantelamento da aparência da continuidade da história na qual se constitui a continuidade da dominação (Cf. Benjamin, 2013a, p. 169).

⁶⁹ Os textos de Benjamin são aqui aduzidos não sob a pressuposição de que Horkheimer os tenha lido – o que de maneira alguma poderia ser filologicamente sustentado –, e sim para elucidar teoricamente os pontos de conjunção rastreados no *Estado Autoritário*. Para uma delimitação filológica da questão, cf. *supra*, nota de rodapé 3.

passa de um movimento de rotação, um movimento circular de um caleidoscópio nas mãos de uma criança, cujo êxito em cada reconfiguração leva a cabo apenas a repetição do sempre-igual (Benjamin, 2009, p. 384; p.587). Do mesmo modo, em Horkheimer, a novíssima etapa do capitalismo não representa senão a sua adaptação para que possa permanecer o mesmo: “Os milhões que estão por baixo experimentam desde a infância que as fases do capitalismo pertencem ao mesmo sistema” (EA, p. 303). Essa repetição, se a lermos no conjunto da elaboração benjaminiana, coincide com a esfera do mito, ou ainda do nietzscheano eterno retorno do igual, e engloba a própria novidade (Benjamin, 2009, p. 586), que mantém o seu valor de novidade somente enquanto não for reconhecida enquanto tal.

O valor de novidade, a menos que seja tempestivamente *arrancado* desta ordem, sucumbe a ela no sentido paradoxal de aparecer ainda uma vez como a mesma novidade de sempre – num sentido melhor ilustrado pelo Caderno N das *Passagens* e pelas “Teses”, que especificam de que modo uma determinada configuração inédita da experiência presente de um ocorrido não é salva se a intervenção ativa do historiador materialista não for tempestiva (Benjamin, 2013a, p. 4). Isto é, a experiência de algo novo não encontra o seu lugar específico na sucessão das épocas históricas tais quais são convencionalmente sistematizadas pela historiografia historicista, ou ainda, para Benjamin, pela história classicista da cultura e das artes: a autêntica experiência histórica é uma experiência propriamente política que coincide com a ruptura da aparência de continuidade operada pela classe em luta (Benjamin, 2013a, p. 114) e pelo materialista histórico, no instante crítico em que uma determinada imagem de um ocorrido sobressai para a consciência coletiva num ato de recordação. É exatamente nos termos desta resolução da continuidade histórica que Horkheimer situa a possibilidade do salto revolucionário propriamente dialético no “Estado autoritário”: enquanto o desenvolvimento do capitalismo de Estado é sempre logicamente dedutível e, portanto, justificável racionalmente a partir da forma nuclear da sociedade capitalista, a saber, da forma-mercadoria, tal desdobramento lógico em nada assegura a sua *verdadeira* superação (*Aufhe-*

bung), isto é, a passagem a uma fase autenticamente nova que, enquanto tal, conduza para fora do próprio capitalismo – entendido aqui como o reino do sempre idêntico, pois se norteia pelo o princípio da equivalência universal. Frente a essa reificação do decurso histórico, que se produz pela plena coextensão ou identificação do conceito e do seu material, ou, nos termos do “Estado autoritário”, de “ideal e efetividade” (EA, p. 308), tanto para Benjamin quanto para o Horkheimer de 1940 a tarefa específica do dialético vem a se configurar como a da *ruptura* dessa identidade, assim como da aparência de continuidade que sobre ela se funda. O verbo “romper” recorre no ensaio horkheimeriano sempre que se quer apontar para a natureza própria do salto que se exige do dialético (EA, p. 301, p. 309): um ato de força, propriamente, que é o mesmo tanto do gesto messiânico descrito nos materiais preparatórios das “Teses” (Benjamin, 2013a, p. 161) quanto do historiador guiado pelo novo método materialista no Caderno N das *Passagens*. O historiador materialista *arranca* um determinado fragmento que contém por inteiro uma época e todo o decurso da história, em prol de uma decisão que, naquele ato e instante, faz-se verdadeiramente possível, a saber, a de *escolher livremente* o rumo da “história futura” (Benjamin, 2009, p. 516-18).

Se, nas *Passagens*, a dimensão temporal “instantânea” deste arrancamento é absolutamente transparente, no “Estado autoritário” ela permanece antes aludida. Uma maior ênfase é colocada na tarefa da práxis, nos termos de uma primazia gnosiológica e ontológica da *vontade* e, portanto, da *liberdade* - o que, conforme ressaltamos acima, pode ser entendido como tributário das filosofias práticas kantiana e schopenhaueriana. O ato que poderá romper “o *circulus vitiosus* de pobreza, dominação, guerra e pobreza” (EA, p. 301) precisa ser um ato de vontade que, enquanto tal, *excede* o mero encadeamento lógico dos estágios do capitalismo, isto é, do decorrer das épocas. Em Benjamin, essa noção de vontade não é tematizada enquanto tal, mas sim através da categoria da “presença de espírito” (Benjamin, 2009, p. 511): traço constitutivo do próprio dialético, a presença de espírito remete diretamente ao texto dos Evangelhos, quando da injunção de Cristo aos discípulos para

que se mantivessem numa postura de espera para a chegada do Reino de Deus e, portanto, do Juízo Final. Esses dois últimos pontos são também elementos constitutivos da concepção benjaminiana da história, como veremos daqui a pouco. Contudo, embora a “presença de espírito” represente a prontidão, quer do materialista histórico, quer da classe dos oprimidos em luta, a própria configuração do inteiro decurso histórico tal como vem a se oferecer para a consciência (que esteja pronta para recebê-la) não é, para Benjamin, fruto de uma recordação voluntária, mas sim de uma involuntária, o que torna não completamente simétrica a analogia entre a livre vontade dos dominados no “Estado autoritário” e a dita prontidão do dialético: “Na medida em que o passado se concentra no instante - na imagem dialética -, ele entra na memória involuntária da humanidade. A imagem dialética deve ser definida como a memória involuntária da humanidade redimida” (Benjamin, 2013a, p. 162).

Esta diferença não é acidental; pelo contrário, sinaliza uma tensão epistemológica entre Horkheimer e Benjamin no que diz respeito à fundamentação da prática e ao estatuto da dialética: se, para Benjamin, a dimensão teológica é propriamente fundadora, constitutiva do seu pensamento, ao ponto de afirmar nas *Passagens* que ele “está para a teologia como o mata-borrão está para a tinta” (Benjamin, 2009, p. 513), para Horkheimer, esse “ponto de vista da humanidade redimida” tal como é alcançado pelo olhar do historiador materialista frente às constelações portadoras do autêntico conhecimento da história universal – as dos *fragmentos* das expectativas pontualmente frustradas dos vencidos de outrora – jamais é admitido explicitamente como horizonte. Em vez disso, ele é apenas postulado à guisa de uma ideia-limite prática na acepção kantiana: a perspectiva messiânica benjaminiana se deixa entrever no “Estado autoritário” enquanto borda ou margem *aquem* da qual o espaço enfeitado da repetição mítica pode ser enxergado como tal – mas sempre a partir de uma teologia rigorosamente negativa, que veda (e nisso não poderia haver momento mais divergente da postura benjaminiana) o cunho de imagens da realidade divina (Jay, 1973, p. 47). Para Horkheimer, o tempo passado, embora contenha a cada estágio as condições para o

salto revolucionário, não é suscetível de ser aberto “ainda uma vez”⁷⁰ em termos *reais*:

Na história, apenas o que é mau é irrevogável: as possibilidades que não se realizaram, a felicidade que se deixou escapar, o assassinato, com e sem processo jurídico, aquilo que a dominação faz às pessoas. O demais permanece sempre em perigo” (EA, p. 301).

Neste ponto do “Estado autoritário” Horkheimer retoma provavelmente de maneira deliberada a objeção que havia levantado a respeito da concepção do tempo histórico de Benjamin, tal qual se mostrava já no ensaio sobre Eduard Fuchs, numa famosa carta de 16 de março de 1937:

Há muito tempo que penso a questão da ação do passado como coisa acabada. [...] Pessoalmente, parece-me apenas que...nesse caso se trata de uma relação que só dialéticamente pode ser apreendida. A constatação do caráter não fechado do passado é idealista se não assimilar a do fechamento. As injustiças do passado aconteceram e consumaram-se. Os que a violência matou estão realmente mortos. Em última análise, a sua afirmação é teológica. Se levarmos a sério o caráter não consumado do passado, temos de acreditar no Juízo Final.[...] Talvez no que se refere ao caráter não fechado exista uma diferença entre o positivo e o negativo, e a injustiça, o terror, as dores do passado sejam irreparáveis. (Horkheimer in Benjamin, 2013a, p. 228)

Ao comentar tal extrato no Caderno N das *Passagens*, Benjamin desloca a questão nos seus próprios termos: a história não coincide apenas com uma ciência histórica que estabelece a cadeia lógica da qual resultam os acontecimentos passados, mas também pode ser entendida como aquela experiência propriamente teológica que se dá na rememoração, *Eingedenken*, que, a esta altura, configura-se como aquela forma mais específica de recordação em que os lamentos ainda não escutados das vítimas de outrora se revelam de maneira inédita para o sujeito histórico (Benjamin, 2009, p. 513). Nesta perspectiva,

⁷⁰ Nas *Passagens* e nas “Teses”, o passado se une *realmente* numa única contração, parecida à de um músculo, com o presente, desde que uma recordação involuntária traga um ocorrido no seio do instante presente, determinando um reconhecimento do agora da interpretabilidade com aquele ocorrido que sobressai para a interpretação na recordação, em virtude de uma relação que não é mais cronológica, e sim imagética. Cf., p. ex., Benjamin, 2009, p. 504-505.

o juízo do materialista dialético sobre o passado é exatamente o mesmo do dia do Juízo Final e do advento do Reino de Deus: aquele que não recebeu justiça é realmente redimido no instante do seu julgamento divino, isto é, no instante em que advém ao conhecimento (Benjamin, 2013a, p. 172).

Temos então aqui uma diferença epistemológica relevante, a qual, contudo, não implica numa divergência insuperável: o presente e o futuro, para Horkheimer, permanecem em aberto exatamente porque excedem o passado. Ademais, a construção do presente coincide, assim como para Benjamin, com a construção do próprio tempo autenticamente histórico para além da aparência do progresso na forma da continuidade histórica. A dialética se cumpre *fora* do espaço estreito da teoria, isto é, fora do movimento lógico do desenvolvimento social: na mediação da base material que fornece as condições objetivas para uma socialização autenticamente racional (livre) pela livre vontade, que faz daquelas condições *as suas condições materiais* de construção (EA, p. 307-8). Os traços que permitem reconhecer e caracterizar o salto dialético aqui reforçam ainda uma vez a proximidade de Horkheimer à concepção benjaminiana da história: já que o fim da exploração será também o fim do progresso como se dá no decorrer automático das etapas do capitalismo, a própria noção “mecânica” de progresso passa a se configurar apenas como intensificação, e jamais como superação da exploração da natureza e do ser humano, inclusive sob as direções políticas social-democratas e comunistas soviéticas do movimento operário (Benjamin, 2013a, p. 9). Nesta perspectiva, cada etapa do capitalismo vem, de fato, a constituir a derradeira chance de operar o salto, pois nenhuma dessas etapas já constituiu o início da história: assim como, para a Tese XVII (Benjamin, 2013a, p. 160-161), em oposição à tese social-democrata da “tarefa infinita”, não há nenhum instante que não traga consigo a sua própria e específica oportunidade para a revolução, também para Horkheimer o mundo sempre esteve maduro para o revolucionário (EA, p. 305).

Como já esclarecemos, uma diferença notável entre Benjamin e Horkheimer reside no fato de que a perspectiva teológica no segundo permanece apenas como perspectiva negati-

va ou como postulado, para que seja possível aquela angulação a partir da qual o “espírito da administração” (EA, p. 296) torna-se inteligível criticamente. Mas essa diferença está longe de determinar uma incompatibilidade entre as duas declinações daquela que é, na verdade, uma *mesma* perspectiva: o mundo social e a história apreendida em épocas nos aparecem enquanto tais, tanto em Horkheimer quanto em Benjamin, por força dos seus desdobramentos até os *extremos* de uma totalidade, o que permite vislumbrar a possibilidade do salto além desta totalidade ou da sua ruptura⁷¹. Se uma perspectiva teológica não fosse presente ao menos em forma negativa no “Estado autoritário”, sequer seria pensável uma tal ruptura, pois a lógica totalitária desse Estado em nada contém um princípio que determine o seu ultrapassamento para uma *alteridade*. Nesta óptica, o espaço do capitalismo de Estado e, mais tarde, do “mundo administrado” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 9), é o mesmo delineado no ensaio benjaminiano de 1920, *Para a crítica da violência*, isto é, aquele *círculo* formado pela constante renovação das formas do Poder e do Direito, que, na verdade, não passam de facetas da história mítica da repetição do sempre-igual. Tal história mítica do Poder somente pode ser assim enxergada em virtude da sua conceitualização sob a luz da sua ruptura por parte de um princípio alheio àquela ordem: a violência de Deus, que colide com o mito (Benjamin, 2013a, p. 63).

“Dialética não é idêntico a desenvolvimento”: sobre a dialética de teoria e práxis

Numa carta a Adorno de 23 junho de 41, Horkheimer comenta que eles ainda teriam de elaborar melhor “essas formulações, positivas, de cujas fraquezas padece também a conclusão do trabalho sobre o Estado autoritário” (Adorno e

⁷¹ “A esperança lhes [às massas] é oferecida ainda justamente pelo estatismo integral, pois ele está na fronteira do melhor, e a esperança contradiz a apatia” (EA, p. 303). Por outro viés, que igualmente passa pelos extremos, pode-se dizer também a esperança revolucionária de Horkheimer está ligada, à época, também à janela aberta pela guerra e pela catástrofe, à momentânea desestruturação relativa daquele decurso fatal de desenvolvimento do capital, que poderia possibilitar a ação política, por exemplo, dos trabalhadores armados e organizados ao redor da bandeira antifascista.

Horkheimer, 2004, p. 154). A tensão entre diagnóstico sombrio e prognóstico esperançoso parece ter também incomodado pessoalmente ao seu autor, e não tanto em seu pólo negativo quanto no positivo. E, de fato, na forma como seu argumento é desenvolvido, o texto parece retroceder de propósito de uma posição hegeliana-marxiana a uma kantiana-schopenhaueriana, na qual as mediações histórico-sociais desaparecem. Mas Horkheimer não deve ter deixado de notar, de modo desconfortável, aquilo que Postone lhe objetaria: que ele “recuou a uma posição caracterizada por uma antinomia entre necessidade e liberdade” e, enquanto “sua visão de história tornou-se completamente determinista”, sua concepção de “liberdade é fundamentada de modo puramente voluntarista, como um ato de vontade contra a história” (Postone, 1993, p. 112). Acerca do mesmo incômodo no “Estado autoritário”, comenta Cepa (1980, p. 456): “Se, afastada da práxis política, a posição frankfurtiana parece ameaçada pelo perigo do niilismo, em sua exaltação do indivíduo ela, em vez disso, é ameaçada pela tentação do idealismo subjetivo”.

Com efeito, essa tensão irrompe na tonalidade abertamente benjaminiana do último parágrafo. Valendo-se do tempo verbal do alemão equivalente ao nosso subjuntivo, um dos usos do qual equivale ao do futuro do pretérito do português para marcar na frase que o enunciador não adere pessoalmente ao discurso que enuncia, Horkheimer avança um receituário realista em face do diagnóstico pollockiano, um que, segundo o autor, vem de vozes que “não são as mais estúpidas nem as mais insinceras” (EA, p. 319). Já que não é possível retroceder à era heróica do capitalismo liberal, tratar-se-ia de intensificar a sua lógica na expectativa de também mais essa etapa do capitalismo (com sorte, a última) fique para trás por um movimento mecânico automático.

“Colaborar com isso [o fomento do capitalismo de Estado], difundi-lo e conduzi-lo adiante até as formas mais avançadas ofereceria a vantagem da progressividade e toda a garantia do sucesso que apenas se pode desejar para a *politique scientifique*. Uma vez que o proletariado não teria nada mais a esperar dos velhos poderes, não lhe restaria senão a união com os novos. A aliança de líderes e proletários deve se fundamentar no fato de que a economia planifi-

cada feita pelo Führer [i.e., Hitler] e pelo pai dos povos [i.e., Stálin] está menos distante da socialista do que do liberalismo. Seria sentimental se colocar constantemente em atitude negativa em face do capitalismo de Estado em razão dos mortos e derrotados. Afinal, os judeus teriam sido, na maior parte, capitalistas, e as nações menores já não teriam nenhum justificativa para existir. O capitalismo de Estado é o possível hoje. Na medida em que o proletariado não faria sua própria revolução, não restaria a ele e a seus teóricos nenhuma escolha senão seguir o espírito do mundo no caminho que este escolheu” (EA, p. 319).

O pano de fundo deste raciocínio seguiria sendo o mesmo do etapismo ortodoxo, mas com o agravante de negar, como que por um mecanismo psíquico de defesa, o fracasso da oportunidade perdida. Esse esquema histórico “conhece apenas a dimensão na qual ocorrem progresso e regresso, ele perde de vista a intervenção humana” e se confunde, assim, com aquilo a que deveria se opor, avaliando o elemento humano apenas como “grandezas sociais, como coisas” (EA, p. 319). Mas todo o diagnóstico não apontava exatamente para isto, para o fato de que, mais que nos tempos da redação d’*O Capital*, as relações entre os homens assumiriam sob o capitalismo de Estado a forma da relação entre coisas?

Aqui se mostra o modo peculiar como Horkheimer assimila as influências de Pollock e Benjamin. Certamente, não é a Pollock que Horkheimer visava como emitente daquele discurso indireto realista, mas, de certo modo, ele não deixa de ser afetado. Em todo caso, a lição que Horkheimer extrai de Pollock não é a da superfície de sua descrição do capitalismo pós-liberal, mas uma que diz respeito, antes, à lógica da história. *Horkheimer lê Pollock com os olhos de Benjamin*. A emergência do capitalismo de Estado como etapa do capitalismo demonstra a falsidade de um conceito ingênuo, positivo de progresso. Há sim um progresso automático, mas é aquele da autovalorização do valor e de seu necessário avanço técnico das forças produtivas. Enquanto automático, ele não é capaz de engendrar senão mais automatismo. Assim, conclui Horkheimer o seu texto, “enquanto a história mundial seguir seu curso lógico, ela não cumpre o seu destino humano” (EA, p. 319).⁷²

⁷² Cf. ainda, a opinião de Adorno, expressa em correspondência a Horkheimer, sobre o artigo “Capitalismo de Estado”, de Pollock, notavel-

Por outro lado, *Horkheimer também lê Benjamin com os olhos de Pollock*: se há esperanças quanto a uma ruptura do ciclo infernal da modernidade capitalista, um salto para fora de sua repetição mítica, e isso na forma da ação humana livre, é por que, por fim, certas condições materiais se impuseram: tanto o estágio de desenvolvimento das forças produtivas quanto a estrutura que possibilita a administração racional da sociedade estariam disponíveis e as leis econômicas não usurpariam mais o poder de autodeterminação da vontade humana. Se o capitalismo de Estado for mesmo a era da primazia de determinação do político em detrimento do econômico, então, ao menos em abstrato, está dada a possibilidade do salto da vontade: “*der Sprung aus dem Fortschritt heraus*” - o salto *para fora* do progresso, mas também o salto *que provém* do progresso (EA, p. 307). Os agentes da mudança precisariam apenas experimentar sua nova condição: “com a experiência de que sua vontade política modifica efetivamente sua própria existência pela modificação da sociedade, a apatia das massas desaparecerá” (EA, p. 303).

A irrupção de elementos benjaminianos num texto essencialmente pollockiano, portanto, não é tão arbitrária quanto poderia parecer (Wiggershaus, 2001, p. 315-6). Horkheimer pode compatibilizar as duas influências exatamente por que não aceita nenhuma delas de modo ingênuo. O mesmo não se pode dizer da compatibilização de fatalismo e voluntarismo, de necessidade e liberdade, que permanecem, apesar de tudo, cindidas por um abismo; e, do mesmo modo, da mediação de

mente em termos de pessimismo e otimismo: “No que diz respeito à coisa, considero como o problema central do trabalho a questão se as tendências elaboradas sobre uma economia desprovida de crises e conduzida desde cima exprimem realmente a tendência objetiva da realidade ou se a pureza ideal dessa construção está excluída em princípio para o futuro em razão da condição antagonística do presente. Meu instinto sobre isso é o seguinte: o correto nessa concepção é o seu pessimismo, isto é, a compreensão de que as chances da perpetuação da dominação em sua forma política imediata são maiores do que as de sair dela. Falso é o otimismo, e também o otimismo para os outros: o que se perpetua não me parece tanto ser uma condição relativamente estável e em certo sentido até mesmo racional quanto uma sequência incessante de catástrofes, caos e horror por um período imprevisivelmente longo e, com isso, também, todavia, a chance da ruptura, que não é considerada na visão egípcia” (Adorno e Horkheimer, 2004, p. 160-1).

teoria e práxis. Ainda que numa interpretação bastante favorável a Horkheimer, Ceppa (1980, p. 457) também conclui que “a antinomia em que parece se enrijecer o pensamento do último Horkheimer - aquela entre mundo administrado e liberdade do indivíduo - está ainda bem longe de ter encontrado uma solução”. E, todavia, se dialético é um movimento processual automediado, Horkheimer chama de dialética justamente a interrupção do automovimento do capital e de sua infinita mediação por si próprio. “O pensamento dialético precisa ao mesmo tempo conter a crítica da dialética”, dirá Adorno alguns anos mais tarde, numa carta a Horkheimer em 2 de julho de 1945 (Adorno e Horkheimer, 2005, p. 141). No “Estado autoritário”, sem que ainda possa lhe dar alguma resposta, Horkheimer já havia identificado tacitamente o problema. Em face daquela reestruturação do capitalismo, a crítica da razão precisa implicar numa crítica dialética da dialética. Esse seria um projeto filosófico levado adiante principalmente por Adorno, não por acaso a partir da recuperação de elementos de seu diálogo de juventude com Benjamin.

Referências

ABROMEIT, John. *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*. New York: Cambridge University Press, 2011.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Briefwechsel 1927-1969*. Bd. II: 1938-1944. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Briefwechsel 1927-1969*. Bd. III: 1945-1949. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial, 2009.

BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013a.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013b.

CEPPA, Leonardo. Lo Stato autoritario di Max Horkheimer. *Rivista di Storia Contemporanea*, Fascicolo 3, IX, 1980, p. 445-458.

DE CAUX, Luiz Philipe; FLECK, Amaro. Posfácio: Pollock e os frankfurtianos. In: POLLOCK, Friedrich. *Crise e transformação estrutural do capitalismo: Artigos na Revista do Instituto de Pesquisa Social, 1932-1941*. No prelo.

DEMIROVIĆ, Alex. *Der nonkonformistische Intellektuelle: Die Entwicklung der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999.

GANGL, Manfred. *Politische Ökonomie und Kritische Theorie: Ein Beitrag zur theoretischen Entwicklung der Frankfurter Schule*. Frankfurt a.M.: Campus, 1987.

HORKHEIMER, Max. Kritische Theorie gestern und heute (1969/1972). In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8. Frankfurt a.M.: Fischer, 1985, p. 336-353.

HORKHEIMER, Max. Autoritärer Staat (1940/1942). In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5. Frankfurt a.M.: Fischer, 1987, p. 293-319.

HORKHEIMER, Max. Die Juden und Europa (1939). In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 4. Frankfurt a.M.: Fischer, 1988, p. 308-331.

JAY, Martin. *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. London: Heinemann, 1973.

KONDER, Leandro. *Walter Benjamin: O marxismo da melancolia*. 3a. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

MARX, Karl. *O Capital: Crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013.

POLLOCK, Friedrich. Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung. *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. 1, Heft 1/2, 1932, p. 8-27.

POLLOCK, Friedrich.. Bemerkungen zur Wirtschaftskrise. *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. 2, Heft 3, 1933, p. 321-354.

POLLOCK, Friedrich. State capitalism: Its possibilities and limitations. *Studies in Philosophy and Social Sciences*, v. 9, n. 2, 1941a, p. 200-225.

POLLOCK, Friedrich. Is National Socialism a new order?. *Studies in Philosophy and Social Sciences*, v. 9, n. 3, 1941b, p. 440-455.

POSTONE, Moishe. *Time, labor, and social domination: A reinterpretation of Marx's critical theory*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993.

WIGGERSHAUS, Rolf. *Die Frankfurter Schule: Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*. Munique: DTV, 2001.

As dietas de Rousseau: o caso do *Emílio*⁷³

The diets of Rousseau: *Emile's* case

Mauro Dela Bandera Arco Júnior

Doutor em filosofia pela USP

Resumo: O tema das dietas alimentares, enganosamente considerado tema periférico, aparece em muitos escritos de Rousseau, das obras consideradas autobiográficas até as ditas teóricas, passando pela *Nova Heloísa* e por muitos outros textos. O *Emílio* não seria diferente. O objetivo deste artigo é, pois, abordar duas formulações desta temática presentes ao longo do *Emílio*, a saber: i) a preferência pelas dietas simples e vegetarianas e, sobretudo, ii) as relações entre as dietas e a proposta antropológica do autor, tal como desenhada no *Discurso sobre a desigualdade*.

Palavras-chaves: Rousseau; Antropologia; Dietas; *Emílio*.

Abstract: Deceitfully considered a peripheral subject, the theme of diets appears in different writings of Rousseau, comprising autobiographical and theoretical works, including *New Heloise*, and many other texts. It would not be different in *Emile's* case. The purpose of this article is to address two formulations of this theme throughout *Emile*, namely: i) the preference for simple and vegetarian diets and, especially, ii) the relations between the diets and the author's anthropological proposal, as configured in the *Discourse on inequality*.

Keywords: Rousseau; Anthropology; Diets; *Emile*.

⁷³ Uma versão preliminar deste artigo foi apresentada em nossa tese de doutorado, *A origem da alteração e a alteração de origem: antropologias de Rousseau*, defendida em 2018 na FFLCH/USP.

O tema das dietas alimentares – intimamente ligado na história da filosofia à moral e à medicina – aparece em muitos escritos de Rousseau, desde as obras consideradas autobiográficas até as ditas teóricas, passando também pela *Nova Heloísa* e muitos outros textos. Todos eles revelam uma constante, a saber: a preferência dada aos alimentos de origem vegetal – compreendendo, nesta categoria, o leite e seus derivados – e a aversão ao consumo de carnes⁷⁴. Emílio “ama os bons frutos, os bons legumes, a boa nata e as boas pessoas” (Rousseau, 1969, p. 465); Sofia “gosta de laticínios e de doces; gosta de confeitaria e de sobremesas (*les entremets*), mas pouco de carne” (Rousseau, 1969, p. 749). Jean-Jacques anuncia, nas páginas de suas *Confissões*, as mesmas predileções alimentares: “não conhecia e ainda não conheço melhor alimento que uma refeição rústica. Pode-se ter sempre a certeza de que me regalavam perfeitamente com leite, ovos, ervas, queijo, pão de rolão (*pain bis*) e vinho razoável” (Rousseau, 1959, p. 72). O mesmo vale para Julie que, quase como uma “verdadeira pitagórica”, “não gosta de carne, de guisados, nem de sal e nunca provou vinho puro: vegetais saudáveis, ovos, nata, frutas – eis sua alimentação habitual” (Rousseau, 1961, p. 453)⁷⁵. A importância da alimentação é tanta que Saint-Preux vê nos hábitos alimentares uma marca de caráter: “em geral, penso que se poderia frequentemente encontrar algum índice do caráter das pessoas na escolha dos alimentos que elas preferem” (Rousseau, 1961, p. 453).

Apesar da riqueza do tema, não mapearemos todas as suas ocorrências, sentidos ou implicações. Por conta dos limites deste

⁷⁴ Um esclarecimento se faz aqui necessário. A presença constante do leite e derivados nas dietas de Rousseau e de seus personagens se justifica, pois, aos olhos do autor, “o leite, mesmo que elaborado no corpo do animal, é uma substância vegetal” (Rousseau, 1969, p. 275). Tal convicção encontra respaldo nas teorias da época. Rousseau chega a citar em nota Antonio Celes­tino Cocchi Mugellano (1695-1758) que, em seu *Del vitto pitagorico per uso della medicina* (1743), sustenta “que o leite das fêmeas herbívoras, mesmo que produzido no interior do corpo animal, ainda não perdeu todas suas qualidades vegetais” (Menin, 2012, p. 99).

⁷⁵ De acordo com essa mesma passagem da *Nova Heloísa*, Julie é uma grande apreciadora de peixes, por isso ela não é uma verdadeira pitagórica: “sem o peixe que tanto ama, ela seria uma verdadeira pitagórica”.

trabalho, não abordaremos todos esses textos⁷⁶. Limitaremos o escopo desta investigação ao *Emílio*, suas eventuais proximidades com o segundo *Discurso* e o *Ensaio*, bem como as possíveis relações existentes entre Rousseau e outros autores do período.

A relação entre hábitos alimentares e caráter das pessoas está presente no *Emílio* e no *Discurso sobre a desigualdade*. Nas diversas notas que compõem o segundo *Discurso*, Rousseau recorre à anatomia comparada⁷⁷ e a outras disciplinas, dentre elas a história natural e os relatos de viagens, a fim de provar que o homem seria naturalmente herbívoro. A organização fisiológica dos intestinos, a dentição, as mamas e o número de filhos por gestação atestam essa disposição alimentar.

A defesa do vegetarianismo era, nos meados do século XVIII, um lugar-comum entre os escritores. Em 1740, George Cheyne (1671-1743) publicou em Londres um ensaio sobre regime alimentar (*An Essay on Regimen*), em que critica a dieta carnívora e tece um elogio ao vegetarianismo. Muito antes dele, em 1714, Mandeville, na *Fable des abeilles*, também atacara a dieta baseada na ingestão de carnes⁷⁸. Esse tópico era um verdadeiro clichê ou um tema corriqueiro para médicos, filósofos e naturalistas.

Todavia, mais importante do que a constatação de um lugar-comum, é fundamental perceber que autores como La Mettrie em seu *Homem-máquina* (1748) e Buffon no tomo IV de sua *História natural* (1753) podem ter sugerido a Rousseau as vantagens do regime herbívoro. O artigo “Le Cheval”, da *Histoire naturelle*, pode muito bem ter indicado a Rousseau quais seriam as vantagens da vida vegetariana, a saber, a paz. Citemos Buffon:

⁷⁶ O livro de Olivier Assouly (2016) aborda o tema da alimentação na obra de Rousseau de forma exaustiva, principalmente no que tange às suas relações com a necessidade, o prazer do paladar, o apetite, a produção agrícola, a economia política, dentre outras.

⁷⁷ Nas notas, Rousseau se vale das competências da anatomia comparada, muito embora o início da primeira parte de seu livro afirme que esta disciplina, que realizara poucos progressos, ainda produzia conhecimentos incertos (Rousseau, 1964, p. 134).

⁷⁸ Mandeville opõe-se veementemente ao consumo de carne, afirmando que o organismo humano é normalmente incapaz de tolerar sua ingestão (Mandeville, 1998, p. 133-142).

como a relva e as plantas bastam para sua alimentação, como eles [os cavalos] têm-nas em abundância para poder satisfazer seu apetite e como eles não têm nenhum gosto pela carne animal, eles não travam guerra por causa dela, não a travam entre si, não disputam entre si sua subsistência, nunca têm a ocasião de rapinar uma presa ou de arrancar um bem, fonte ordinária de querelas e combates entre os animais carnívoros; eles vivem, portanto, em paz, porque seus apetites são simples e moderados, e eles têm o suficiente para nada desejar. (Buffon, 2010, p. 255).

La Mettrie sustentara uma posição bastante similar, com a vantagem de nivelar – como lhe é habitual – o comportamento animal ao humano. É verdade que a relação que La Mettrie estabelece é entre a carne crua ou mal passada – fonte de crueldade e ferocidade – e a carne cozida, e não entre carnes e vegetais, tal como se encontra em Buffon. Apesar disso, poder-se-ia a partir do *Homem-máquina* pensar que uma alimentação baseada exclusivamente em vegetais produziria um efeito ainda melhor, um temperamento ainda mais brando e ameno nos seres humanos.

A carne crua deixa os animais ferozes, os homens, pela mesma alimentação, também se tornariam ferozes; isto é tão verdadeiro que a nação inglesa, que não consome a carne tão cozida quanto nós, mas vermelha e sangrenta, parece participar desta ferocidade em maior ou menor grau, em parte devido a esses alimentos e a outras causas que apenas a educação poderia tornar impotentes. Essa ferocidade produz na alma o orgulho, o ódio, o desprezo a outras nações, a insolência e outros sentimentos que depravam o caráter; os alimentos grosseiros criam um espírito pesado e rude, cuja preguiça e indolência são os atributos favoritos. (La Mettrie, 1981, p. 152)⁷⁹

⁷⁹ No início do capítulo IX do *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau afirma, valendo-se de exemplos bíblicos e da antiguidade clássica, que os povos – “cuja origem conhecemos” – eram grandes devoradores de carne. O autor sublinha também – assim como em La Mettrie – a imagem, recorrente no século XVIII, dos ingleses como exímios comedores de carne e, por isso, com uma propensão à crueldade. “Geralmente, entre todos os povos cuja origem conhecemos, os primeiros bárbaros mostram-se mais vorazes e carnívoros do que agricultores e granívoros. Os gregos nomeiam o primeiro que lhes ensinou a cultivar a terra e parece que só bem tarde conheceram essa arte. Quando dizem, porém, que antes de Triptólemo só viviam de avelã, afirmam algo que não pode ser verdadeiro e que é desmentido pela sua própria história, pois antes de Triptólemo comiam carne, tanto que ele os proibiu de comê-la. De resto, não se sabe que tenham levado em grande consideração tal proibição. Nos festins de Homero matava-se um boi para regalar os hóspedes, como hoje se mataria um leitãozinho. Lendo que Abraão serviu um bezerro a três pessoas, que Eumeu mandou assar dois cabritos para o jantar de Ulisses e que o mesmo fez Rebeca para o de seu marido, pode-se imaginar

Rousseau e muitos outros autores também assumem esse mote do século XVIII em seus escritos. Quando se trata – no segundo *Discurso* – da defesa de uma dieta composta exclusivamente por frutas, verduras e raízes, é a paz a principal vantagem que almeja alcançar. Neste sentido, a dieta herbívora é mais um dos argumentos mobilizados para criticar o estado natural de guerra hobbesiano. Contrariamente ao pensamento de Hobbes, o homem não é naturalmente belicoso e a não disposição em se nutrir de alimentos cárneos é uma prova desta não belicosidade.

Sendo a presa quase o único motivo de combate entre os animais carnívoros, e vivendo os frugívoros entre si em uma paz contínua, se a espécie humana fosse deste último gênero, claro que teria tido muito mais facilidade de subsistir no estado de natureza, e muito menos necessidade e ocasião de dele sair. (Rousseau, 1964, p. 199)

De forma análoga, no livro II do *Emílio*, o autor afirma que, em geral, “os grandes devoradores de carne” são homens cruéis e ferozes:

uma das provas de que o gosto pela carne não é natural ao homem é a indiferença das crianças em relação a esse alimento e a preferência que dão a alimentos vegetais, como os laticínios, a confeitaria, as frutas, etc. Importa sobretudo não desnaturar esse gosto primitivo, e não tornar as crianças carnívoras: se não for por sua saúde, que seja por seu caráter, pois, como quer que se explique a experiência, é certo que os grandes devoradores de carne são, em geral, mais cruéis e ferozes do que os outros homens. [...] Todos os selvagens são cruéis e seus costumes não os levam a sê-lo: esta crueldade vem de seus alimentos. (Rousseau, 1969, p. 411)

No *Emílio*, particularmente ao longo dos livros I e II – do mesmo modo que em parte considerável da seção sobre a “Idade da natureza” do *manuscrito de Favre* (primeira versão do *Emílio*) –, Rousseau desenvolve diversos argumentos acerca das dietas humanas, tanto no que diz respeito à questão do regime mais apropriado às amas de leite⁸⁰ quanto à dieta mais adequada à criança. Inclusive, se nos fiarmos no próprio teste-

que tremendos devoradores de carne eram os homens daqueles tempos. Para conceber como eram as refeições dos antigos, basta ver a dos selvagens de hoje — quase disse: a dos ingleses” (Rousseau, 1995, p. 397-398).

⁸⁰ “Nossa primeira preceptora é nossa nutriz”, nos diz Rousseau (Rousseau, 1969, p. 252).

munho de Rousseau, a questão do uso da carne seria um ponto importante da primeira parte da obra, pelo menos tal como imaginada originalmente pelo autor. É o que diz o manuscrito R. 18 (antigo 7842) da Biblioteca de Neuchâtel: “o primeiro livro do *Emílio*” seria “sobre vermes gerados pelo uso de carne.” (Rousseau, 1969, p. 1321, note 1)⁸¹.

No que diz respeito ao texto definitivo, é sabido que Rousseau não se mostra muito favorável ao uso de nutrizes e chega inclusive a manifestar essa rejeição em diversas passagens: “a verdadeira ama de leite é a mãe”, nos diz o autor. Ele retoma as palavras de Buffon que, em 1749, havia criticado o uso das nutrizes e, por conseguinte, havia recomendado o aleitamento realizado pela própria mãe: “se as mães alimentassem suas crianças”, escreve o diretor do jardim do rei,

supõe-se que elas seriam mais fortes e mais vigorosas, devendo ser o leite de sua mãe melhor para elas do que o leite de outra mulher, já que o feto se alimenta de um licor leitoso que é muito similar ao leite que se forma nas mamas; a criança já está, por assim dizer, acostumada com o leite de sua mãe, ao passo que o leite de outra nutriz é, para ela, um novo alimento. (Buffon, 2008, p. 493).

Além disso, como somente a ternura materna é capaz de uma vigilância contínua e da realização dos pequenos cuidados tão necessários para a conservação e o bem-estar das crianças, não é crível esperar o mesmo empenho e o mesmo comportamento “de amas de leite mercenárias e grosseiras” (Buffon, 2008, p. 482).

Contudo, dos males o menor: não sendo realizável o aleitamento materno, é fundamental escolher bem uma nutriz. Nos dizeres de Buffon, “todo mundo sabe o quanto é importante para a saúde das crianças escolher boas nutrizes: é indispensável que elas sejam saudáveis e se portem bem” (Buffon, 2008, p. 493). Em sintonia com essas palavras, Rousseau também demonstra uma preocupação especial na escolha da ama de leite. A seus olhos, ela deve ser “saudável tanto de coração quanto de corpo” (Rousseau, 1969, p. 273).

⁸¹ Ms. R 18, fº 52 vº, *Bibliothèque publique et universitaire de Neuchâtel (Suisse)*.

Sobre os alimentos que lhe são mais adequados, é preciso seguir o padrão de sua alimentação, sem que haja mudanças bruscas:

é preciso que a nutriz viva com um pouco mais de comodidade, que coma alimentos um pouco mais substanciosos, mas que não mude completamente sua maneira de viver, pois uma mudança repentina e total, mesmo que seja para melhor, é sempre perigosa para a saúde; e, já que seu regime ordinário a manteve ou a tornou sadia e bem constituída, para que fazê-la mudar? (Rousseau, 1969, p. 274)

Em vez de alterar de modo radical a alimentação ordinária seguida pelas amas de leite, “basta dar-lhes uma alimentação mais abundante e melhor escolhida em sua espécie” (Rousseau, 1969, p. 276). Por isso, a prescrição de Rousseau⁸² não pode significar que tudo deve ser alterado, mas tão somente que é preciso arranjar as coisas de um modo diferente.

Nas páginas do *Emílio*, portanto, o termo “regime” relaciona-se primeiramente à qualidade e à preparação dos alimentos ingeridos tanto pela ama de leite quanto pela criança. Nos dois casos, Rousseau propõe uma alteração nas regras da cozinha em favor de uma dieta calcada em uma maior simplicidade⁸³ – que pode ser composta até mesmo por carnes –, já que é tão somente o tempero que torna os alimentos malsãos. No que diz respeito especificamente à alimentação da criança, pode-se ler:

os gostos mais naturais devem ser também os mais simples [...]. Nosso primeiro alimento é o leite; só nos acostumamos aos sabores fortes gradualmente; de início, eles nos repugnam. Frutas, legumes, ervas e, enfim, algumas carnes grelhadas, sem tempero e sem sal, fizeram os festins dos primeiros homens. [...] quanto mais simples nossos gostos, mais universais eles são; as repugnâncias mais comuns recaem sobre os pratos compostos. Alguma vez se viu uma pessoa desgostar de água ou de pão? Eis a marca da natureza, eis também nossa regra. Conservemos na criança seu gosto primitivo o mais possível; que sua alimentação seja comum e simples, que seu paladar só se familiarize com sabores pouco marcantes e que não adquira um gosto exclusivo. (Rousseau, 1969, p. 408).

Mas não é só isso. O termo regime também é considerado, para além das variantes alimentares, em um sentido mais

⁸² “Reformai as regras de vossa cozinha” (Rousseau, 1969, p. 276).

⁸³ Sobre a noção de simplicidade na cozinha, ver o livro de Olivier Assouly (2016, p. 47).

amplamente que inclui, como em Hipócrates, os ares⁸⁴, os exercícios esportivos, a ginástica, o trabalho⁸⁵, os banhos⁸⁶, dentre tantas

⁸⁴ Na esteira da aceção hipocrática de regime, Rousseau insiste sobre a influência decisiva de fatores exógenos. Ele lembra o papel desempenhado pelo ar nos primeiros anos de vida de uma criança. Citemos: “é sobretudo nos primeiros anos da vida que o ar age sobre a constituição das crianças. Em uma pele delicada e mole, ele penetra por todos os poros, afeta poderosamente esses corpos nascentes e deixa neles impressões que nunca se apagam. Desse modo, eu não concordaria em que se tirasse uma camponesa de sua aldeia para fechá-la em um quarto na cidade e fazê-la amamentar a criança em casa; prefiro que a criança vá respirar o bom ar do campo do que o mau ar da cidade” (Rousseau, 1969, p. 276). Ou ainda: “as cidades são o abismo da espécie humana. Ao cabo de algumas gerações, as raças morrem ou degeneram. É preciso renová-las, e é sempre o campo que traz essa renovação. Enviai, pois, vossos filhos para que se renovem e retomem, em meio aos campos, o vigor que se perde no ar insalubre dos lugares demasiadamente povoados” (Rousseau, 1969, p. 277).

⁸⁵ “Para saber qual é o regime mais útil à vida e à saúde, basta saber qual regime adota os povos que se cuidam melhor, que são mais robustos e que vivem por mais tempo. [...] Não me deterei em provar nos pormenores a utilidade dos trabalhos manuais e dos exercícios do corpo para reforçar o temperamento e a saúde; é o que ninguém discute: os exemplos das vidas mais longas são quase todos tirados de homens que mais fizeram exercícios e mais suportaram a fadiga e o trabalho.” (Rousseau, 1969, p. 271-272).

*Eis um exemplo tirado de documentos ingleses, o qual não posso deixar de relatar, tantas são as reflexões que oferece relativas ao meu assunto:

“Um particular chamado Patrice Oneil, nascido em 1647, acaba de se casar em 1760 pela sétima vez. Ele serviu nos dragões no décimo sétimo ano do reinado de Carlos II, e em diferentes regimentos até 1740, quando obteve sua aposentadoria. Fez todas as campanhas do rei Guilherme e do duque de Marlborough. Esse homem nunca bebeu senão cerveja ordinária; sempre se alimentou de vegetais e só comeu carne em algumas refeições que oferecia à sua família. Seu costume sempre foi levantar-se e deitar-se com o sol, a menos que os deveres o impedissem. Está atualmente em seu centésimo décimo terceiro ano, ouvindo bem, em boa forma e caminhando sem bengala. Apesar da idade avançada, não permanece ocioso um só momento, e todos os domingos vai à sua paróquia, acompanhado dos filhos, netos e bisnetos.”

⁸⁶ “Uma vez estabelecido o uso do banho, ele não deve mais ser interrompido, e é importante conservá-lo por toda a vida. Considero-o não apenas do ponto de vista da limpeza e da saúde atual, mas também como uma precaução salutar para tornar mais flexível a textura das fibras e fazê-las ceder sem esforço e sem risco aos diversos graus de calor e de frio. Para isso, gostaria que, durante o crescimento, fôssemos pouco acostumados a nos banhar algumas vezes em águas quentes, de todos os graus suportáveis, e frequentemente em águas frias, de todos os graus possíveis. Assim, depois de habituados a suportar as diversas temperaturas da água, que, sendo um fluido mais denso, toca em mais pontos e afeta mais, iríamos nos tornar quase insensíveis àquelas do ar.” (Rousseau, 1969, p. 278).

outras coisas⁸⁷. Aliás, muitos desses diferentes aspectos compreendidos na ideia de regime aparecem ao longo da *História natural*, particularmente no segundo tomo. Podemos citar a crítica aos ares insalubres das cidades e, conseqüentemente, a recomendação do ar do campo (Buffon, 2008, p. 494)⁸⁸, bem como do hábito de se valer de banhos frios⁸⁹.

Nesses termos, o regime não pode ser considerado como um conjunto de regras universais e uniformes. Como bem disse Foucault, o regime é “uma espécie de manual para reagir às situações diversas nas quais é possível encontrar-se; um tratado para ajustar o comportamento de acordo com as circunstâncias” (Foucault, 1984, p. 97). É por isso que o indivíduo deve levar em consideração um sem-número de variáveis para praticar exercícios (naturais – andar, passear – e os violentos – corridas e lutas) e determinar sua intensidade, tomar banhos (quentes ou frios), alimentar-se (a qualidade e a quantidade de nutrientes absorvidos), realizar as evacuações, purgações e vômitos, as relações sexuais, etc. Estas variáveis são: o clima, as estações, as horas do dia, o grau de umidade e de secura, de calor e de frescor, os ventos, os caracteres próprios de uma determinada região, a idade, etc.

⁸⁷ Sobre esse sentido amplo da dieta, ver as duas primeiras seções (“Do regime em geral” e “A dieta dos prazeres”) do capítulo II (Dietética) da *História da sexualidade 2* (Foucault, 1984, p. 91-106).

⁸⁸ No que diz respeito à medicina e à teoria dos climas, Jean Ehrard cita inúmeros trabalhos e temas de concursos de várias academias de ciências da primeira metade do século XVIII, que tocam a questão da influência do ar sobre os homens e da qualidade do ar que se respira. Com isso, a história da teoria dos climas no XVIII se mostra inseparável de uma pesquisa médica que atente, sobretudo, à ação fisiológica e patológica do ar sobre os seres vivos: o ar como causa de doenças de pele; a influência da temperatura e da umidade do ar na conformação das fibras e dos tecidos, etc. (Ehrard, 1994, p. 696-705).

⁸⁹ Buffon cita alguns casos de povos que se banham em água gelada. “Tem-se sempre neste país [França] a sábia precaução de apenas banhar a criança com lícores mornos, todavia, nações inteiras, até mesmo as que vivem em climas frios, têm o hábito de mergulhar seus filhos em água fria assim que nascem, sem que lhes acometa mal algum; dizem até que os lapões deixam seus filhos na neve até que o frio seja tanto a ponto de lhes interromper a respiração e, então, os mergulham em um banho de água quente” (Buffon, 2008, p. 475). Mais adiante, Buffon complementa dizendo: “por mais delicada que seja a infância, esta idade é a menos sensível ao frio do que todas as outras épocas da vida” (Buffon, 2008, p. 490).

De certa maneira, as variáveis válidas para o regime hipocrático também podem ser aplicadas às ideias de Rousseau sobre alimentação e sobre os banhos. O genebrino escreve acerca da alimentação a seguinte passagem:

embora tenhamos a faculdade de transformar outros em nossa própria substância, a escolha não é indiferente: nem tudo é alimento para o homem; e, das substâncias que podem sê-lo, há as que são mais ou menos convenientes, segundo a constituição de sua espécie, segundo o clima em que habite, segundo seu temperamento particular, e segundo a maneira de viver que seu estado lhe prescreve. (Rousseau, 1969, p. 407)

O preceptor assume, então, a tarefa de armar Emílio para que ele próprio consiga lidar com a multiplicidade e a instabilidade das circunstâncias. Em suma, Rousseau quer que Emílio possa viver bem em qualquer lugar. Não se trata de fazê-lo deste ou daquele território e/ou condicionado a um determinado alimento e preparo específicos, mas antes, de lhe dar condições de perseguir seus meios de subsistência não importando onde se encontre. Em suas palavras, “o homem de um país não se torna o de outro” (Rousseau, 1969, p. 408). Por isso, ele insiste para que não se eduque um homem com os hábitos culturais limitados de um só país, com gostos exclusivos, portanto, excludentes: “não façamos com que morra de fome em outros países se não levar consigo por toda parte um cozinheiro francês, nem que diga um dia que só se sabe comer na França” (Rousseau, 1969, p. 409).

Portanto, o tema das dietas se apresenta nas páginas do *Emílio* enquanto um elogio das dietas simples, mais naturais e, ao mesmo tempo, enquanto um conjunto de reflexões capaz de facilitar a variabilidade e a plasticidade humanas – que também serão importantes ao longo do segundo *Discurso* –, de modo a preservar a natureza adaptável do ser humano às circunstâncias. De acordo com Rousseau, “o homem que ainda não é de nenhum país adaptar-se-á sem dificuldade aos usos de qualquer outro” (Rousseau, 1969, 408). Tal ideia encontra bastante lastro nas reflexões antropológicas.

Para Rousseau, ao longo do *Discurso sobre a desigualdade*, a variação e a plasticidade das dietas humanas elucidam

bem o sistema de funcionamento da perfectibilidade. Os homens possuíam aparentemente uma alimentação semelhante à dos animais. No entanto, a humanidade se afasta da vida animal por uma ruptura de dieta, sendo o animal condenado a permanecer (e a comer) sempre o mesmo. Esta variação marca a exclusividade humana e indica a perfectibilidade. Além de operar a distinção entre animalidade e humanidade, importa saber que a perfectibilidade também é o mecanismo de distinção intraespecífica entre os homens. Segue-se que um grupo humano se separa e se distingue culturalmente dos outros por meio das escolhas dos alimentos que entram em sua dieta⁹⁰.

O *Discurso sobre a desigualdade* nos conta – e o *Ensaio* o segue de perto – a história desse processo de distinção e variação, ou seja, a distinção do homem em relação aos animais e, sobretudo, em relação aos outros homens. Neste segundo movimento, ele nos mostra como se dá a construção das identidades humanas coletivas. Com isso, Rousseau desenvolve um pensamento comprometido com a variedade da espécie humana e de sua natureza, engajado em mostrar a diferença entre os caracteres marcantes da humanidade de cada agrupamento social disperso temporal e geograficamente.

Em consonância a esses objetivos, Emílio deve adequar-se e adaptar-se a qualquer cultura, por conseguinte, a qualquer dieta alimentar. Por isso, um dos trabalhos do preceptor é justamente facilitar essa adaptação, o que indica a existência (cara ao pensamento antropológico de Rousseau) de diferenças e variações entre os homens e seus agrupamentos. Deste modo, vemos a importância das dietas alimentares para a construção da antropologia de Rousseau.

⁹⁰ Diz o autor no segundo *Discurso*: “ao longo do mar e dos rios”, os homens “inventaram a linha e o anzol e se tornaram pescadores e ictiófagos; nas florestas eles fizeram arcos e flechas e se tornaram caçadores” (Rousseau, 1964, p. 165).

Referências:

ASSOULY, Olivier. *Les nourritures de Jean-Jacques Rousseau: cuisine, goût et appétit*. Paris: Classiques Garnier, 2016.

BUFFON. *Histoire naturelle*. T. II. Paris: H. Champion 2008.

BUFFON. *Histoire naturelle*. T. IV. Paris: H. Champion 2010.

EHRARD, Jean. *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1994.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

LA METTRIE. *L'homme-Machine*. Paris: Éditions Denoël/Gonthier, 1981.

MANDEVILLE, Bernard. *La fable des abeilles*. Traduction Lucien et Paulete Carrive. Paris: J. Vrin, 1998.

MENIN, Marco. "Jean-Jacques Rousseau vitaliste : La moralisation de l'hygiène médicale entre régime diététique et éthique alimentaire". In: *Nuncius*, XXVII, 1, 2012.

ROUSSEAU. *Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Ed. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959-1995. 5 volumes. (Col. Bibliothèque de la Pléiade).

**Uma restrição para interpretações
pragmatistas de *Ser e Tempo*: uma avaliação
da principal objeção de Gethmann à
crítica de Tugendhat ao conceito de
verdade de Heidegger**

**A Constraint on Pragmatist Interpretations of
Being and Time: an assessment of Gethmann's
main objection to Tugendhat's criticism of
Heidegger's concept of truth**

Paulo Mendes Taddei

Professor de Filosofia do Departamento de Psicologia
Geral e Experimental do Instituto de Psicologia da UFRJ

Resumo: Este artigo objetiva discutir a principal objeção de Gethmann à crítica de Tugendhat ao conceito de verdade de Heidegger. Enquanto Tugendhat sustenta que Heidegger teria perdido os critérios para a distinção entre o verdadeiro e o falso, Gethmann alega que tais critérios de verdade podem ser localizados na dimensão pragmática das modalidades teóricas do *Dasein*. Para Gethmann, Heidegger havia levado a cabo uma mudança no modelo de verdade, do modelo proposicional para o modelo operacional de verdade, mudança integralmente negligenciada por Tugendhat, que perdeu de vista o fato de que a novidade em Heidegger é que a verdade mais originária deve ser entendida como uma categoria de êxito. Argumento, primeiramente, que o que Gethmann chama de modelo operacional de

verdade não é compatível com a evidência textual em *Ser e Tempo*. Mostro, em um segundo momento, que o modelo de Gethmann não fornece os critérios de verdade que para Tugendhat inexistiriam em Heidegger. Por fim, concluo indicando questões que concernem tanto o ponto subjacente de desacordo entre os dois comentadores de Heidegger, quanto uma avaliação geral da crítica de Tugendhat ao conceito de verdade de Heidegger.

Palavras-chave: Verdade; Fenomenologia; Heidegger; Tugendhat; Critérios de verdade; Gethmann.

Abstract: This paper aims at assessing Gethmann's main objection to Tugendhat's criticism of Heidegger's concept of truth. While Tugendhat holds that Heidegger had lost the criteria for the distinction between truth and falsity, Gethmann claims that the truth criteria are to be located in the pragmatic dimension of *Dasein's* theoretical modalities. For Gethmann, Heidegger had advanced a shift of the truth-model, from the propositional model of truth towards the operational model of truth, a shift fully neglected by Tugendhat, who overlooked the fact that the novelty in Heidegger is that the most primordial truth is to be understood as a success-category. First I will argue that what Gethmann calls the "operational model of truth" is incompatible with the textual evidence in *Being and Time*. I will secondly show that Gethmann's model does not provide the missing truth-criteria. I conclude by indicating issues concerning the underlying disagreement between Tugendhat's and Gethmann's Heidegger-interpretations, as well as regarding an overall assessment of Tugendhat's criticism of Heidegger's concept of truth.

Keywords: Truth; Phenomenology; Heidegger; Tugendhat; Truth-criteria; Gethmann.

1. Introdução

No debate recente impulsionado pelas críticas de Tugendhat ao conceito de verdade de Heidegger⁹¹, a acusação de Tugendhat mais discutida é indubitavelmente a da perda dos critérios para distinção do verdadeiro e do falso, ou a da perda da

⁹¹ A crítica pode ser encontrada no artigo *Heideggers Idee der Wahrheit* (Tugendhat, 1969/1993), e desenvolvida no âmbito de uma interpretação mais ampla de Husserl e Heidegger em *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (Tugendhat, 1970).

falsidade, ou ainda, como se costuma formular mais contemporaneamente, a da ausência da normatividade própria à verdade⁹². Anterior a esse debate recente em algumas décadas, Carl Friedrich Gethmann, em *Verstehen und Auslegung* (1974), apresentou uma das primeiras reações à crítica de Tugendhat, uma reação abrangente e pormenorizada, que interpretava Heidegger à luz da questão do método. Retomando muitos dos pontos que havia assentado nessa primeira discussão, em *Dasein: Erkennen und Handeln* (Gethmann, 1993), Gethmann dá um passo inédito e desenvolve o que, a partir de uma visada retrospectiva do debate, é uma das teses mais radicais e originais como interpretação da noção de verdade em Heidegger: a de que Heidegger teria levado a cabo uma mudança no modelo de verdade (*Wechsel des Wahrheitsmodells*), do modelo proposicional para o modelo operacional. De acordo com esse modelo, a verdade é uma categoria de êxito (*Erfolgskategorie*). Segundo Gethmann, é porque Tugendhat havia ignorado esse aspecto do conceito heideggeriano de verdade que ele acredita poder realizar sua crítica. Objetivo, nesse artigo, discutir essa tese exegética, de modo a evidenciar que a crítica de Tugendhat permanece inabalada pela proposta de Gethmann: o modelo operacional de verdade nem é compatível com a definição de verdade que Heidegger oferece em *Ser e Tempo*, nem é capaz de fornecer os critérios de verdade que Tugendhat acredita estarem ausentes aí. Embora a tese de Gethmann não seja lograda enquanto exegese de Heidegger, discuti-la permite levantar questões com relação à legitimidade da interpretação e da crítica de Tugendhat, com as quais concluo esse trabalho. De início, vale contextualizar a obra de Gethmann em questão.

Em *Dasein: Erkennen und Handeln*, Gethmann pretende desdobrar um ponto de vista “sóbrio-distanciado” (1993, p. v) com relação a Heidegger. Isso seria possível, pois, segundo o próprio, ele pertence à primeira geração de autores que leram Heidegger como um dos “clássicos”, e não como um contemporâneo (Gethmann, 1993, p. v). O foco de sua exegese estaria, por essa razão, em *Ser e Tempo* – e não nos últimos escritos

⁹² Essa acusação é discutida, por exemplo, em Lafont (1994), Wrathall (1999), Greve (2000), Dahlstrom (2001), Overgaard (2002), Carman (2003), Duits (2007).

de Heidegger; Heidegger é o pensador cuja Ontologia Fundamental deve ser vista como sua realização significativamente permanente (Gethmann, 1993, p. 41).

Mais importante para o seu distanciamento, contudo, é o fato de a sua leitura de Heidegger se fazer a partir de determinadas motivações teóricas, especialmente ligadas ao problema da fundação, no mundo da vida, de pretensões de validade invariantes ou, como ele também formula, “transocasionais” (Gethmann, 1993, p. 17). É no contexto desse problema que ele desenvolve uma interpretação de Heidegger, de acordo com a qual o filósofo da Floresta Negra desenvolveria um “pragmatismo do mundo da vida”⁹³ (*lebensweltlicher Pragmatismus*) (Gethmann, 1993, p. 299), uma posição que se distanciaria tanto do projeto de uma fundamentação última da ciência, quanto de uma solução historicista ou sociologista (1993, p. vii) para o problema. O objetivo de Gethmann seria o de pôr Heidegger em diálogo com a chamada “*Erlanger Schule*”, a escola construtivista de teoria da ciência, de W. Kamlah e P. Lorenzen (Gethmann, 1993, p. vii-viii; 203-4), não necessariamente para fazer de Heidegger um construtivista, mas para tirar lições heideggerianas relevantes para a própria teoria construtivista da ciência (Gethmann, 1993, p. viii). Embora não fazendo de Heidegger um construtivista, é inegável que Gethmann apresente um Heidegger com traços claramente operacionalistas-construtivistas. Na medida em que Gethmann também pretende realizar uma exegese exata de Heidegger (Gethmann, 1993, p. viii), entendo que uma avaliação de suas teses do ponto de vista exegético também é justa. De todo modo, uma tomada de posição com relação à teoria da ciência construtivista e mesmo uma com relação ao problema filosófico subjacente a ela que Gethmann pretende resolver estão fora do escopo desse artigo.

No que diz respeito à crítica de Tugendhat, Gethmann se dedica a ela de maneira exaustiva, antecipando muitos dos aspectos que foram discutidos no reflorescimento da discussão no fim dos anos 90 e na primeira década de 2000. Muito além da acusação específica da perda de critérios de distinção entre

⁹³ As citações de Gethmann, Heidegger e Tugendhat, bem como as dos autores restantes, são do original – assumo aqui responsabilidade pela tradução.

o verdadeiro e o falso, Gethmann discute (i) a necessidade de um novo conceito de verdade cumprir uma “condição mínima” e a natureza dessa condição mínima (1993, p. 117); (ii) o caráter de *non sequitur* da justificativa da passagem de um a outro conceito em termos de relações de condição de possibilidade (1993, p. 123); (iii) a possibilidade de perda da consciência crítica (1993, p. 134-137); (iv) a possibilidade de a meta-crítica heideggeriana ao antipsicologismo colocar em questão a acusação de que Heidegger não faria a distinção entre ato de julgar e conteúdo do ato de julgar (1993, p. 141-150); (v) a tematização heideggeriana da possibilidade da falsidade enunciativa em Aristóteles (1993, p. 162-166). Quando não envolvem a mobilização de volumes da *Gesamtausgabe* publicados entre um e outro livro, as posições de Gethmann em *Dasein: Erkennen und Handeln* são uma retomada das de *Verstehen und Auslegung*. A exceção é a proposta do modelo operacional de verdade, que constitui a novidade de Gethmann aqui, de acordo com a qual os critérios de verdade devem ser localizados na dimensão pragmática do descerramento⁹⁴. Na seção seguinte, reconstruirei a acusação de Tugendhat da perda dos critérios de verdade, a partir de seu ponto de apoio decisivo, qual seja, a análise detida da subseção (a) do § 44 de *Ser e Tempo*, e introduzirei a resposta de Gethmann, que também começa pela análise da mesma passagem. Ao longo da seção, terei algo a dizer sobre alguns desses outros pontos trazidos por Gethmann – especialmente sobre (i) e (ii)⁹⁵.

2. A subseção (a) do § 44 de *Ser e Tempo* entre Tugendhat e Gethmann

Como é notório, a subseção (a) do § 44 de *Ser e Tempo* é dedicada a um tratamento fenomenológico da verdade como correspondência (ou à concepção tradicional de verdade, como Heidegger formula), tratamento esse que é, como Heide-

⁹⁴ Opto traduzir aqui *Erschlossenheit* por “descerramento” – em vez da tradução usual por “abertura” – pelo fato de Gethmann explorar a ideia de fechar, fechamento, fechadura – no original, *schließen*, *Schloss* – que se conserva em “descerramento” pela relação com “cerrar”, “fechar”.

⁹⁵ Para uma apresentação ampla da discussão entre Tugendhat e Gethmann a respeito do conceito de verdade de Heidegger, cf. Greve (2000).

gger o confirma em nota de rodapé, tributário da abordagem husserliana à verdade na sexta investigação lógica (Heidegger, 1927/2001, p. 218, n.). Como é também conhecido, Husserl havia fornecido nesse texto, partindo do conceito tradicional de correspondência, o que *prima facie* seriam quatro conceitos de verdade, que girariam em torno da ideia de que a verdade seria a “identidade entre o visado e o dado”. Talvez convencido de que Husserl estivesse fazendo justamente isso⁹⁶, Heidegger pretende nos conduzir da noção de verdade enunciativa como correspondência ao sentido originário de verdade como descoberta, descerramento. É em uma análise desse procedimento de Heidegger que Tugendhat encontra três definições de verdade. São elas, nas formulações levemente modificadas de Tugendhat:

1. O enunciado é verdadeiro, quando ele descobre ou demonstra o ente *assim como ele é nele mesmo*.
2. O enunciado é verdadeiro significa: o enunciado descobre o ente *nele mesmo*.
3. Ser-verdadeiro (verdade) do enunciado deve ser entendido como ser descobridor. (Tugendhat, 1970, p. 331-332, grifo do autor)

De acordo com Tugendhat, a formulação (1) é, como descrição fenomenológica da correspondência, perfeitamente válida: a expressão “assim... como...” garante que o caráter verdadeiro do enunciado seja definido pela sua relação com um modo distinto de doação dos entes, a saber, aquele que na análise husserliana assume a função de preenchimento (*Erfüllung*), tipicamente nesse caso, com a percepção. Apesar de eliminar justamente essa expressão, a formulação (2) ainda é legítima, pois a expressão “ente nele mesmo” indica justamente esse modo de doação dos entes, guardando o espaço para enunciados falsos, na medida em que eles não descobririam o ente nele mesmo; em outras palavras, a formulação (2) é elíptica, mantendo a estrutura “assim... como...” implicitamente. O problema está, segundo Tugendhat, na formulação (3): a iden-

⁹⁶ A despeito do que o texto da sexta investigação lógica parece sugerir, Husserl não fornece *stricto sensu* um conceito de verdade – isto é, um conceito de verdade que rivalizasse com o conceito correspondentista de verdade, mas sim uma descrição fenomenológica do conhecimento da verdade (cf. Taddei, 2017).

tificação da verdade do enunciado com o seu ser-descobridor, isto é, a eliminação também da expressão “ente nele mesmo”, implica que perdemos aí qualquer referência a outro modo – outro com relação ao modo enunciativo – de doação dos entes para a caracterização fenomenológica da verdade. A verdade enunciativa passa a ser definida não mais pelo como (“wie”) do descobrimento do ente, mas sim pelo fato de que seja descoberto pelo enunciado. Apreendida de modo literal, a formulação (3) implica que todo enunciado seja verdadeiro, não havendo aí espaço para a falsidade enunciativa.

Poder-se-ia argumentar aqui que a falsidade estaria garantida, uma vez que podemos dizer que o enunciado falso, ao invés de descobrir, *encobre* o ente. Parte da argumentação de Tugendhat envolve mostrar que a formulação (3) ganha o seu caráter persuasivo graças a uma ambiguidade do termo “descobrir”. Em termos husserlianos, essa ambiguidade pode ser assim formulada: enquanto, nas duas primeiras formulações, “descobrir” designa intenções signitivas vazias, na terceira formulação “descobrir” designa intenções signitivas já preenchidas. Se, por um lado, nos ativermos ao primeiro sentido de “descobrir”, então não estaremos usando o termo de modo equívoco, mas seremos obrigados a aceitar que a terceira formulação torna todos os enunciados verdadeiros, excluindo a possibilidade da falsidade. Se, por outro lado, quisermos reler a terceira formulação a partir do segundo significado de “descobrir”, então é necessário concluir que ocorre aí um uso equívoco do termo, uma vez que ele não se deixa ler desse modo, nem nas formulações (1) e (2), nem nas passagens posteriores do § 44, em que ele se aplica a modos mais amplos de desvelamento dos entes.

É somente dando esse passo ilegítimo, segundo Tugendhat, que Heidegger pode alcançar a caracterização do descerramento como o fenômeno originário da verdade – mostrando que o enunciado tem como condição de possibilidade seu caráter descobridor, o qual, por sua vez, tem o descerramento como condição de possibilidade. Essa acusação de Tugendhat pode ser assim entendida como a denúncia de que somos persuadidos de uma passagem gradual da verdade enunciativa para

a verdade como descerramento graças à dita ambiguidade do termo “descobrir”, que escamoteia a perda dos critérios para a distinção entre o verdadeiro e o falso no âmbito de enunciados, isto é, a perda da normatividade própria à verdade do enunciado. Como Gethmann defende Heidegger dessa crítica?

Em *Zum Wahrheitsbegriff*, Gethmann faz notar que Heidegger teria deixado de lado os termos “assim... como...” e “ente nele mesmo”, não porque ele os tomou por supérfluos, mas sim porque os considerou “totalmente óbvios” – no original, “*ganz selbstverständlich*” (Gethmann, 1993, p. 118), de modo que essa determinação pudesse permanecer implícita. Estranhamente, Gethmann não considera a formulação (3), que identifica o ser-verdadeiro do enunciado com o seu ser-descobridor, como uma definição da verdade enunciativa, mas sim como “o ponto decisivo da argumentação” (Gethmann, 1993, p. 121), que conduz para o descobrir dos entes como condição de possibilidade da própria verdade enunciativa. O erro de Tugendhat se enraizaria no fato de que ele interpreta as proposições de Heidegger como “um tratado sobre a verdade enunciativa” (1993, p. 128), ao passo que o objetivo de Heidegger seria o de apontar para a verdade do ser que é condição de possibilidade da verdade enunciativa. O caminho de Heidegger se justificaria como caminho da verdade enunciativa para a verdade transcendental.

Embora a ideia de que a descoberta dos entes e o descerramento em geral sejam condições de possibilidade da verdade enunciativa faça jus não só à letra do texto heideggeriano, mas também ao seu espírito, ela é insuficiente para justificar a tese de que o descerramento é o fenômeno mais originário da verdade. Estamos aqui frente a um *non sequitur*: a inferência injustificada de que se A é condição de possibilidade de B, logo A seria o fenômeno originário de B. Gethmann tem *parcialmente* consciência de que o problema apontado por Tugendhat seja essa inferência injustificada (cf. Gethmann, 1993, p. 123): conquanto o reconheça, sua saída parece ser, quando diretamente ataca a questão, a de desdobrar a complexidade envolvida na ideia de condição de possibilidade tal como se apresenta em

Ser e Tempo; esse enriquecimento da noção de condição de possibilidade, embora fiel ao texto de Heidegger, apenas confere novos nomes para o problema, em nada o alterando substantivamente. É curioso, no entanto, que sua proposta positiva e mais inovadora, embora motivada pela demanda de uma consciência crítica, seja capaz de, se correta como interpretação de *Ser e Tempo*, tornar tal inferência válida.

À proposta de Gethmann subjaz a tese de que, se o conceito de verdade de Heidegger for inapropriado para qualificar nossas pretensões de validade cognitiva como aceitáveis ou rejeitáveis, i.e., se Heidegger não for mesmo capaz de fornecer os critérios para a distinção entre o verdadeiro e o falso, então Tugendhat estaria justificado em suas críticas (Gethmann, 1993, p. 140). A expectativa de Gethmann em sua proposta é justamente a de poder reconstruir a tese de Heidegger sobre a verdade de modo a tornar explícito que os critérios em questão estão presentes nas passagens decisivas, como a terceira definição de verdade enunciativa do § 44 (a).

A tese interpretativa central de Gethmann é a de que ocorre em *Ser e Tempo* uma *mudança do modelo de verdade* (Gethmann, 1993, p. 156). Formulada de modo breve, a acusação de Gethmann a Tugendhat reza: enquanto Tugendhat e a tradição em geral implicitamente aderem a um *modelo proposicional de verdade*, o específico de Heidegger é um *modelo operacional de verdade*. Isso quer dizer: a verdade, que tradicionalmente é um tema teórico, é tratada por Heidegger de modo pragmático-operacional. Tugendhat teria perdido de vista “integralmente” o pragmatismo de Heidegger (Gethmann, 1993, p. 158). Em que consistiria a diferença entre o modelo tradicional de verdade proposicional e o modelo, supostamente heideggeriano, operacional de verdade?

De acordo com o modelo proposicional de verdade, verdade e falsidade seriam propriedades de enunciados, frases, proposições ou entidades semelhantes. A verdade seria apenas predicada, se o enunciado estivesse numa determinada relação com a realidade externa. Essa relação, que seria, com efeito, a concordância (*Übereinstimmung*), é pensada nesse modelo

como relação de afiguração (*Urbild-Abbild-Beziehung*). O enunciado é verdadeiro, porque ele concorda com a realidade – isso significa que ele é uma figura, que corretamente afigura a realidade. De acordo com esse modelo, a concordância, assim Gethmann entende, seria entendida como semelhante à relação entre um retrato e a intuição imediata do mesmo objeto (ou estado de coisas, fato, etc.)⁹⁷.

De acordo com o modelo operacional de verdade, a verdade é uma categoria de êxito (Gethmann, 1993, p. 156). Como Gethmann formula, o predicado “verdadeiro” é aplicado, se uma intenção (*Absicht*) encontra sua realização, se uma tarefa encontra a sua solução. A concordância que constitui a verdade é uma relação de encaixe⁹⁸ (*Passungsverhältnis*) entre um plano e a sua realização (*Erfüllung*). Segundo Gethmann, Heidegger teria radicalizado um aspecto pragmático-operacional já presente na dupla conceitual husserliana “intenção vazia” e “intenção de preenchimento”. Como expusemos antes (p. 7), essa dupla conceitual é central para a crítica de Tugendhat. Gethmann pretende reinterpretá-la à luz do que ele entende serem aspectos pragmáticos já presentes em Husserl. Para tanto, vale dizer, Gethmann explora certa ambiguidade do termo alemão *Erfüllung*, que tem tanto o sentido de preenchimento, quanto o de realização – enquanto o primeiro sentido é certamente central na fenomenologia de Husserl, o segundo estaria também presente de modo implícito, de acordo com Gethmann. Seria esse sentido implícito de *Erfüllung* como realização que Heidegger acentuaria para construção de seu modelo operacional de verdade: não se trata aí do preenchimento de intenções vazias, mas da realização de uma tarefa e, assim, do êxito cog-

⁹⁷ Claro está que não é a relação de verdade *tout court* que se dá entre o suposto retrato e a intuição do objeto, mas sim, a relação na medida em que é conhecida. Vemos aqui, mais uma vez, a confusão engendrada pela formulação husserliana da sexta investigação lógica, citada pro Heidegger no § 44 de *Ser e Tempo*. Cf. n. 5.

⁹⁸ O termo “*passen*” tem o sentido de adequar-se, sentido que se mantém no adjetivo “*passend*”, adequado. Pelo fato de o termo “*passen*” ser elaborado aqui a partir da metáfora de uma chave que se encaixa em uma fechadura, optei pela tradução “encaixar”, “encaixe” para manter o caráter concreto da metáfora em que Gethmann baseia sua exegese.

nitivo de uma expectativa instalada em uma intenção vazia. Em resumo: “o critério de verdade é o êxito de ação” (Gethmann, 1993, p. 158).

Nesse espírito, a concordância própria à verdade é a “da chave com a fechadura” (Gethmann, 1993, p. 157). Assim, infere Gethmann, se uma chave se encaixa em uma fechadura, isso se decide pelo uso, pelo operar a chave, e não pelo falar sobre o operar a chave. A ideia é a de que a “serventia” constitui o critério de verdade – em última instância, é a serventia que é a legitimação (*Ausweis*) do descerramento (Gethman, 1993, p. 151). Em favor dessa interpretação falaria, segundo Gethmann, a escolha de Heidegger do próprio termo “descerramento” (*Erschlossenheit*), ao qual subjaz o discurso metafórico da chave-fechadura (*Schließ-Metaphorik*). O descerramento seria, nessa interpretação de Gethmann, o encaixe *a priori* entre ser humano e mundo.

O modelo operacional de verdade permitiria, como a verdade enunciativa, a distinção entre o verdadeiro e o falso, mas reconheceria esses critérios no âmbito da serventia e do êxito de uma ação. Enquanto no modelo proposicional, o enunciado é um *relatum* da concordância, no modelo operacional a relação ocorre entre plano e realização. O enunciado não é um *relatum* na relação de concordância, mas é, ao contrário, derivado desta relação (Gethmann, 1993, p. 157). Assim, a verdade expressa pelo enunciado, no modelo operacional, precede o próprio enunciado, sendo ele extrínseco com relação ao acontecimento anterior da verdade, qual seja, o de que a chave se encaixa na fechadura. A tese de que a verdade enunciativa é um fenômeno derivado de verdade é interpretada por Gethmann como um corolário do primado da lida ocupada, isto é, do primado da *práxis* de *Ser e Tempo*. Nesse sentido também, o caráter derivado do “como apofântico” (*apophantischer Als*), próprio a enunciados, frente ao “como hermenêutico” (*hermeneutischer Als*) exprime a mesma relação de derivação trazida à tona pelo modelo operacional de verdade: o como hermenêutico exprime justamente o encaixe *a priori* de uma ação com relação a uma tarefa de ação, o ajustamento de meios

com relação a um objetivo – “*das Passen der Mittel zu einem [...] Zweck*” (Gethmann, 1993, p. 158). Assim, Gethmann pode definir a verdade enunciativa do seguinte modo: “O enunciado é verdadeiro, se os meios na situação subjacente efetivamente cumprem o objetivo” (Gethmann, 1993, p. 158). Na medida em que a verdade enunciativa depende de uma verdade profunda, que a antecede, Heidegger poderia, na terceira formulação destacada por Tugendhat, fazer equivaler o ser-verdadeiro com o ser-descobridor do enunciado, uma vez que no “acontecimento profundo” (Gethmann, 1993, p. 158) de verdade, critérios para distinção entre o verdadeiro e o falso já estão em jogo como critérios de êxito do descerramento. Assim, Heidegger conduziria, de acordo com Gethmann, as tendências pragmáticas presentes em Husserl a um “pragmatismo consequente” (Gethmann, 1993, p. 157). Na seção seguinte, espero mostrar problemas no modelo operacional de verdade enquanto definição de verdade, e enquanto proposta para elucidação de critérios de verdade.

3. Problemas na proposta de Gethmann

Quando Gethmann oferece sua tese exegética da mudança do modelo de verdade, ele reconhece que Heidegger realiza tal mudança de modo mais “implícito do que explícito” (Gethmann, 1993, p. 156); concede, além disso, que Heidegger não disponibiliza uma “teoria” do encaixe (*Passung*) *a priori*, que, segundo sua interpretação, constituiria o descerramento (Gethmann, 1993, p. 159). Tais admissões sugerem que, embora Heidegger não desenvolva efetivamente a teoria da verdade transcendental como implicando um ajuste *a priori* entre ser humano e mundo no âmbito do descerramento, tal proposta interpretativa ainda assim deixar-se-ia aplicar a Heidegger. Nessa seção, pretendo, contudo, mostrar que há suficientes evidências textuais contra essa leitura da definição de Heidegger para a verdade (subseção 3.1); além disso, buscarei mostrar que a tese não se sustenta de um ponto de vista sistemático (subseção 3.2.), i.e. que ela não responde à crítica de Tugendhat.

3.1 Por que não há um conceito pragmático de verdade em *Ser e Tempo*.

Meu ponto exegético pode ser assim resumido: a equivalência, presumida por Gethmann, entre o primado do prático sobre o teórico e o primado da verdade como desvelamento (*Unverborgenheit*) – em *Ser e Tempo*, verdade transcendental do descerramento – sobre a verdade enunciativa simplesmente não ocorre em *Ser e Tempo*. É certo atribuir a Heidegger o primado da *práxis* sobre a teoria, e é certo também atribuir a Heidegger o primado da verdade transcendental sobre a verdade enunciativa; as duas teses, contudo, não se deixam confundir. O erro de Gethmann está justamente em tratá-las como duas versões de uma mesma tese a respeito da fundação da verdade enunciativa. Assim, embora Gethmann reconheça que sua tese não esteja explícita em Heidegger, quero mostrar que ela não se deixa nem mesmo aplicar a Heidegger.

A reconstrução de algumas passagens – a bem dizer, centrais – de *Ser e Tempo* serão suficientes para mostrar que o sentido originário de verdade não envolve critérios pragmáticos, nem uma relação de encaixe, cujos *relata* sejam i.a. um plano e sua execução. Antes, estamos mais próximos do texto de Heidegger se entendermos que o sentido originário de verdade tem um “caráter imediato pré-crítico” – “*vorkritische Unmittelbarkeit*” – como Gethmann sintetiza (1993, p. 135) o comentário de Tugendhat (1970, p. 397-398) aos textos posteriores à *Kehre*.

Talvez a passagem mais transparente com relação a isso esteja no § 7, de *Ser e Tempo*, em que Heidegger pela primeira vez nessa obra menciona o tema da verdade e sua tese do caráter derivado da verdade enunciativa. Diz Heidegger:

De modo mais originário que o mencionado lo&gov, o ‘verdadeiro’ é no sentido grego a *ai!sqhsiv*, o simples apreender sensível de algo. Na medida em que uma *ai!sqhsiv* sempre visa aos seus *!dia*, ou seja, o ente que só se torna acessível na percepção e para ela (...), uma *ai!sqhsiv* é sempre verdadeira. (...) Verdadeiro, no sentido mais puro e originário, isto é, no sentido de só poder descobrir e nunca encobrir, é o puro *noei~n*. Esse *noei~n* nunca poderá encobrir, nunca poderá ser falso, o máximo que pode acontecer é não haver percepção.

O que não mais tem a forma de realização do deixar-ver, mas sim recorre a cada vez a um outro, e assim a cada vez deixa ver algo *como* algo, isso assume com essa estrutura de síntese a possibilidade do encobrir. A ‘verdade judicativa’ é apenas a contrapartida desse encobrir – i.e. um fenômeno de verdade de *múltiplos modos fundado*.” (Heidegger, 1927/2001, p. 33-34, grifo do autor)

Heidegger parece encontrar na tese aristotélica da atribuição de verdade às sensações e às simples apreensões um resquício, uma ressonância, do sentido de verdade originário como descoberta, desvelamento. Independentemente da correção historiográfica dessa tese, questão que não é relevante para a discussão da crítica de Tugendhat⁹⁹, o que essas passagens sugerem é uma diferença estrutural entre a verdade originária – chamemo-la, para resumir, de “desvelamento” – e a verdade enunciativa – “verdade judicativa”, na passagem. Esta diferença se manifesta mais claramente no caso da falsidade: diferentemente da verdade enunciativa, a apreensão de simples não pode ser falsa, senão que no sentido do não acontecer. O que permite a falsidade no âmbito do enunciado, a passagem nos explica, é justamente sua complexidade envolvida no âmbito da interpretação (*Auslegung*). Em suma: a apreensão de simples – e, com isso, a verdade no sentido de desvelamento – parece resolver-se em termos de dar-se ou não se dar, de acontecer ou não, diferentemente da verdade enunciativa, que possui seu oposto na falsidade enunciativa.

A pergunta que podemos nos colocar é se essa estrutura de simplicidade se deixa aplicar também ao fenômeno originário de verdade tal como *Ser e Tempo* efetivamente o desenvolve, i.e. ao descerramento: não envolve o descerramento justamente a descoberta de uma multiplicidade de entes no âmbito de

⁹⁹ Nos *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger distingue dois caminhos para alcançar a tese de que a verdade originária consiste no desvelamento (*Unverborgenheit*): o da rememoração do início e o da meditação de sentido do fundamento de possibilidade da correção (Cf. Heidegger 1989, § 214, p. 338, GA 65). Embora Tugendhat também expresse suas reservas contra a tradução e interpretação de Heidegger de *alétheia* por desvelamento (cf. Tugendhat, 1969/1992, p. 433), suas críticas são elaboradas muito mais ao se voltar para o segundo dos caminhos que Heidegger, nos *Beiträge*, elenca, a saber, “a meditação de sentido (*Besinnung*) do fundamento de possibilidade da correção (*adaequatio*)”. Cf. também Tugendhat (1970, p. 260).

mundo, articulados segundo o sentido de ser da manualidade (*Zuhandenheit*)? Como poderíamos estender a ideia de que sensações e simples apreensões se resolvem em termos de dar-se ou não se dar a um âmbito complexo como o do descerramento?¹⁰⁰

Seja mencionado de início o sugestivo fato de que Heidegger, na seção (c) do § 44, se exprime em termos da necessidade de “haver verdade” – no original, “*es gibt Wahrheit*” (Heidegger, 1927/2001, p. 227). Além disso, o fato de que, na passagem do § 7, Heidegger mencione implicitamente a estrutura da interpretação – do “como” (*als*) – sugere que a simplicidade em questão também deva ser encontrada no descerramento, independentemente de sua complexidade. Para além desses indícios pontuais, encontramos na análise mesma do descerramento sua caracterização de simplicidade, quando Heidegger descreve a interpretação frente ao compreender.

Por “compreender” (*Verstehen*), Heidegger entende um dos existenciais básicos que caracterizam o descerramento. Um dos aspectos centrais do compreender é o que Heidegger chama de visão (*Sicht*): a visão do compreender não significa a atividade corporal de receber estímulos visuais, nem a apreensão não sensível de entes simplesmente dados. O ver do compreender envolve unicamente o fato fenomenológico básico de que “o ente nele mesmo vem ao encontro de modo descoberto” (Heidegger, 1927/2001, p. 147). Isso significa que o compreender não é a projeção de uma inteligibilidade sobre dados não compreendidos: ao contrário, o compreender já revela, na medida em que é visão, os entes neles mesmos. Visão é, assim, outro modo de nomear a descoberta dos entes neles mesmos. O que essa caracterização do descerramento de fato implica torna-se mais claro quando consideramos o existencial da interpretação.

Como é notório, por “interpretação”, Heidegger entende certo desdobramento ou elaboração do compreender. O que caracteriza o interpretar, em *Ser e Tempo*, é o tornar explícito,

¹⁰⁰ No âmbito desse artigo, respondo a essa pergunta apenas do ponto de vista da economia interna de *Ser e Tempo*, isto é, como pergunta sobre como essa tese se insere no contexto da obra de Heidegger. Com isso, evidentemente não se responde à questão a respeito da viabilidade dessa tese, questão que se impõe frente, sobretudo, ao caráter complexo do descerramento.

expresso, o que implicitamente fora compreendido. A interpretação destaca algo do que foi descerrado no compreender, e o elabora sob a forma “algo como algo”, no original *etwas als etwas*. O manual, cujo caráter de retração na lida absorvida fora demonstrado no § 15 (Heidegger, 1927/2001, p. 69), torna-se explícito e disponível na resposta à pergunta, feita no âmbito da lida mesma a respeito do manual, “o que é isso?”. A interpretação pode responder a essa pergunta articulando como o manual fora visto na compreensão – como martelo, como mesa, etc. Embora a interpretação já implique uma ruptura inicial com a lida plenamente absorvida, é um ponto importante para Heidegger que a interpretação não traga algo de novo ao compreendido, mas consista justamente na explicitação do que foi visto. Por isso, Heidegger diz que na “interpretação, o compreender não se torna algo diferente, mas sim ele próprio” (Heidegger, 1927/2001, p. 148). Isso implica que o “como”, embora emergindo apenas na interpretação, já faz parte da estrutura do compreender.

Para os nossos fins, o que essa caracterização sucinta da estrutura compreensivo-interpretativa do descerramento traz de interessante é o delineamento que Heidegger, nesse contexto, faz da visão do compreender: a visão é sempre simples, no original *schlicht*, o mesmo termo que Heidegger empregara para descrever a apreensão de sensações, no § 7. A questão que podemos nos colocar é: por que Heidegger caracteriza a visão do compreender como simples, ao mesmo tempo que diz que a estrutura da interpretação já está presente implicitamente no compreender? No âmbito dessas considerações de natureza exegética, creio que podemos responder a essa questão acompanhando a sequência texto do § 32, dedicado à interpretação. Nele, Heidegger busca justamente mostrar que a simplicidade da visão do compreender não é a simplicidade de um puro apreender de entes simplesmente dados, mas, ao contrário, que esse simples apreender de entes simplesmente dados se funda na visão do compreender originário e surge a partir de uma modificação da visão do compreender. Diz Heidegger: “Esse apreender *como-livre* é uma privação do ver compreensivo *simples*, [...] [esse apreender como-livre] não é mais originário que

esse, mas sim derivado dele” (Heidegger, 1927/2001, p. 149, grifo do autor). Em outras palavras, a visão simples de entes simplesmente dados é uma modalização derivada da visão do compreender originário, também marcada pela simplicidade, imersa na lida ocupada. Assim, as sensações e as apreensões simples de Aristóteles revelam-se no seu caráter derivado específico: na medida em que supõem uma postura teórica, elas supõem a visão do compreender da lida ocupada, que Heidegger havia chamado de circunvisão (*Umsicht*). Apesar ou independentemente disso, nessa noção aristotélica ainda reverberaria o sentido originário de verdade, como o § 7 indicara.

Ora, a proposta de Gethmann pretende justamente encontrar um nível de complexidade no âmbito da verdade “mais profunda” que simplesmente não se coaduna com passagens como essa: a verdade entendida como êxito, como quer Gethmann, supõe uma relação entre um plano e uma execução efetiva, em substituição à relação entre intenção vazia e intenção em função de preenchimento. É esse tipo de complexidade que não está sendo nomeado com o termo “descerramento” como verdade originária – a descrição da visão do compreender como simples indica justamente isso. Ainda que essa visão do compreender seja, de início e na maior parte das vezes, a circunvisão dos entes intramundanos, que revele, por isso mesmo, manuais em sua relação de serventia, a verdade originária como descoberta e descerramento não nomeia o sucesso de nossa absorção no mundo, por oposição ao seu fracasso, mas antes o simples descerrar-se, o abrir-se dos entes para a visão do compreender¹⁰¹.

¹⁰¹ A partir do fato de que Heidegger sempre de novo vincula a verdade originária com o velamento, quando, p. ex., elege o próprio termo desvelamento para *alétheia*, indicando que todo aparecimento envolve um velamento; quando, em *Ser e Tempo*, diz que o ente deve ser arrancado do velamento; quando diz, por fim, que o *Dasein* está na verdade e na não verdade, poder-se-ia argumentar que também no plano mais originário da verdade há falsidade. Essa é a estratégia de Duits (2007) para mostrar que Tugendhat está errado em dizer que o sentido originário de verdade não dá conta da falsidade. Contra Duits, pode-se mostrar que o que está em jogo nessa relação entre verdade e falsidade no âmbito da verdade originária e o que está em jogo na falsidade enunciativa são coisas radicalmente distintas, a exemplo do que mostramos aqui com relação à simplicidade da verdade originária. Uma

Isso se confirma ulteriormente quando consideramos a última frase da passagem do § 7: o fenômeno da verdade enunciativa é “de múltiplos modos fundado” (Heidegger, 1927/2001, p. 34). A expressão sugere não apenas que há mais de um modo de fundação da verdade enunciativa, mas também que os vários modos de fundação não se reduzem a um único dentre eles. Podemos aqui considerar dois desses múltiplos modos: (i) o enunciar como comportamento descobridor dos entes é um comportamento teórico e por isso se funda na lida ocupada (Heidegger, 1927/2001, p. 61-62); (ii) a verdade enunciativa depende, para ser conhecida, da descoberta dos entes, que, por sua vez, supõe o descerramento em geral (Heidegger, 1927/2001, p. 223-226)¹⁰². A se crer na proposta interpretativa de Gethmann, os três modos de fundação do enunciado coincidiriam: a tese de que o enunciado está fundado na descoberta e no descerramento se explicaria pela fundação de contextos teóricos em contextos práticos – os critérios de verdade e falsidade enunciativa não seriam mais do que critérios de êxito e fracasso no modelo operacional de verdade que, segundo Gethmann, Heidegger teria desenvolvido. É evidente que os engajamentos práticos podem ser exitosos e podem fracassar, e é claro também que esses engajamentos perfazem o modo mais básico de estar no mundo, dos quais a teoria é apenas uma possibilidade posterior; espero ter mostrado, contudo, que essa última tese não coincide com a tese de que o fenômeno originário da verdade é o descerramento.

refutação completa da objeção de Duits a Tugendhat, contudo, ultrapassa o escopo desse artigo.

¹⁰² Um terceiro modo de fundação pode ser acrescido aqui: enquanto modalidade de interpretação, o “como apofântico” do enunciado supõe o “como hermenêutico” da explicitação do compreender (Heidegger, 1927/2001, p. 153-160). É discutível se esse modo de fundação se reduz ao primado da *práxis*: por um lado, Heidegger diz que o como hermenêutico apenas explicita uma estrutura de sentido já dada no compreender, o que fala em favor de uma resposta afirmativa; por outro lado, ao exemplificar modos de interpretação, Heidegger menciona “preparar, ajeitar, pôr de prontidão, melhorar, completar”, o que sugere que a interpretação, como possibilidade da lida ocupada absorvida, já envolve um nível inicial de ruptura com essa lida na direção da teoria.

Até aqui consideramos que a interpretação de Gethmann contradiz passagens centrais de *Ser e Tempo*: mesmo que aceitemos que Heidegger não defina seu conceito mais originário de verdade como conceito pragmático de modo explícito, o caráter de simplicidade da verdade como descerramento proíbe a suposição de que implicitamente a verdade mais originária envolve qualquer tipo de relação entre plano e realização. Independentemente disso, contudo, uma segunda questão pode ser colocada: seria o modelo operacional de verdade capaz de fornecer os critérios de verdade que estariam, de acordo com Tugendhat, ausentes em Heidegger? Na subseção seguinte, discuto o modelo operacional de verdade à luz dessa questão.

3.2 Por que critérios de êxito não se confundem com critérios de verdade.

De início, cumpre fazer esclarecimentos concernentes à tese do primado da *práxis*, tal como ela se dá em *Ser e Tempo*, uma vez que se trata de um pressuposto do modelo operacional de verdade. Embora não endosse tal modelo, estou de acordo de modo geral com a reconstrução que Gethmann faz dessa tese, de modo que, ao acompanhá-la como introdução ao modelo operacional de verdade, poderei situar claramente meu ponto de discordância com relação à Gethmann.

Um modo de compreender a defesa do primado da *práxis* em *Ser e Tempo* seria como inversão do primado tradicional da teoria sobre a *práxis*: assim, sem pressupor que os entes que primeiramente nos vêm ao encontro são entes simplesmente dados, Heidegger chama a nossa atenção para o fato de que são os manuais na lida cotidiana que de início e na maior parte das vezes se mostram a nós. O problema com esse entendimento está na suposição implícita de que teoria e *práxis* seriam duas esferas independentes, com relação às quais uma teria primazia sobre a outra: na tradição, a teoria é primária e a *práxis* é apenas a aplicação da teoria; em Heidegger, a *práxis* é primária, e a teoria é a absoluta abstenção da *práxis*. Ora, há abundância de passagens em *Ser e Tempo* que falam contra esse modo de entender o primado da *práxis* (cf. Heidegger, 1927/2001, p. 69,

158, 358), e Gethmann está corretamente ciente dessas passagens. Os próprios termos “teoria” e “ação” seriam evitados em Heidegger, pois designariam duas abstrações de dimensões que na experiência “ocorrem apenas de modo mutuamente entrelaçado” (Gethmann, 1993, p. 290). Isso não significa que Heidegger não diferencie o conhecer (o “descobrir teórico”) da lida absorvida no mundo, mas apenas que entenda essa diferença como uma diferença em graus, isto é, uma diferença com vários níveis intermediários entre os casos extremos da lida absorvida e do conhecer (cf. Heidegger, 1927/2001, p. 158). Em última instância o que isso significa é não apenas que a lida absorvida no mundo envolve sempre uma visão (como acima expusemos), mas, de modo mais relevante para essa seção, que o conhecer e o enunciar (i.e. a teoria) são modalidades, ainda que deficientes, da lida ocupada. É a partir dessa assunção que Heidegger desenvolve o seu “conceito existencial de ciência” e chama atenção para os seguintes fatos, que, a despeito da aparência de trivialidade, são ditos ontologicamente relevantes:

A leitura de números de medida como resultado de um experimento carece frequentemente de uma construção técnica complexa do ordenamento de teste. O observar no microscópio é dependente da produção de “preparados”. A escavação arqueológica, que precede a interpretação dos “achados”, exige as mais grosseiras manipulações. Mas também a elaboração mais “abstrata” de problemas e a fixação do resultado obtido manejam, por exemplo, um instrumento de escrever. (Heidegger, 1927/2001, p. 358)

A relevância ontológica dessas “trivialidades” está na comprovação de que as mais teóricas possibilidades do *Dasein* envolvem uma inserção no mundo circundante, de modo que a gênese ontológica do conhecer e do enunciar deve descrever como ocorre essa transformação (*Umschlag*) da lida dotada de circunvisão para o descobrir teórico, esse não mais entendido como uma privação da *práxis*. Com a gênese do teórico, Heidegger constitui o conceito existencial de ciência, que substitui o conceito “lógico” – poderíamos dizer “gnosiológico” – de ciência: a concepção segundo a qual a ciência é um “contexto de fundamentação de proposições verdadeiras, isto é, ‘válidas’” (Heidegger, 1927/2001, p. 357). Não cabe aqui adentrar todos os aspectos da gênese do teórico; menciono-a para aludir ao

fato de que uma das motivações textuais de Gethmann para a tese da mudança do modelo de verdade está na proposta heideggeriana, no § 69 de *Ser e Tempo*, de mudança do conceito de ciência, do lógico para o existencial. Por essa razão, Gethmann caracteriza a mudança de modelos de verdade como mudança de um modelo óptico por um modelo tátil – *haptisch* (cf. Gethmann, 1993, p. 156-7). De minha parte, pretendo mostrar que, ainda que endossemos a tese de inserção pragmática da ciência, envolvida no seu conceito existencial, ela não justifica a proposta de um novo modelo de verdade que abandone a dimensão do ver. Embora Heidegger seja ambíguo em uma passagem-chave com relação ao estatuto da intuição em *Ser e Tempo* (cf. Heidegger, 1927/2001, p. 363, n.1), mostrarei, adiante, que o abandono, por Gethmann, de uma dimensão da percepção não é sustentável.

Pode-se agora avaliar o modelo operacional de verdade. Recapitulemos esquematicamente a tese: a verdade é uma categoria de êxito e é definida como uma relação de concordância entre plano e realização, intenção (*Absicht*) e consecução. A relação de concordância é obtida quando há a realização do plano, isto é, quando “há um encaixe entre meios e objetivo”. A “serventia” (*Dienlichkeit*) dos meios forma o critério de verdade, que consiste no êxito da ação. O êxito e o fracasso de uma ação são os critérios, respectivamente, para a verdade e falsidade.

Até aqui, pode-se aceitar que Gethmann busca estender o conceito de verdade, de contextos teóricos para práticos, preservando critérios para a distinção do verdadeiro e do falso, isto é, a normatividade própria à verdade. Ainda assim, pode-se questionar que direito há em fazer essa extensão do conceito de verdade: o que ganhamos ao chamar de “verdadeiras” nossas ações exitosas, pelo fato de serem exitosas? De que modo isso não é apenas um uso equívoco do termo? Não seria uma condição mínima de um novo conceito de verdade ser capaz de explicar o conceito tradicional de verdade como correspondência? Embora Gethmann critique a exigência de uma condição mínima para qualquer conceito de verdade por parte de Tugendhat, ele mesmo parece buscar satisfazê-la. O modelo operacional de

verdade não exclui que enunciados sejam verdadeiros ou falsos, mas explica essa possibilidade pela concordância, pelo “encaixe”, precedente da ordem pragmática: “O enunciado é verdadeiro, se os meios na situação subjacente *efetivamente* realizam o objetivo” (Gethmann 1993, p. 158, grifo nosso). Assim, creio ser possível desafiar o modelo operacional de verdade à luz de sua capacidade de dar conta da verdade enunciativa¹⁰³.

Há, no mínimo, dois modos de se interpretar o modelo operacional de verdade no que diz respeito à sua capacidade de explicar a verdade enunciativa: literalmente, Gethmann parece dizer que o que torna um enunciado verdadeiro são os meios que sustentam o conhecer como modo de lida derivada. Tomando os exemplos do § 69, o instrumento de escrever e o microscópio são manuais que, funcionando em ordem nos respectivos contextos instrumentais, tornam possível em cada caso o conhecer como uma práxis bem-sucedida. É difícil ver, porém, de que modo a serventia dos manuais subjacentes à ação do conhecer pode constituir critérios de verdade do próprio conhecer: que esses instrumentos funcionem é certamente uma condição necessária para o conhecimento enquanto modalidade existencial; que seu funcionamento ajustado seja suficiente para a verdade, é patentemente insustentável. Ademais, na medida em que se fala de meios subjacentes, é inevitável supor que em algum nível os manuais estejam em funcionamento – dito de outro modo: o fracasso de um manual supõe um contexto de articulações não fracassadas. Isso implica que em algum nível será obtida a relação de concordância entre tarefa e fim, o que impossibilitaria tomar esse aspecto do conhecer como critério de distinção do verdadeiro e do falso de nossos enunciados¹⁰⁴.

¹⁰³ Na medida em que o modelo operacional também busca dar conta da verdade enunciativa, é evidente que o modelo proposicional de verdade deveria ser antes considerado o modelo figurativo de verdade – é a relação de afiguração que define a relação de verdade.

¹⁰⁴ Embora, como já mostrado, essa não seja a concepção de verdade transcendental de Heidegger, vale notar que, por esse aspecto, a definição pragmática de verdade poderia funcionar como verdade transcendental.

É possível interpretar a definição de Gethmann da verdade enunciativa de um segundo modo, menos literal: podemos presumir que a expressão “meios na situação subjacente” também se refira ao enunciado, isto é, que o enunciado também seja um manual. A ideia é a de que, por mais que o enunciado surja no âmbito da compreensão de ser como ser simplesmente dado, certo caráter de manualidade jamais seja perdido. Ajustando desse modo a tese de Gethmann, alcançamos uma posição menos problemática. Em favor dessa interpretação fala o caráter de mútuo entrelaçamento entre teoria e práxis (Gethmann, 1993, p. 290) e fala também o fato de Gethmann ver nas “teorias” científicas – isto é, em enunciados científicos – “meios linguísticos para armazenamento de verdades preservadas” (Gethmann, 1993, p. 204). Dado o caráter pouco plausível da primeira interpretação, tomarei a explicação da verdade enunciativa pelo modelo operacional de verdade nessa segunda acepção.

Teríamos no modelo operacional de verdade os critérios de verdade e falsidade enunciativa do seguinte modo. Se um plano cognitivo-teórico é bem-sucedido, então o(s) enunciado(s) ali envolvidos são úteis, e temos o acontecimento da verdade – *Wahrheitsgeschehen* (cf. Gethmann, 1993, p. 157), sendo os enunciados verdadeiros de modo derivado respectivamente a esse acontecimento. Se um plano cognitivo-teórico fracassa, então o(s) enunciado(s) ali envolvidos não são úteis, e temos – presume-se – o acontecimento da falsidade, e a falsidade dos enunciados é devida a esse acontecimento. Sobre essa formulação de critérios de verdade, levanto três problemas, o primeiro, de natureza exegética, e os outros dois, de natureza sistemática.

Em primeiro lugar, o modelo operacional de verdade reduziria o descobrir teórico à lida ocupada de modo mais radical que Heidegger mesmo jamais sustentou. Ao considerar a diferença ocorrida na transformação da lida ocupada absorvida no mundo para o descobrir teórico, Heidegger diz que “nós [no descobrir teórico] consideramos o manual que vem ao encontro de modo ‘novo’, enquanto ente simplesmente dado” (cf. Heidegger, 1927/2001, p. 361). O discurso de uma novidade na compreensão de ser como ser simplesmente dado sugere

haver nessa compreensão uma espécie de relativa autonomia normativa – como se poderia falar de um novo descobrir dos entes frente ao descobrir na manualidade, se fosse esse sentido de ser que, em última instância, explicasse o descobrir teórico? No mesmo espírito da relativa autonomia normativa do teórico, Heidegger afirma que, no descobrir teórico, o *Dasein* através de uma resolução (*Entschlossenheit*) se projeta para o seu poder-ser na ‘verdade’ (cf. Heidegger, 1927/2001, p. 363). As aspas em torno de verdade claramente sugerem que se trata aqui da verdade enunciativa. Se há uma nova compreensão de ser, fundada numa projeção existenciária específica, como poderia o descobrir teórico se deixar resolver por critérios pragmáticos? Dado que o discurso sobre certo caráter de “em si” dos entes atravessa *Ser e Tempo* desde as descrições da manualidade (cf. Heidegger, 1927/2001, p. 69, 71, 75, 212), permanece como tarefa de desdobramento da gênese do teórico – extrínseca ao escopo desse trabalho – descrever como o “em si” do manual se transforma no “em si” do ente simplesmente dado, responsável pela verdade e falsidade de nossos enunciados¹⁰⁵.

Uma segunda ordem de problemas diz respeito à tese propriamente dita. O sucesso e o fracasso de planos cognitivos

¹⁰⁵ Embora as evidências textuais em favor de uma relativa autonomia do teórico não sejam abundantes, a tese de que a verdade enunciativa não se decide de modo pragmático em Heidegger é defendida por diferentes comentadores. Dahlstrom, por exemplo, escreve que “Heidegger oferece uma concepção de verdade bem tradicional e parece, (...) aderir a ela. De acordo com essa concepção, um enunciado verdadeiro mostra um ente, como ele nele mesmo é, na medida em que possibilita que o ente se mostre assim como ele é em si mesmo” (2001, p. 430). Mesmo comentadores *stricto sensu* pragmatistas de Heidegger, como Dreyfus e Okrent, defendem que a verdade de nossas asserções não é uma questão de êxito ou fracasso. Em seu célebre comentário à primeira parte de *Ser e Tempo*, Dreyfus diz: “Assim como a realidade depende do ser-aí, ao passo que o real não depende, assim a *verdade primordial* (descerramento) é uma função da atividade primordial do ser-aí de abrir o mundo, e apontar para verdades particulares (descoberta) também faz parte do fazer do ser-aí, mas aquilo em relação a que os enunciados do ser-aí são verdadeiros não depende do ser-aí” (1991, p. 277). Okrent é ainda mais explícito com relação a isso: “A questão que nós precisamos colocar, então, não é como Heidegger concebe que enunciados relativos à percepção concernentes ao ente simplesmente dado são tornados verdadeiros ou falsos pelo sucesso prático ou fracasso; eles não o são, e Heidegger não pensa que eles o sejam” (1988, p. 87).

não podem ser tomados sem mais como critérios de verdade e falsidade. Consideremos que enunciados podem ser absurdos ou sem sentido: a se crer no critério pragmático, o fracasso de um plano cognitivo implicaria que o enunciado é falso, não capturando assim as possibilidades de absurdo e sem sentido. Claro está que o enunciado “O quadro na parede está torto ou o quadro na parede não está torto” não pode engendrar qualquer tipo de sucesso cognitivo. Não apenas não se tem clareza do que se ganha com essa reformulação pragmática da verdade, mas se tem certeza de perder essa capacidade de distinguir diferentes fracassos cognitivos.

Em terceiro lugar, pode-se questionar se o modelo operacional de verdade de fato está oferecendo critérios de distinção entre o verdadeiro e o falso ou se está meramente descrevendo as mesmas situações cognitivas em termos diferentes. Dito de outro modo: o que ganhamos, quando falamos em êxito e fracasso de planos cognitivos como critérios de verdade? Quero mostrar que, quando falamos de êxito e fracasso como critérios respectivos para a verdade e falsidade, não estamos resolvendo a questão a respeito desses critérios, mas dando a ela outra formulação. Afinal, à resposta de que verdade e falsidade são respectivamente sucesso e fracasso de planos cognitivos, deve-se replicar, perguntando-se em que consistem o êxito e o fracasso nesse caso. Gethmann entende evidentemente que o êxito de uma ação envolveria de modo geral o encaixe (*Passung*) de meios a um fim, mas nada fala a respeito de como isso ocorreria no caso específico de enunciados, de planos cognitivos. Claro está que qualquer recurso, explícito ou implícito, à noção de verdade, entendida tradicionalmente como concordância entre enunciados e realidade, implica uma caracterização circular dos critérios: os critérios de verdade seriam definidos como critérios de êxito, e os de êxito, em termos de critérios de verdade. Se esse for o caso, dada a situação geral da proposta de Gethmann, é-se levado a concluir que não há propriamente critérios de verdade pragmáticos, mas apenas uma formulação pragmática de critérios de verdade, que, no fim das contas, são entendidos da maneira mais tradicional.

É curioso notar nesse contexto que a definição de verdade enunciativa do modelo operacional de verdade citada acima (p. 16) envolve a qualificação adverbial “efetivamente”. Em que ela contribui para a caracterização dos critérios de verdade? A hipótese mais plausível é a de uma diferença entre um encaixe efetivo de meios a um fim e um encaixe aparente. Mas como se poderia distingui-los? Qualquer explicação em termos de um modo privilegiado de descoberta dos entes, que revele os entes neles mesmos – a percepção, por exemplo, em Husserl – resolve o problema a partir de uma perspectiva fenomenológica tradicional – aquela mesma que Tugendhat denuncia ter sido abandonada por Heidegger, quando esse, para alcançar a terceira definição de verdade, perde de vista os critérios de verdade.

É difícil, portanto, acompanhar como o modelo operacional de verdade constitui-se como uma alternativa completa para a explicação da verdade enunciativa. A promessa de substituir um modelo tradicional de verdade como concordância, adequação, através da referência às dimensões pragmáticas que, podemos aceitar, estariam presentes nas possibilidades existenciais teóricas do *Dasein*, revela-se estéril sem uma referência a modos de acesso privilegiados à realidade, modos esses que, se incluídos na caracterização dos critérios de verdade, implicam um retorno ao conceito tradicional de verdade e a concepções de critérios de verdade semelhantes às de Husserl.

4. Considerações finais

Espero ter mostrado nesse artigo que o modelo operacional de verdade, de Gethmann, não se deixa aplicar a *Ser e Tempo* sem contradizer algumas passagens centrais sobre o que Heidegger entende ser o fenômeno mais originário da verdade, o descerramento, e, além disso, que esse modelo não é capaz de fornecer os critérios de verdade que Tugendhat acredita estarem ausentes em Heidegger. Nessa conclusão, levanto duas questões a serem exploradas futuramente: (i) em qual ponto fundamental as interpretações de Tugendhat e de Gethmann divergem; (ii) quais aspectos da crítica de Tugendhat a Heidegger devem ser apreciados.

Como vimos na última seção, Gethmann parece não reconhecer um espaço para um modo privilegiado de descoberta dos entes, como Tugendhat exige. Essa exigência de Tugendhat indica que a divergência entre os comentários reside no ponto de partida: enquanto Tugendhat parte de uma perspectiva fenomenológica husserliana, e busca entender Heidegger a partir das continuidades e rupturas de seu modelo de fenomenologia *vis-à-vis* o de Husserl, Gethmann parte de uma perspectiva pragmatista – para Gethmann, a crítica de Heidegger à filosofia da consciência é equivalente a uma crítica ao “mentalismo”. Nesse sentido, Gethmann ora abandona o conceito de percepção e sugere que o conceito de “interpretação” o substitui (cf. Gethmann, 1993, p. 293), ora trata a percepção como um modo de ação (Gethmann, 1993, p. 233-236). A ausência do conceito de percepção em *Ser e Tempo*, espero ter mostrado, não se deve a um caráter “mentalista” deste termo, mas sim às suas conotações teóricas, de modo que, se se pode falar de um substituto seu em *Ser e Tempo*, esse é a circunvisão do compreender, do qual a interpretação é expressão posterior. Ademais, ainda que se aceite que a percepção é uma ação, a ação é orientada pela circunvisão, da qual o ver teórico da percepção é derivado. Em suma, a divergência parece desaguar num dilema entre uma leitura pragmatista que corre o risco de não fazer jus ao aspecto fenomenológico da obra¹⁰⁶ e uma leitura fenomenológica, que corre o risco de nos fazer retornar à compreensão de ser como ser simplesmente dado (cf. Tugendhat, 1970, p. 298). Nesse contexto, a mencionada referência inconclusiva de Heidegger à intuição husserliana abre o espaço para as duas interpretações. Uma defesa mais ampla da interpretação fenomenológica de *Ser e Tempo* permanece em aberto, uma vez que aqui se abordou apenas a plausibilidade desta interpretação no que concerne à questão da verdade.

Como devemos, então, avaliar a crítica de Tugendhat a Heidegger? Em especial, a defesa do caráter simples do ver do descerramento não constitui um argumento contra Tugendhat,

¹⁰⁶ Nesse sentido, ao aproximar Heidegger do segundo Wittgenstein, a interpretação de Gethmann é potencialmente alvo das mesmas críticas sofridas pela interpretação de Dreyfus (cf. Christensen, 1997, 1998).

tanto quanto contra Gethmann? Como sustentar, com Tugendhat, que Heidegger tenha perdido os critérios para distinguir o verdadeiro do falso, se Heidegger mesmo reconhece que esse conceito não admite falsidade no sentido usual, senão que como não acontecer da verdade?

Certamente, se a crítica de Tugendhat se resumisse à acusação da perda do fenômeno da falsidade, esse seria o caso. Como apontaram Smith (2007) e Lafont (1994), contudo, o ponto central de Tugendhat está, antes, na questão: com que direito podemos passar do sentido de concordância, adequação, para o sentido de verdade como desvelamento (no caso de *Ser e Tempo*, descerramento)? Como se justifica essa passagem, de modo que se possa alegar que um conceito é mais originário que outro? A exigência de que um conceito de verdade em geral atenda a essa condição mínima é o pressuposto decisivo para uma análise do § 44 (a) que busque os passos dessa transição. Apenas à luz dessa questão, a exigência de que o sentido originário de verdade abra espaço para critérios de distinção entre o verdadeiro e o falso torna-se possível. Não por acaso, as recentes objeções à crítica de Tugendhat por parte de Wrathall (2011) buscam pôr em xeque os pressupostos dessa questão. Uma justificativa para essa interpretação da crítica de Tugendhat a Heidegger e para a própria exigência mínima, porém, extrapolam os limites do presente artigo.

Referências

- CHRISTENSEN, Carleton B. "Heidegger's Representationalism." *In: The Review of Metaphysics*, v. 51, n. 1, (set.) 1997, p. 77-103
- CHRISTENSEN, Carleton B. Getting Heidegger off the West Coast. *In: Inquiry*, v. 41, n. 1, 1998, p. 65-87.
- CROWELL, Steven. Conscience and Reason. *In: CROWELL, S.; MALPAS, J. (Ed.). Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007, p. 43-62.
- DAHLSTROM, Daniel. *Heidegger's Concept of Truth*. New York, Cambridge University Press, 2001.
- DREYFUS, Hubert. *Being in the world: a commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge: The MIT Press, 1994.

- DUITS, Rufus. On Tugendhat's Analysis of Heidegger's Concept of Truth. *In: International Journal of Philosophical Studies*, v. 15, n. 2, (jun.) 2007, p. 207-223.
- GETHMANN, Carl Friedrich. *Verstehen und Auslegung*. Bonn: Bouvier Verlag, 1974.
- GETHMANN, Carl Friedrich. *Dasein: Erkennen und Handeln: Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin: de Gruyter, 1993.
- GREVE, Jens. Heideggers Wahrheitskonzeption in Sein und Zeit. Die Interpretationen von Ernst Tugendhat und Carl Friedrich Gethmann. *In: Zeitschrift für philosophische Forschung*, v. 54, n. 2, (abr.-jun.) 2000, p. 256-273.
- HEIDEGGER, Martin. *GA 65: Beiträge zur Philosophie – Vom Ereignis*. Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 18. Aufl. Tübingen: Max-Niemayer Verlag, 1927/2001.
- LAFONT, Cristina. *Sprache und Welterschliessung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*. Frankfurt am Meno: Suhrkamp, 1994.
- OKRENT, Mark. *Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being and the Critique of Metaphysics*. New York: Cornell University Press, 1988.
- OVERGAARD, Søren. Heidegger's Concept of Truth Revisited. *In: Sats – Nordic Journal of Philosophy*, v. 3, n. 2, 2002, p. 73-90.
- SMITH, William. Why Tugendhat's Critique of Heidegger's Concept of Truth Remains a Critical Problem. *In: Inquiry*, v. 50, n.2, (abr.) 2007, p. 156-179.
- TADDEI, Paulo Mendes. Verdade na Sexta Investigação Lógica: realismo mínimo e conteúdo vivencial. *In: SYLLA, Bernhard; BORGES-DUARTE, Irene. (Orgs.) Intencionalidade Cuidado. Herança e Repercussão da Fenomenologia*. Atas do V Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia e III Jornadas Ibéricas de Fenomenologia. Famalição: Edições Humus, 2017.
- TUGENDHAT, Ernst. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. 2ª Edição. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1970.
- TUGENDHAT, Ernst. "Heideggers Idee der Wahrheit". *In: Wahrheitstheorien: Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*. (Org.) Gunnar Skirbekk. Frankfurt: Suhrkamp, 1969/1993, p. 431-448.
- WRATHALL, Mark. Heidegger and Truth as Correspondence. *In: International Journal of Philosophical Studies*, v. 7, ed. 1, 1999, p. 69-88.
- WRATHALL, Mark. *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History*. New York: Cambridge University Press, 2011.

O ceticismo antifideísta de Hume

Hume's antifideistic skepticism

Rafael Bittencourt Santos

Doutorando em filosofia pela UFRGS

Resumo: O ceticismo de Hume pode parecer próximo do fideísmo cético em virtude da sua crítica às faculdades humanas envolvidas no conhecimento da verdade e da sua defesa da necessidade de um mecanismo não racional como fundamento das nossas crenças. A diferença entre ambos estaria na identificação da solução para a suspensão do juízo resultante da descoberta da insuficiência da razão para compreender o mundo e guiar a ação: um apontaria para a determinação natural, outro, para a Revelação. Argumento aqui que essa proximidade não é mais do que aparente. A filosofia de Hume constitui-se como antifideísta não apenas por razões prudenciais, práticas ou pragmáticas, mas também pelos seus fundamentos filosóficos. Para mostrá-lo, examino a discussão entre Dêmeas e Filão nos *Diálogos sobre a Religião Natural*, a investigação sobre a origem da religião na *História Natural da Religião* e as razões para a recomendação da filosofia ante a superstição no *Tratado da Natureza Humana*.

Palavras-chave: Ceticismo; Fideísmo; Misticismo; Empirismo; Hume.

Abstract: Hume's skepticism may seem close to skeptical fideism in view of his critique of human faculties involved in the knowledge of truth and his defense of the need for a non-rational mechanism as foundation of our beliefs. The difference between them would lie in the identification of the solution to the suspension of judgment resul-

ting from the discovery of the insufficiency of reason to understand the world and to guide action: one would point to natural determination, another to Revelation. I argue here that this closeness is no more than apparent. Hume's philosophy is constituted as antifideist not only for prudential, practical or pragmatic reasons, but also for its philosophical foundations. To show it, I examine the discussion between Demea and Philo in the *Dialogues Concerning Natural Religion*, the investigation into the origin of religion in the *Natural History of Religion* and the reasons for the recommendation of philosophy to superstition in the *Treatise of Human Nature*.

Keywords: Skepticism; Fideism; Mysticism; Empiricism; Hume.

Introdução

Ao final do Livro 1 do *Tratado da Natureza Humana*, Hume afirma que “o verdadeiro cético desconfiará tanto de suas dúvidas filosóficas como de sua convicção filosófica” (TNH 1.4.7.14¹⁰⁷). Isso, que pode parecer mera recomendação de prudência, é parte de uma disputa a respeito da natureza do ceticismo. No parágrafo imediatamente anterior, ele defende que a nossa curiosidade e ambição não devem nos levar para o caminho da superstição, e sim da filosofia, mais branda, moderada e até mesmo mais inofensiva que aquela (TNH 1.4.7.13). Devemos ver, nesse contexto, o supersticioso não somente como aquele que ignora a prudência filosófica, mas também como aquele que se apropria dos instrumentos da filosofia para subordiná-la à teologia ou à religião. Em especial, ele apropria-se dos argumentos levantados pelo cético para mostrar a insuficiência da razão para tratar dos assuntos humanos, teóricos ou práticos, pretendendo mostrar que ela não pode ser a mestra das nossas vidas.

A crítica de Hume aos cartesianos e também aos empiristas que o antecedem é amplamente discutida. Nesse contexto, explica-se a sua crítica como uma crítica da razão em defesa do hábito ou da imaginação (Kemp Smith, 1905, p. 150; Stroud,

¹⁰⁷ Referência ao *Tratado da Natureza Humana*, livro, parte, seção e parágrafo.

1977, p. 14; Wright, 1983, p. 230), ou mesmo como uma condenação da pretensão de conhecer, simplesmente (Green, 1885, p. 2; Popkin, 1951, p. 387; Fogelin, 2009, p. 137). Contudo, essa crítica da razão não pode ser similar àquela promovida pelos místicos ou apologetas da fé bíblica. Esse é um ponto polêmico, pois há quem defenda tal proximidade ou similaridade (Zimmerman, 2008; Fogelin, 2017, p. 109). Além disso, essa proximidade é consequência, ainda que não declarada, de algumas leituras bem estabelecidas da filosofia de Hume, a saber, aquelas que assumem que o seu ceticismo é fruto da sua descoberta de uma contradição na razão ou na imaginação (Fogelin, 2009, p. 100; Fieser, 1989, p. 95; Maia Neto, 1991, p. 48).

A similaridade entre o ceticismo defendido por Hume e aquele promovido pelos místicos ou fideístas não é mais do que aparente. O ceticismo de Hume é também um ataque ao misticismo¹⁰⁸. Eles não se distinguem meramente pelas consequências irreligiosas de um e religiosas de outro — isto é, não se diferenciam apenas pela orientação pretendida pelos seus defensores — mas também pelas suas premissas. O ceticismo de Hume não prescinde da confiança na razão, compreendida de modo lato como a capacidade dos homens de distinguir o verdadeiro do falso. Mais do que isso, ele combate o repúdio à razão promovido pelo fideísmo cético, um falso ceticismo a partir de uma perspectiva humiana¹⁰⁹.

Para mostrá-lo, analisarei a disputa de Filão e Dêmeas¹¹⁰ nos *Diálogos sobre a Religião Natural*, em que tomo este como o

¹⁰⁸ Isso vai ao encontro da posição de Penelhum (1983, p. 139), para quem a retórica fideísta de Hume é utilizada contra a fé.

¹⁰⁹ Nesse sentido, minha proposta vai além da recentemente apresentada por Ferraz, que percebe a aparente proximidade da posição de Hume à posição fideísta (2016, p. 111) e a nega em virtude da proposta secularista de Hume (2016, p. 113) (na linha da interpretação do *Tratado* desenvolvida por Russell (ver 2008, cap. 17)) e de sua crítica à prática religiosa (Ferraz, 2016, p. 114). O que planejo negar é precisamente o que Ferraz concede, a saber, a “admissibilidade teórica ou filosófica” do fideísmo à luz da filosofia de Hume (2016, p. 114).

¹¹⁰ A respeito da grafia dos nomes das personagens dos *Diálogos sobre a Religião Natural*, adotei aquela utilizada pela tradução que utilizo nesse texto (a de Bruna Frascolla, referenciada ao final).

representante do misticismo e aquele do ceticismo humiano. O seu desacordo a respeito das consequências das dúvidas céticas revela a sua distância: enquanto um ajusta a crença à razão, o outro defende a crença em detrimento da razão. A estratégia de Filão — a manipulação — indica o seu desacato à dignidade filosófica da posição de Dêmeas. As razões para tanto ficam mais claras à luz da *História Natural da Religião*, em que o misticismo torna-se caso de estudo empírico, não de discussão racional. Sua origem deve-se a tendências da natureza humana que podem ser compreendidas a partir de uma perspectiva exclusivamente causal. É possível compreender a sua origem e força, mas não defendê-lo. Para reforçar essa posição, recorro ao sistema filosófico apresentado no *Tratado da Natureza Humana*, em que o papel reservado à experiência implica a recusa do misticismo.

1. Os Diálogos sobre a Religião Natural e o enfrentamento indireto do misticismo

Uma aparente aliança entre Filão e Dêmeas começa a partir de uma breve disputa sobre o lugar da teologia na educação dos jovens: quando interpelado por Filão de que colocar a teologia como a última etapa no programa educacional poderia levar à sua rejeição, Dêmeas afirma que é apenas “enquanto uma ciência”, isto é, enquanto “sujeita ao raciocínio humano e disputa”, que ele posterga o ensino da teologia (DRN 1.2¹¹¹). A arrogância filosófica deveria ser combatida com o exame prévio das demais ciências, que mostraria o clima de disputa e incerteza que domina todos os empreendimentos humanos que pretendem derivar princípios a partir da razão. Assim, o aluno ficaria imune às tentativas dos filósofos de resolverem as disputas teológicas e poderia enfim ser apresentado aos “mistérios da religião”. Filão, por sua vez, nota que Dêmeas tira vantagem dos princípios da filosofia, que “inspirando orgulho e autossuficiência, têm em todas as eras se achado tão destrutivos para os princípios de religião” (DRN 1.3), e concorda que quando a ignorância, “o remédio mais seguro”, não é mais uma via possível para evitar a irreligiosidade, “os princípios de Dêmeas”

¹¹¹ Referência aos *Diálogos sobre a Religião Natural*, parte e parágrafo.

devem ser “aprimorados e cultivados”, alegando que devemos nos tornar “completamente cômicos da fraqueza, da cegueira e dos limites estreitos da razão humana” (DRN 1.3).

A sua aliança se estabelece no enfrentamento a Cleanthes. A posição de Cleanthes, em defesa da qual evoca Locke, é a de que “a fé não é nada senão uma espécie de razão” (DRN 1.17 — grifos do original). Para Locke, a palavra revelada não é um caminho exclusivo para o conhecimento de determinadas verdades. Não há verdade revelada que não possa ser descoberta a partir da experiência e do raciocínio (*Ensaio* 4.18.4¹¹²) nem pode ser o caso que a Revelação possa ir de encontro ao conhecimento (*Ensaio* 4.18.5). A proposição que contradiz o nosso conhecimento teria “sempre pendente esta objeção: que não saberíamos explicar como seja possível vir de Deus, o generoso Autor do nosso ser, algo que, se recebido por verdadeiro, destruirá completamente a parte mais excelente da sua obra, o nosso entendimento, [...]” (*Ensaio* 4.18.5). Da perspectiva apresentada por Dêmeas, Cleanthes adota a arrogância filosófica da qual o discípulo deveria ser, pela sua educação, afastado. Os argumentos céticos aparecem como instrumentos úteis para o combate a essa arrogância.

A quase totalidade dos *Diálogos* avança a partir da argumentação conjunta de Filão e Dêmeas contra Cleanthes. Posto que Filão é quem se expõe mais, é Dêmeas em geral quem toma a dianteira. Isso acontece no debate inaugural sobre o método de ensino (DRN 1.1), sobre a natureza de Deus (DRN 2.1/3.10), sobre o antropomorfismo de Cleanthes (DRN 4.2), sobre a fragilidade do método experimental (DRN 6.1) e sobre a miséria e o medo como a origem de fato da religião (DRN 10.1). Cabe notar que Filão nunca se opõe diretamente a Dêmeas, a não ser na discussão sobre o argumento *a priori* para a existência de Deus (DRN 9.10) — ponto que se revela pouco caro a Dêmeas (ver Dye (1989, p. 122/136)) e em que a sua argumentação parece ser destinada antes a Cleanthes (ver Dye (1989, p. 133-134)) — e na conclusão da exposição do problema do mal, ápice da sua argumentação e momento em

¹¹² Referência ao *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, livro, capítulo e parágrafo.

que Dêmeas retira-se do diálogo (DRN 11.17-21). À exceção desses dois momentos, Filão segue a brecha que Dêmeas abre na exposição de Cleantes ou abre uma via alternativa que não afronta (ao menos explicitamente) a posição de Dêmeas. Quando Dêmeas interroga Filão, nas partes 7 e 8, não o faz como se disputasse a tese de Filão (diferentemente de Cleantes), e sim como um pedido por maior esclarecimento.

A proximidade entre Filão e Dêmeas é aparente e, na obra, parte da estratégia argumentativa daquele contra este. À parte a revelação, ao final, das consequências ímpias que Filão retira das posições que assumiu conjuntamente com Dêmeas (DRN 11.17-21) e das oportunidades recém-notadas em que Filão aproveita a iniciativa de Dêmeas, pode-se observar que Filão não utiliza contra Dêmeas a acusação de obscuridade, que usa contra Cleantes (DRN 5.9). Além disso, a sua crítica aberta a Dêmeas surge somente após a saída deste da discussão: atente-se para a sua admissão de aversão ao misticismo (DRN 12.9/15-20) e para a admissão da razoabilidade da posição de Cleantes (DRN 12.2-3). Seja um recurso autoral para disfarçar o caráter irreligioso da obra (ver Monteiro, 2009, p. 137/149-150/165-170), seja uma admissão sincera de que as posições de Filão são inconveniências insuficientes para abandonar a posição defendida por Cleantes (ver Tweyman, 1986, p. 127-132; Gaskin, 1988, p. 130)¹¹³, é significativo que isso seja feito na ausência de Dêmeas.

Dêmeas representa um desafio específico para argumentação filosófica porque não toma uma contradição como evidência de um erro em um sistema de pensamento (ou, pelo menos, no seu sistema). Os mistérios da Criação não estão para além da compreensão humana porque exigem informações das quais não dispomos, e sim porque não se encaixam com as informações de que dispomos. Tenhamos a conclusão de Malezieu sobre uma suposta contradição da Geometria:

¹¹³ Aqui, deve-se compreender a posição de Cleantes reduzida à tese de que a observação do mundo deve nos impactar de modo a fazer surgir a crença em uma causa inteligente para o mundo, não ao seu desenvolvimento da analogia entre o mundo e um artefato.

Eis a nossa razão reduzida a extremos incompreensíveis. A Geometria nos demonstra a divisibilidade da matéria ao infinito e nos mostra simultaneamente que ela é composta de indivisíveis. Humilhemo-nos uma vez mais e reconheçamos que não é próprio a uma criatura, seja qual for a excelência que ela possa ter, pretender conciliar as verdades cuja compatibilidade o Criador quis lhe ocultar. (Malezieu, 2005, p. 342 — tradução minha)

Percebamos a atitude semelhante no discurso de Dêmeas de humilhação, rebaixamento e desautorização da razão diante dos mistérios divinos.

Criaturas finitas, fracas e cegas, devemos nos humilhar perante sua augusta presença e, conscientes de nossas fraquezas, adorar em silêncio suas perfeições infinitas que o olho não viu, a orelha não ouviu e tampouco adentrou o coração do homem conceber. Elas estão encobertas numa nuvem profunda para curiosidade humana: é profanidade tentar penetrar essas obscuridades sagradas; e próxima à impiedade de negar sua existência é a temeridade de intrometer-se em sua natureza e essência, decretos e atributos. (DRN 2.1)

A estratégia de Cleantes diante de Dêmeas é de afronta direta. Tomando um tópico particular, a natureza da mente divina, vejamos a resposta de Cleantes após Dêmeas apresentar a mente divina como tendo propriedades que parecem evidentemente incompatíveis.

“Posso admitir prontamente”, disse Cleantes, “que aqueles que mantêm a simplicidade perfeita do Ser supremo na extensão em que a explicaste são *místicos* completos e acusáveis de todas as consequências que tirei de sua opinião. São, numa palavra, ateus sem saber disso. Pois embora se admita que a Deidade possua atributos dos quais não temos compreensão, ainda assim jamais devemos lhe imputar quaisquer atributos que sejam incompatíveis com aquela natureza inteligente que lhe é essencial. Uma mente cujos atos, sentimentos e ideias não são distintos e sucessivos, que é inteiramente simples, totalmente imutável, é uma mente que não tem nenhum pensamento, nenhuma razão, nenhuma vontade, nenhum sentimento, nenhum amor, nenhum ódio — ou, numa palavra, não é nenhuma mente. É um abuso de termos dar a isto esta designação, e podemos tão bem falar de extensão limitada sem figura ou de número sem composição.” (DRN 4.3 – itálicos do original)

A tentativa de Cleantes de requerer de Dêmeas respeito aos significados comuns das palavras e às noções mínimas de compreensibilidade é vã. Para Dêmeas, a dimensão lógica

ou argumentativa do discurso tem um caráter secundário nos assuntos teológicos. Evidência disso é a sua falta de insistência na defesa do argumento *a priori* para a existência de Deus, que professou como o mais vantajoso (DRN 9.1), aceitando prontamente a tese de Filão de que a religião tem uma origem diversa que a do argumento *a priori* (DRN 9.11). O que seria uma condenação da religião como infundada (uma vez que tanto o argumento *a priori* como o *a posteriori* teriam sido mostrados insuficientes para estabelecer a existência de Deus) é, para Dêmeas, evidência de que é apenas contraproducente querer raciocinar a respeito desses tópicos.

O movimento de Filão é mais sutil.

[Fala de Filão] Sabedoria, pensamento, desígnio, conhecimento: estas lhe [ao ser Divino] atribuímos com justeza porque essas palavras são honoráveis entre homens e não temos outra língua ou outras concepções pelas quais possamos expressar nossa adoração por ele. Mas vamos nos precaver para não pensar que nossas ideias dalgum modo correspondem às suas perfeições ou que seus atributos têm alguma semelhança com essas qualidades entre homens. Ele é infinitamente superior a nossa visão e compreensão limitadas, e é mais objeto de adoração no templo de que disputa nas escolas. (DRN 2.3)

Filão concorda com Dêmeas que a predicação dos atributos de Deus é metafórica e não revela nada a respeito da sua natureza. Contudo, essa impossibilidade de conhecimento implicará a indefensibilidade da criação divina diante da aparente imperfeição da sua obra.

[Fala de Filão] Tem-se, penso eu, que admitir que, caso uma inteligência limitadíssima, à qual supomos que o universo seja maximamente estranho, estivesse bem segura de que este é a produção dum Ser boníssimo, sapientíssimo e poderosíssimo porém finito, ela formaria *de antemão* por suas conjecturas uma noção do mundo diferente daquilo que por experiência o vemos ser. E jamais imaginaria, meramente a partir daqueles atributos da causa do qual fora informada, que o efeito pudesse ser tão cheio de vício, miséria e desordem como aparece nessa vida. Supondo agora que esta pessoa fosse trazida ao mundo ainda segura de que este é a obra de tal Ser sublime e benevolente, ela poderá, talvez, se surpreender com o desapontamento, mas nunca renunciaria à sua crença anterior se esta for fundada nalgum argumento bem sólido, já que uma inteligência tão limitada deve estar cônica de sua cegueira e ignorância e tem de admitir que pode haver para tais problemas muitas soluções que

sempre escaparão à sua compreensão. Mas supondo – o que é o real caso do homem –, que esta criatura não esteja anteriormente convencida duma inteligência suprema benevolente e poderosa, mas fique livre para colher tal crença pelas aparências: altera-se completamente o caso, e ela não achará qualquer razão para tal conclusão. Poderá estar plenamente convencida dos limites estreitos do seu entendimento, mas isto não lhe ajudará a formar uma inferência concernente à bondade dos poderes superiores, pois tem que formá-la a partir daquilo que conhece, não daquilo que ignora. (DRN 11.2 — itálico do original)

Ignorarei, aqui, a qualificação da divindade como finita, fruto de um movimento de Cleantes em defesa da inteligibilidade da natureza e da obra divinas. Interessa-me notar o rumo distinto que Filão dá ao apelo à ignorância humana daquele esperado por Dêmeas. Tendo o argumento *a priori* para a existência de Deus — o proposto por Dêmeas — falhado em passar no crivo das personagens (DRN 9.4-11) bem como o argumento *a posteriori*, pelo menos no de Dêmeas (DRN 9.1), a condição que nos permitiria considerar o mundo fruto de uma inteligência benevolente e poderosa não é realizada. Com isso, a conclusão de que a natureza divina é boa e perfeita fica interdita.

Considere-se que não é uma alternativa aberta nesse cenário tomar Deus como não sendo perfeito nem como não sendo bom — considerá-lo, como chega a fazer Filão, como desprovido de atributos morais (DRN 11.16) é máxima impiedade (DRN 11.18) (sobre isso, cabe ver Russell (2008, p. 184-186)). Considere-se também que o propósito de Filão não é provar a incompatibilidade do mundo com a perfeição e benevolência divinas, e sim a impossibilidade de inferi-las a partir daquilo que conhecemos. Ao fazê-lo, Filão conduz o ceticismo inicial de Dêmeas à conclusão de que não podemos dizer, de Deus, que ele é bom nem perfeito, uma conclusão ímpia que Dêmeas não pode aceitar.

Evidentemente, isso não esgota o assunto e alguém com a posição de Dêmeas, na hipótese de que Filão conduziu com sucesso a sua argumentação, poderia se utilizar de outros recursos para defender-se. O caso aqui não é avaliar inteiramente a extensão da discussão nem os limites dos *Diálogos*, e sim a es-

tratégia de Filão para desarmá-lo no campo filosófico, no qual Dêmeas aceitou entrar (ver DRN 2.2).

Ao marginalizar o argumento *a priori*, Dêmeas assume a posição de que a religião é ou deve ser adotada em virtude de uma espécie de necessidade prática. A providência divina daria alguma esperança de felicidade e proteção nessa vida (DRN 10.1) bem como seria aquilo que manteria os seres humanos apegados à vida (DRN 10.17). Filão rebate essas considerações, afirmando que a esperança em uma providência futura não afeta de modo concreto as ações humanas (DRN 12.13), a não ser de modo negativo (DRN 12.19) (como os demais ataques diretos de Filão à posição de Dêmeas, isso é feito na sua ausência).

A estratégia de Filão é enunciada às claras após a retirada de Dêmeas. “Mas em proporção à minha veneração à religião verdadeira está a minha abominação às superstições vulgares, e sinto um prazer peculiar, confesso, em empurrar tais princípios às vezes para a absurdidade, às vezes para a impiedade” (DRN 12.9). Se considerarmos a absurdidade como aquilo que é contraditório ou sem sentido, isso não funciona diante de um adversário como Dêmeas. A impiedade, por sua vez, é algo com o qual ele se preocupa e se importa em evitar.

A postura de Filão, diante da ignorância, é de recusar a afirmação de qualquer posição a respeito daquilo que é ignorado (DRN 1.3). Dêmeas, por sua vez, o utiliza para desautorizar a recusa dos mistérios da religião em virtude do estranhamento diante da sua alegada incompreensibilidade (DRN 1.2).

A esse respeito, Cleantes e Filão se revelam mais próximos entre si do que com Dêmeas. Embora discordem a respeito da força do argumento *a posteriori* para a existência de Deus, ambos concordam com a necessidade de restringir os raciocínios sobre questões de fato ao que a experiência permite, abdicando dos demais juízos. A disputa inicial sobre o ceticismo entre Cleantes e Filão serve mais a uma falsa aproximação entre este e Dêmeas do que para revelar a verdadeira disputa entre os dois primeiros, a saber, o grau de perfeição da analogia entre o mundo e um artefato, base do argumento *a posteriori* apresentado por Cleantes (DRN 2.5). Com Cleantes, Filão pode

argumentar honesta e diretamente, como acontece durante toda a obra, porque ambos estão comprometidos com o “bom senso natural”, para usar uma expressão do próprio Cleantes (DRN 3.9). Dêmeas, por sua vez, não pode ser confrontado diretamente, porque abdica de falar com sentido sobre o tópico, e abandona a discussão ao perceber que sua própria posição o leva a uma situação embaraçosa (DRN 11.21).

2. A *História Natural da Religião* e a origem corrupta da superstição

O recurso à *História Natural da Religião* para criticar a posição de Dêmeas é um apelo a uma via psicologizante, que pretende explicar o misticismo a partir dos mecanismos causais que atuam nos seres humanos¹¹⁴. Se for o caso que o místico, como Dêmeas, não se vê limitado pela contradição ou o absurdo, pelo menos nos assuntos teológicos, é vã a tentativa de compreendê-lo a partir da sua dimensão lógica ou argumentativa. Pior ainda, a de tentar refutá-lo nessa mesma dimensão:

Opor-se à torrente da religião escolástica mediante máximas tão insignificantes como estas: “que é impossível a mesma coisa ser e não ser; que o todo é maior que a parte; que dois mais três são cinco”, é pretender conter o oceano com juncos. Defendemos a profana razão contra os mistérios sagrados? Nenhuma punição é suficiente o bastante para a nossa impiedade. (HNR 11.5¹¹⁵)

Isso nos desloca da discussão com o místico para uma discussão sobre o místico, uma vez que ele não admite um diálogo franco — o que a estratégia retórica de Filão e o abandono de Dêmeas indicam. Isso também nos retira de um domínio

¹¹⁴ Minha proposta é análoga a de Guimarães, que toma a vitória intelectual de Filão nos *Diálogos* como algo que abre os horizontes para o estudo empírico da religião com o intuito de compreender a sua persistência nas mentes instruídas mesmo diante da sua falta de base (2013, p. 192), o qual é levado a cabo na *História Natural da Religião*. (isso também pode ser observado em Gaskin (1988, p. 183)) Ocorre que dou a Dêmeas mais relevância (para ela, sua a função seria a do “alívio cômico” (2013, p. 180)).

¹¹⁵ Referência à *História Natural da Religião*, seção e parágrafo, editada por Beauchamp (ver Hume, 2007). A tradução utilizada é a de Conte (ver Hume, 2004).

exclusiva ou primordialmente argumentativo e nos leva para um domínio em que considerações factuais são mais relevantes. Sobre isso, ignorarei a veracidade das afirmações de Hume sobre os processos empíricos que atuam junto aos indivíduos levando-os à ojeriza à razão e me centrarei no modo como ele os utiliza para atacar o misticismo.

Na *História Natural da Religião*, o medo, considerado como a origem das primeiras ideias religiosas (HNR 2.4), explica as corrupções de algumas práticas e orientações religiosas. Aliado à pretensão de sistematização existente nas religiões monoteístas, leva à instrumentalização da filosofia (HNR 11.3) e, em última instância, ao combate ao bom senso (HNR 11.4).

A sua origem no medo é uma questão de fato: os eventos que perturbam a regularidade da natureza seriam os que mais chamariam a atenção dos homens no estágio inicial da sociedade (HNR 1.6). Incapazes de descobrir as causas dos desastres e males que os afetariam, transferir-lhes-iam qualidades humanas por uma espécie de tendência usual de antropomorfizar os fenômenos naturais (HNR 2.3).

Embora a evidência da existência de Deus estaria na uniformidade da natureza (HNR 6.2), seriam “as convulsões da natureza, as catástrofes, os prodígios e milagres”, que em certa medida refutam “a ideia de um plano elaborado por um sábio diretor”, aquelas que “imprimem nos homens os mais fortes sentimentos religiosos, pois as causas dos acontecimentos parecem, então, as mais obscuras e inexplicáveis” (HNR 6.3). Perceba-se a crítica direta desenvolvida dentro do campo religioso às causas originais da superstição: a violação da uniformidade da natureza, cerne do argumento *a posteriori*, que seria o único respeitável, enfraquece a convicção racional em um “sábio diretor”.

Sendo o medo a causa principal da formação das crenças e práticas religiosas, a atribuição de qualquer limitação ou imperfeição à divindade é evitada pelo temor da sua represália (HNR 7.1). A isso, três fenômenos seguem-se: a insinceridade (HNR 7.1/12.15/13.6), a autodepreciação (HNR 10.2) e o demonismo (HNR 13.1/6). O primeiro surge na tentativa de evitar ofender a divindade por medo da sua vingança por não representá-la

à altura. O segundo, da comparação da natureza ou condição humana diante de tão grande entidade (que não se poderia representar levemente), que evidenciaria a nossa fragilidade e insignificância. O terceiro, da infiltração daquilo que usualmente considerariamos sinal de malícia para a imagem da divindade. Não fosse a divindade sujeita à ira ou à vaidade, por exemplo, a insinceridade e a autodepreciação não se estabeleceriam ou não se manteriam com facilidade nas mentes supersticiosas.

A passagem para o monoteísmo é acompanhada por uma ascensão da intolerância. Enquanto as religiões politeístas admitem a existência de outros deuses além daqueles do panteão local — com isso, admitem práticas e explicações distintas — as religiões monoteístas, ao excluírem a possibilidade de quaisquer outras divindades, resumem a visão de mundo correta àquela determinada pelo seu deus (HNR 9.1).

A adoção de escrituras únicas e canônicas dá firmeza aos princípios e doutrinas monoteístas (HNR 12.17). Isso favorece o seu estabelecimento e compreensão como teoria especulativa, o que torna atraente a sua inspeção pela filosofia (HNR 11.3). Ocorre que essa inspeção transforma-se em domínio da teologia sobre a filosofia — sendo a doutrina admitida antecipadamente como verdadeira e incontestável, a filosofia não pode rejeitar as incoerências recebidas.

A convicção prévia na doutrina não é por si só suficiente para explicar o sequestro da filosofia. Hume compreende esse fenômeno como resultante de uma “espécie de propensão para o absurdo e para a contradição” (HNR 11.3). Essa propensão envolve um desejo de relação especial com a deidade. Ao supersticioso, aquilo que qualquer homem poderia concluir a partir do exercício da razão parece incapaz de estabelecer tal relação porque o torna mais um dentre os demais, não o destacando do resto aos olhos da divindade. Sendo aquilo que a razão determina ou comanda o que deve ser aceito ou feito por qualquer ser humano por ser um ser humano (ou por ser um ser racional), não se estaria fazendo mais do que a obrigação, o que não seria digno de um elogio ou de uma atenção da divindade. No âmbito moral, isso se revela em atos cujos fins são o sacrifício do próprio agente.

Se ele [o supersticioso] devolve algo emprestado ou paga uma dívida, sua divindade não lhe deve obrigação nenhuma, pois tais atos de justiça são os que estava obrigado a cumprir e o que muitos teriam cumprido mesmo que não houvesse deus nenhum no mundo. Mas se ele jejua um dia ou dá a si mesmo uns bons açoitos, isso tem, na sua opinião, uma relação direta com a assistência de Deus. (HNR 14.6)

No âmbito teórico, na propensão para a crença no absurdo.

Se essa teologia [a popular] não ultrapassasse a razão e o senso comum, suas doutrinas pareceriam demasiado simples e familiares. É preciso inevitavelmente suscitar o assombro, aparentar mistério, procurar as trevas e a obscuridade, bem como fornecer um fundamento para o mérito dos adeptos fiéis que desejam uma oportunidade para subjugar sua razão rebelde por meio da crença nos mais ininteligíveis sofismas. (HNR 11.3)

Pode-se dizer, ademais, que as atitudes de repúdio à razão convêm à autodepreciação resultante da exaltação do caráter grandioso da divindade. Em “Da dignidade ou baixaza da natureza humana”, Hume identifica duas estratégias argumentativas usadas para depreciar a natureza humana: “fazendo uma representação injusta da situação e insistindo unicamente nas fraquezas da natureza humana” e “estabelecendo uma nova e misteriosa comparação entre o homem e os seres da mais perfeita sabedoria” (Hume, 1985, p. 82-83¹¹⁶). A incapacidade de compreender os mistérios revela, na perspectiva supersticiosa, a pequenez humana diante do poder divino, que pode aquilo que ao homem parece impossível e exige dele aquilo que parece injustificável.

Se considerarmos a *História Natural da Religião* (sem pretender esgotá-la) como uma obra contra o misticismo e tivermos Dêmeas como o seu representante, ela ajusta-se à estratégia de Filão de levá-lo à impiedade. Ao fim, a superstição depende de uma concepção ímpia da divindade, como sujeita a paixões e preocupações similares às humanas, e moralmente perversa, porque exige atos injustificáveis (e que assim devem ser). Os elementos causais que compõem o fenômeno supersticioso não são mera história. Porquanto não haveria fundamen-

¹¹⁶

A tradução é de Suzuki e Pimenta (ver Hume, 2008).

tação racional para a posição mística (o que seria mostrado nos *Diálogos*), a sua gênese factual é a sua sustentação.

Por fim, é interessante notar que a *História Natural da Religião* pode ser relacionada diretamente à discussão inaugural dos *Diálogos* sobre o programa educacional (que, segundo Clark (2013, p. 71), não é um tema secundário da obra). A valorização do absurdo e o ataque à razão não são apresentados somente como fenômenos espontâneos ou próprios dos indivíduos, mas também como fruto da perversidade dos sacerdotes.

Barbárie e arbitrariedade: essas são as qualidades, ainda que dissimuladas com outros nomes, que formam, como podemos observar universalmente, o caráter dominante da divindade nas religiões populares. E até os sacerdotes, em vez de corrigir essas ideias perversas dos homens, têm-se mostrado dispostos a alimentá-las e a encorajá-las. Quanto mais monstruosa é a imagem da divindade, mais os homens se tornam seus servidores dóceis e submissos, e quanto mais extravagantes são as provas que ela exige para nos conceder sua graça, mais necessário se faz que abandonemos nossa razão natural e nos entreguemos à condução e direção espiritual dos sacerdotes. (HNR 14.8 — grifos do original)

O projeto educacional de Dêmeas consiste em “temperar” as mentes dos jovens com a doutrinação enquanto aponta, no estudo das ciências, “a incerteza” e as “eternas disputas” que foram derivadas “da mera razão” para domar as “suas mentes para uma submissão apropriada e autodesconfiança” (DRN 1.2). Esse projeto, que não é contestado frontalmente por Filão (“Tua precaução”, diz Filão, “em temperar as mentes de tuas crianças com piedade precoce é decerto muito razoável” (DRN 1.3)), identifica-se com a atitude dos sacerdotes mencionados. Dêmeas — e o místico — não é somente um adversário filosófico ou especulativo, é também um adversário político (a respeito disso, é interessante consultar Clark (2013, p. 70-73), que vê na intolerância de Dêmeas um aspecto importante dos *Diálogos* como uma obra política, bem como Garrett (2015, p. 287/292), que vê uma mensagem importante na relação entre Filão e Cleantes).

3. O Tratado da Natureza Humana e a recomendação da filosofia

O encerramento da *História Natural da Religião* aponta como antídoto à superstição a fuga para “as regiões calmas, ainda que obscuras, da filosofia” (HNR 15.13). Isso ecoa a última seção do Livro 1 do *Tratado da Natureza Humana*.

A superstição é certamente muito mais audaz em seus sistemas e hipóteses que a filosofia; enquanto esta se contenta em atribuir novas causas e princípios aos fenômenos que aparecem no mundo visível, aquela abre um mundo só seu, apresentando-nos cenas, seres e objetos inteiramente novos. Portanto, como é quase impossível para a mente humana permanecer, como a dos animais, dentro desse estreito círculo de objetos que formam o tema das conversas e ações cotidianas, o que temos a fazer é apenas deliberar sobre a escolha de nosso guia e dar nossa preferência àquele que é mais seguro e agradável. Quanto a isso, ousou recomendar a filosofia, e não hesito em escolhê-la à superstição, de qualquer gênero ou nome. (TNH 1.4.7.13)

Em que pesem as razões que podem tornar plausível atribuir a Hume um ceticismo teórico radical (na linha de Fogelin, 1985, p. 6), isto é, a posição de que nenhuma crença pode ser justificada, a crítica de Hume à superstição e a sua recomendação da filosofia requerem a admissão de algum critério objetivo para julgar crenças ou sistemas. Possa ou não esperar a verdade ou o conhecimento, o caso é que, sem tal parâmetro, Hume não está autorizado a apresentar a sua preferência pela filosofia como mais do que um capricho pessoal. Mesmo a sua declaração de que “os erros da religião são perigosos; os da filosofia, apenas ridículos” (TNH 1.4.7.13) precisa de algum suporte que não a mera afetação da natureza sobre si¹¹⁷.

¹¹⁷ Pode-se ler o encerramento do Livro 1 do *Tratado* como uma espécie de romance filosófico em que Hume expõe o seu trajeto à filosofia, que não pode ser generalizado (ver Suzuki, 2011, p. 328). Mesmo que assim seja, essa é uma atitude similar a de Descartes no *Discurso do Método*, em que o seu raciocínio, embora apresentado como valendo unicamente para si (1902, p. 6), tem a pretensão de ser reconhecido como forçoso pelos demais. Aqui, deve-se distinguir o motivo do interesse do indivíduo pela filosofia (a curiosidade) da sua recomendação como superior à religião ou superstição para a satisfação desse interesse.

O ataque de Hume à superstição difere do seu ataque ao ceticismo que propõe a suspensão total do juízo. Contra este, a sua teoria da crença é o seu instrumento. A impraticabilidade da suspensão do juízo impossibilita a admissibilidade desse tipo de ceticismo. O cético equivoca-se a respeito da natureza da crença ao tomá-la como podendo ser fruto de um processo exclusivamente racional quando elementos da nossa natureza sensível e passional precisam operar na sua formação (ver, por exemplo, Kemp Smith (1905, p. 165) e Popkin (1951, p. 394)).

A necessidade da crença nada mais determina do que isso: que precisamos crer e agir no mundo. “Como?” é a pergunta subsequente e aquela a respeito da qual a disputa com o místico ou supersticioso se dá. A identificação de crenças irresistíveis, isto é, crenças “às quais simplesmente não podemos recusar nosso assentimento” (Balieiro, 2016, p. 177)¹¹⁸, não basta se nada determina que devamos limitarmo-nos à irresistibilidade. Ademais, se a irresistibilidade for compreendida tão somente como um arrebatamento psicológico, nenhuma crítica pode ser feita ao místico convicto. Para dizer que ele confunde o que é necessário ou irresistível, é preciso sair da dimensão puramente causal.

Limitando-nos aos raciocínios causais, os mais importantes para os juízos a respeito de questões de fato e existência (segundo Hume (TNH 1.3.2.2)), podemos dizer que é a própria ideia de causação que fornece a base para sua normatização (ver Klaudat, 2005, p. 202). É central para a sua compreensão a suposição de uma conexão necessária entre a causa e o efeito

¹¹⁸ Também referidas como “crenças naturais” (ver Kemp Smith, 2005, p. 86 et seq./124 et seq.; Mounce, 1999, p. 43/53). Cabe notar que tanto a expressão “crença natural” como “crença irresistível” não são usadas por Hume: ele menciona princípios da natureza (TNH 1.3.16.9), princípios da natureza humana (TNH 1.4.4.2), instintos (TNH 1.3.16.9) e princípios irresistíveis (TNH 1.4.4.1). Aqui, há um passo interpretativo ao se avaliar as crenças resultantes de princípios naturais ou princípios irresistíveis como sendo elas mesmas naturais ou irresistíveis que não desenvolverei. É um exemplo a crença na existência em objetos materiais (ver TNH 1.4.2.1). Em princípio, nós continuaríamos a tê-la mesmo que um raciocínio mostrasse a sua falsidade (ver Popkin (1951, p. 394), Fogelin (1985, p. 11), Stroud (2006, p. 345-348) e Russell (2008, p. 177-180)).

(TNH 1.3.2.11), cujo estabelecimento depende da percepção de uma conjunção constante entre a dita causa e o dito efeito (TNH 1.3.6.3). A atenção a esses dois elementos, a conexão necessária e a percepção da conjunção constante, é importante. Se ignorarmos a suposição de necessidade entre a causa e o efeito, tornamo-nos incapazes de diferenciar a causalidade da casualidade, isto é, um evento que ocorre após outro em virtude daquele e um evento que ocorre após outro sem relação com aquele (ou seja, por acaso). Se ignorarmos a percepção da conjunção constante, perdemos a base empírica das nossas inferências causais.

Podemos deixar de lado, aqui, a controvérsia metafísica sobre a natureza da causalção: se a necessidade é estabelecida entre os objetos ou apenas na mente. Seja a necessidade causal uma relação real entre os objetos ou uma espécie de regularidade universal, importa notar que ela determina uma relação invariável entre a causa e o efeito. Por exemplo, quando um relógio atrasa, em vez de assumir uma irregularidade na operação das suas engrenagens, um relojoeiro pode supor que algo está as impedindo de funcionar corretamente, como um grão de poeira (esse exemplo é dado por Hume (TNH 1.3.12.5)). Ou seja, em vez de admitir a contingência da relação entre a causa e o efeito, ele supõe outras operações que a impedem de ocorrer.

Posto que uma conjunção constante entre dois objetos, qualquer que seja a sua regularidade e frequência, não garante que eles sejam causa e efeito um do outro, ela funciona como o fundamento empírico da inferência. O costume, o mecanismo que permite e força a inferência dos casos observados para os inobservados (ou seja, estabelece o juízo de que aqui há uma relação causal) (TNH 1.3.8.10), supre o que seria uma deficiência da razão humana e impede que possamos suspender o juízo. Sua função resume-se a possibilitar e determinar a crença (no quadro da presente discussão, a permitir a ação e barrar o cético). Para uma avaliação das crenças assumidas pelos indivíduos, é preciso retornar a atenção para o seu fundamento empírico — dado pela conjunção constante — e restrição conceitual — fornecido pela suposição de necessidade, que constitui

a ideia de causação (a prioridade temporal da causa em relação ao efeito e a contiguidade de ambos também estabelecem restrições, mas que são secundárias para a presente discussão).

Para compreender como esse esquema funciona, examinemos o trato de Hume dos raciocínios prováveis. Por “raciocínios prováveis”, tenhamos aqueles que tratam de questões de fato e são insuficientes para nos dar certeza. Hume distingue entre aqueles que nos levam à certeza (denomina-os “provas”) e os que não o fazem para “preservar o significado comum das palavras e ao mesmo tempo marcar os diversos graus de evidência” (TNH 1.3.11.2). Isso porque “pareceria ridículo” “se alguém dissesse que é apenas provável que o sol nasça amanhã” (TNH 1.3.11.2).

A primeira distinção se dá entre as probabilidades de chances e as probabilidades de causas. Naquelas, nada leva a admitir uma situação futura mais provável do que outra. Tenha-se o resultado do lançar de um dado de seis faces, sendo quatro marcadas de uma determinada maneira e duas, de outra (o exemplo é dado por Hume em TNH 1.3.11.6). Suponhamo-lo um dado não viciado, ou seja, a sua estrutura é tal que não privilegia a queda de uma das faces para baixo. Podemos dizer que é mais provável que a marcação presente nas quatro faces cairá voltada para cima meramente em virtude do seu maior número. Se fôssemos instados a apostar, essa seria a aposta mais razoável (ainda que, obviamente, incerta). Contudo, nada podemos determinar a respeito de qual face em particular cairá voltada para cima. Sobre isso, qualquer aposta seria mero palpite.

Nas probabilidades de causas, por sua vez, a experiência passada influencia o nosso juízo. Se na probabilidade de chances temos apenas um cômputo das possibilidades, na probabilidade de causas a experiência passada, com a influência do costume, leva-nos a considerar determinadas possibilidades mais prováveis que outras. Por exemplo, se um dado é mais pesado de um lado, podemos considerar mais provável que o lado oposto ficará voltado para cima. Aqui, a experiência passada faz com que nos inclinemos para uma das possibilidades em detrimento das demais.

Note-se que mesmo a aplicação das probabilidades de chances requer determinações prévias a partir da experiência. Quando nos perguntamos sobre qual face de um dado não-viciado cairá para cima, consideramos que ele cairá, que é resistente o suficiente para não se espedaçar e assim por diante. Sem determinação alguma de causas, tudo é igualmente possível. O que é relevante é que, considerando tais determinações prévias, o resultado de alguns eventos nos é indeterminado.

Hume distingue três “probabilidades de causas”: aquelas derivadas de uma experiência imperfeita, aquelas derivadas da operação de causas contrárias e aquelas formadas por analogia (TNH 1.3.12.25). A primeira decorre de uma experiência insuficiente para levar à certeza. O que seria uma experiência suficiente deve ser alvo de controvérsia e Hume não pretende resolvê-la (ver TNH 1.3.12.2). A título de exemplo: se eu não tenho como garantir a perfeita preparação de um determinado experimento, embora possa tomar o seu resultado como evidência de uma determinada relação de causa e efeito, não posso tomá-lo como determinante.

A segunda decorre da contrariedade de experiências. Aproveitando o exemplo do dado já oferecido: se sabemos que ele está viciado e tem uma face mais pesada, podemos considerar mais provável que ele cairá com a face mais pesada voltada para baixo. Não podemos considerar isso *certo* porque sabemos que não é sempre que isso acontece. Ambas as considerações dependem da observação passada e uma funciona como um contrapeso à outra.

Essa contrariedade das experiências leva a uma admissão da contingência das causas (hipótese do vulgo), isto é, que “mesmo sem encontrar nenhum obstáculo ou impedimento a sua operação, essas causas falhassem amiúde em sua influência habitual” (TNH 1.3.12.5), ou à suposição de uma “operação secreta de causas contrárias” (hipótese dos filósofos) (TNH 1.3.12.5). “Secreta”, aqui, significa não-observada, e não inobservável. Não me delongarei na defesa de que Hume está, nesse caso, do lado dos filósofos. Aponto para a argumentação de Hume em defesa da prioridade temporal da causa em relação

ao efeito, para a qual é central a admissão de que uma causa não pode existir sem produzir o seu efeito (ver TNH 1.3.2.7). Quando da contrariedade de experiências, o que ocorre é uma mensuração das experiências passadas análoga ao que ocorre na probabilidade de chances. Mas, em vez de cada possibilidade ser considerada igualmente, cada possibilidade ganha força conforme a sua presença na experiência passada.

Enquanto a probabilidade de causas baseada na contrariedade da experiência é afetada pelo grau de constância da experiência passada, a analogia é afetada pelo grau de semelhança entre os objetos do raciocínio. Na admissão de que “os casos de que não tivemos experiência devem se assemelhar aos casos de que tivemos experiência” (TNH 1.3.6.4) está não só a semelhança entre o observado e o inobservado, mas também a semelhança entre os próprios casos observados e inobservados. Quero dizer, os objetos observados em conjunção constante não precisam ser os mesmos. Operamos com critérios de semelhança para considerar a experiência passada. Quando fazemos inferências sobre seres humanos, consideramos a sua humanidade como critério de semelhança e desconsideramos as diferenças existentes entre os indivíduos. A rigor, toda inferência de causa e efeito envolve uma analogia. Ao destacá-la como um tipo de probabilidade, Hume aponta para outro fator além da constância da experiência passada que afeta a certeza do raciocínio causal. Quando há uma dessemelhança relevante entre os objetos considerados, não se pode ter certeza a respeito da inferência.

Ao lado das probabilidades já tratadas, Hume também avalia aquelas que ele denomina “não filosóficas”, porque não foram admitidas como “fundamentos válidos de crença e opinião” pelos filósofos (TNH 1.3.13.1). Interessa, aqui, contrastá-las com as probabilidades filosóficas para esclarecer a função da experiência na fundamentação dos raciocínios causais.

O primeiro caso considerado por Hume é o da influência da distância no tempo de um evento na sua força em um argumento. “O argumento que fundamos sobre qualquer fato de que nos lembramos será mais ou menos convincente, con-

forme o fato seja recente ou remoto” (TNH 1.3.13.1). O segundo caso é o da força da memória (TNH 1.3.13.2). Quanto mais forte uma lembrança, mais ela influenciará o juízo. O terceiro, a influência do tamanho da cadeia de raciocínio.

É certo que, quando se faz uma inferência imediatamente a partir de um objeto, sem qualquer causa ou efeito intermediário, a convicção é muito mais forte e a persuasão mais vívida do que quando a imaginação é conduzida por uma longa cadeia de argumentos conectados, por mais infalível que se considere a conexão entre cada elo e o seguinte. (TNH 1.3.13.3)

Por fim, o quarto caso é o que chamaríamos hoje de generalização apressada (ver TNH 1.3.13.7), uma formação indevida de regras gerais.

As probabilidades não filosóficas surgem do mesmo mecanismo que forma as probabilidades filosóficas, a saber, o costume. Ocorre que a inferência determinada pelo costume é influenciada pela força original das ideias (caso das duas primeiras probabilidades não filosóficas), tem sua operação desgastada quando a cadeia é longa demais (caso da terceira) e pode atuar de modo mais intenso ou ser influenciada por “circunstâncias supérfluas” (TNH 1.3.13.9) e levar-nos ao equívoco (caso da quarta).

Começemos pelos três primeiros tipos. Sua inadequação é patente se atentarmos para a própria ideia de causação. Sendo a necessidade entre a causa e o efeito um dos seus componentes essenciais, a distância temporal e a fraqueza de nossa memória em nada devem afetar uma relação de causa e efeito, seja qual for a nossa compreensão da natureza dessa necessidade. A inversão feita por Hume sobre o fundamento do raciocínio causal, de que “em vez de a inferência depender da conexão necessária, é a conexão necessária que depende da inferência” (TNH 1.3.6.3), não implica um enfraquecimento da noção de necessidade. Isso seria descaracterizá-la, uma vez que a necessidade não admite gradação, porque não há um “meio-termo entre o acaso e a necessidade absoluta” (TNH 1.3.14.33). Se A causa B, a ocorrência de A deve ser suficiente para a ocorrência subsequente de B, a menos que uma causa contrária intervenha (ver TNH 1.3.12.5 e

TNH 1.3.15.8, a regra 6 para se julgar a partir de causas e efeitos) ou que A seja parte da causa de B, não propriamente a causa de B (ver TNH 1.3.2.7 e TNH 1.3.15.10, a regra 8 para se julgar a partir de causas e efeitos)¹¹⁹.

A quarta espécie de probabilidade não filosófica oferece um desafio diferente. Embora seja usual identificar a formulação do problema da indução por Hume no seu trato da fundamentação do princípio de que os casos não observados devem se assemelhar aos casos observados, seria mais adequado identificá-la no trato dessa probabilidade não filosófica. Ela oferece um problema genuíno à confiabilidade dos nossos raciocínios de causa e efeito, uma vez que ela não nos leva ao equívoco em virtude da infiltração de outro fator na experiência além da percepção de uma conjunção constante, como os anteriores. Se pensarmos no caso das probabilidades baseadas em uma experiência imperfeita, por exemplo, como as diferenciaríamos das generalizações apressadas? A esse respeito, parece que, no fim, é mediante o erro somente que se pode avançar (“Seguir regras gerais é uma espécie de probabilidade muito pouco filosófica. Entretanto, apenas se as seguimos podemos corrigir a esta e a todas as outras probabilidades não filosóficas” (TNH 1.3.13.12)).

De todo modo, cabe apontar a razão do erro. Afinal, não se pode explicar a falibilidade da generalização recorrendo exclusivamente à insuficiência de casos ou a um afobamento do espírito. Um único experimento pode ser suficiente para fundamentar uma inferência causal (Hume admite isso em TNH 1.3.12.3 e TNH 1.3.15.6 (regra 4)). O que ocorre na formula-

¹¹⁹ Pode-se falar em algo como uma noção forte ou fraca da conexão necessária pensando-se na disputa metafísica entre uma posição essencialista ou realista, que atribuiria às propriedades dos objetos o poder de causar, e uma posição regularista ou projetivista, que negaria ou suspenderia o juízo a respeito da existência de tal propriedade, tomando a nossa inferência causal como não mais que a afirmação de uma regularidade observada que esperamos que se mantenha. Minha argumentação independe da resolução dessa disputa. Mesmo uma interpretação regularista de Hume deve admitir que, diante de uma irregularidade que contrarie uma inferência causal que tenhamos feito previamente, ou atribuimos a irregularidade a um acontecimento que ignoramos ou admitimos um equívoco em nosso juízo prévio, agora corrigido à luz de nova evidência.

ção da regra geral indevida é um equívoco quanto à semelhança entre os objetos do raciocínio. Ela é a aplicação inadequada da analogia (ver TNH 1.3.13.8). Por exemplo, seres humanos compartilham uma série de características entre si. Isso permite que possamos inferir que o efeito da ingestão de uma determinada substância por um grupo ocorrerá para os demais. Contudo, o efeito observado dessa substância pode se dever a uma peculiaridade desse grupo que não é compartilhada pelo conjunto dos seres humanos. O que se pretende que seja um juízo baseado na semelhança revela-se carente da semelhança apropriada.

O que está em jogo aqui não é a capacidade do indivíduo de corrigir a si mesmo no momento em que faz a inferência causal, isto é, não é uma busca pela infalibilidade do nosso raciocínio. É a inteligibilidade da relação causal. Se esta relação não é acidental — se podemos falar em juízos de causa e efeito que não são frutos de coincidências — o insucesso na sua identificação requer uma explicação. Isso envolve poder explicar por que as inferências que se revelaram incorretas foram incorretas, ainda que não parecessem.

Pode-se, por fim, pretender questionar a autoridade da experiência. Uma resposta completa nos desviaria demasiadamente do assunto. A suposição inicial de Hume parece ser a de que a experiência é o fundamento último das nossas crenças. O seu desafio é o de explicar o conhecimento humano sem precisar recorrer a conteúdos que não podem ser produzidos a partir dela. Isso posto, podemos circunscrever a questão à discriminação dos conteúdos que surgem a partir da experiência.

Segundo Miren Boehm,

A experiência cumpre uma função normativa na filosofia de Hume em virtude do fato de que a memória de conjunções constantes e impressões dos sentidos formam um sistema que a mente dignifica com o título de realidade, e ela faz isso porque a memória e os sentidos transmitem uma sensação de presentidade, porque eles são criados, e porque eles afetam fortemente todas as operações da mente. (Boehm, 2013, p. 223 — tradução minha)

Boehm faz menção aos sistemas de realidades que Hume apresenta em TNH 1.3.9.3, em que as impressões e as ideias da

memória compõem um sistema de realidade que, pela inferência causal, confere a mesma força aos objetos do juízo, fazendo com que os consideremos também reais. É a força com que as impressões (ou as ideias da memória ou as crenças) nos afetam que nos fazem considerá-las reais. Inquirir a respeito nos levaria no máximo a explicações fisiológicas do nosso funcionamento.

Cabe notar que a força que leva à crença não pode ser dissociada da sua fonte: as impressões e a memória, no primeiro sistema de realidade, e a inferência causal, no segundo. Isso porque se o título de realidade pudesse ser adquirido apenas em virtude da força sobre o espírito, precisaríamos considerar real aquilo que, por exemplo, tomamos como fruto da loucura, o que seria absurdo. Boehm aborda esse caso do seguinte modo:

No caso da loucura, a força e a vivacidade das ideias não derivam de uma conexão essencial com “as impressões da memória” ou a impressão presente, mas de uma “fermentação extraordinária do sangue e dos espíritos animais”. Em um episódio de loucura, nós somos incapazes de distinguir crenças causais de “quimeras do cérebro”. E “não há como distinguir entre a verdade e a falsidade”. Por contraste, quando as ideias são avivadas pelo sistema dos sentidos e da memória, elas indicam a verdade ou realidade. (Boehm, 2013, p. 221 — tradução minha)

O indivíduo, admite-se, é incapaz de reconhecer a ilusão. Sem embargo, isso não significa a ausência de diferença entre a realidade e a ilusão. A menos que tomemos como fundamento da investigação uma perspectiva da primeira pessoa limitada, não estamos comprometidos com a identificação de um critério que qualquer indivíduo em qualquer situação deva reconhecer. (“Limitada” porque restringe o reconhecimento do que é real ao momento em que algo é percebido. Desconsidera-se a possibilidade de admissão posterior de engano). Assim como a crença nas probabilidades não filosóficas deve-se a uma transferência indevida de força, também a loucura resulta de um avivamento indevido de um determinado conteúdo da experiência.

Ao atentarmos para a experiência como aquilo que legitima os sistemas de realidades, qualificamos a função da irresistibilidade na determinação da necessidade da crença. Se aprofundarmos no modo como devemos nos remeter à expe-

riência, encontraremos uma complicada série de considerações a serem feitas. Afinal, não se pode considerar uma experiência isoladamente assim como não se pode considerar a experiência de um indivíduo isoladamente. Experiências passadas bem como experiências presentes podem ser reconsideradas em virtude da sua incompatibilidade com o resto do nosso sistema de realidades. Sem adentrarmos nessas considerações, ocorre que a irresistibilidade não determina por si só a legalidade de uma crença ou de um sistema de crenças.

Assim, a recomendação da filosofia em detrimento da superstição não é matéria exclusiva dos humores ou preferências pessoais de Hume, ela configura-se como uma declaração objetiva do modo adequado de saciar a curiosidade. A afirmação de que a superstição abre um mundo novo é a alegação de que ela ignora as limitações epistêmicas derivadas da correta atenção à experiência. Por sua vez, as “novas causas e princípios” identificadas pela filosofia são reorganizações das relações que estabelecemos entre os fenômenos observados, não um recurso a forças ou realidades ocultas que operam sobre o mundo.

Considerações finais

Pretendi ter mostrado como os *Diálogos sobre a Religião Natural* indicam a orientação distinta do ceticismo de Hume, representado por Filão, do ceticismo fideísta, encarnado por Dêmeas. Enquanto Filão restringe as suas conclusões àquilo que é permitido pela experiência e compromete-se com a inteligibilidade ou coerência dos conceitos com os quais trabalha, Dêmeas utiliza-se das conclusões cétricas para livrar-se das amarras racionais e falar do que está para além do que podemos compreender. Essa atitude, que não pode ser enfrentada diretamente, o que também pretendo que possa ser inferido dos *Diálogos*, pode ser compreendida, embora não possa ser defendida de modo razoável. Essa conclusão pode ser inferida da *História Natural da Religião*.

No *Tratado da Natureza Humana* encontramos as bases teóricas tanto das posições assumidas por Filão como daquelas

de natureza normativa ou avaliativa assumidas na *História Natural da Religião*. A experiência funciona como limitadora do nosso conhecimento, negando a validade do salto de fé feito pelo místico. Ela também funciona como origem do nosso conhecimento, negando a validade da marginalização do critério de inteligibilidade dos conceitos que usamos. A crença, mesmo determinada pelo hábito, pode e deve ser avaliada a partir da sua origem. A impossibilidade da suspensão do juízo não leva à admissibilidade de qualquer juízo produzido pelo hábito. A irresistibilidade da crença ou de determinada crença não a isenta de poder ser examinada à luz da sua base empírica. A autoridade da experiência está na raiz da crítica de Hume ao misticismo ou de Filão a Dêmeas.

Referências

- BALIEIRO, M. Filosofia e vida comum na epistemologia de Hume. In: CONTE, J.; FERRAZ, M.; ZIMMERMAN, F. (Org.). *Ensaio sobre a filosofia de Hume*. Florianópolis: NEL/UFSC, 2016. p. 159-182.
- BOEHM, M. The Normativity of Experience and Causal Belief in Hume's *Treatise*. *Hume Studies*, vol. 39, n. 2, 2013. p. 203-231. Disponível em: <https://doi.org/10.1353/hms.2014.0001>. Acesso em 18/02/2019.
- CLARK, S. Hume's Uses of Dialogue. *Hume Studies*, vol. 39, n. 1, (April) 2013. p. 61-76. Disponível em: <https://doi.org/10.1353/hms.2013.0005>. Acesso em 18/02/2019.
- DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*, v. 6. Publiées par Adam & Tannery. Paris: Léopold Cerf, 1902. Disponível em: <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/ctolley/texts/descartes.html>. Acesso em 18/02/2019.
- DYE, J. A Word on Behalf of Demea. *Hume Studies*, vol. XV, n. 1, (April) 1989. p. 120-140. Disponível em: <http://www.humesociety.org/hs/issues/v15n1/dye/dye-v15n1.pdf>. Acesso em 18/02/2019.
- FERRAZ, M. C. O Status do Fideísmo na Crítica de Hume à Religião Natural. In: CONTE, J.; GUIMARAES, L.; FERRAZ, M. C. (org). *Ensaio sobre a filosofia de Hume*. Florianópolis: NEL, 2016.
- FIESER, J. Hume's Pyrrhonism: A Developmental Interpretation. *Hume Studies*, vol. XV, n. 1, (April) 1989. p. 93-119. Disponível em: <http://www.humesociety.org/hs/issues/v15n1/feiser/fieser-v15n1.pdf>. Acesso em 18/02/2019.

- FOGELIN, R. *Hume's Presence in the Dialogues Concerning Natural Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- FOGELIN, R. *Hume's Skeptical Crisis*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- FOGELIN, R. *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.
- GARRETT, D. *Hume*. London: Routledge, 2015.
- GASKIN, J. C. A. *Hume's Philosophy of Religion*. 2nd ed. London: Palgrave Macmillan UK, 1988.
- GREEN, T. *Philosophical Works*, v. 1. London: Longmans, Greens, and co, 1885.
- GUIMARÃES, L. Retórica anticética nos Diálogos sobre a religião natural de Hume. *Natureza Humana*, vol. 15, n. 2, 2013. p. 174-193.
- HUME, D. Da dignidade ou baixeza da natureza humana. In: HUME, David. *A arte de escrever ensaio*. Trad. Márcio Suzuki e Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- HUME, D. *Diálogos sobre a Religião Natural*. Trad. Bruna Frascolla Salvador: EDUFBA, 2016.
- HUME, D. *A Dissertation on the Passions and The Natural History of Religion*. Ed. by Tom Beauchamp. Oxford: Oxford Clarendon Press, 2007.
- HUME, D. *Essays Moral, Political, and Literary*. Rev. ed. by E. F. Miller. Indianapolis: Liberty Classics, 1985.
- HUME, D. *História Natural da Religião*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Débora Danowski. 2ª ed. rev. e ampl. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- KEMP SMITH, N. The Naturalism of Hume. *Mind*, New Series, vol. 14, n. 54, (April) 1905. p. 149-173.
- KEMP SMITH, N. *The Philosophy of David Hume with a new introduction by Don Garrett*. New York: Palgrave Macmillan, 2005. First published: 1941.
- KLAUDAT, A. Hume e a determinação da mente. In: GUIMARÃES, Lívya (Org). *Ensaios sobre Hume*. Belo Horizonte: Editora Segrac, 2005. p. 187-203.
- LOCKE, J. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Trad. Eduardo A. de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- MAIA NETO, J. R. Hume and Pascal: Pyrrhonism vs Nature. *Hume Studies*, vol XVII, n. 1, (April) 1991. p. 41-50. Disponível em: <http://www.humesociety.org/hs/issues/v17n1/neto/neto-v17n1.pdf>. Acesso em 18/02/2019.

- MALEZIEU, N. Elemens de Geometrie. In: KEMP SMITH, N. *The Philosophy of David Hume with a new introduction by Don Garrett*. New York: Palgrave Macmillan, 2005. p. 339-342.
- MONTEIRO, J. P. *Hume e a Epistemologia*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- MOUNCE, H. O. *Hume's Naturalism*. London: Routledge, 1999.
- PENELHUM, T. *God and Skepticism: a Study in Skepticism and Fideism*. Dordrecht: Springer Netherlands, 1983.
- POPKIN, R. H. David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism. *The Philosophical Quarterly*, vol 1. n. 5, (October) 1951. p. 385-407. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2216311>. Acesso em 18/02/2019.
- RUSSELL, p. *The Riddle of Hume's Treatise*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- STROUD, B. The Constraints of Hume's Naturalism. *Synthese*, n. 152, 2006. p. 339-351. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s11229-006-9009-0>. Acesso em 03/04/2019.
- STROUD, B. *Hume*. London: Routledge, 1977.
- SUZUKI, M. A aposta na filosofia. *Kriterion*, vol. 52, n. 124 (dezembro) 2011. p. 307-330. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0100-512X2011000200004>. Acesso em 18/02/2019.
- TWEYMAN, S. *Scepticism and Belief in Hume's Dialogues Concerning Natural Religion*. Dordrecht: Spriger Netherlands, 1986.
- WRIGHT, J. P. *The Sceptical Realism of David Hume*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- ZIMMERMAN, F. Sobre o ceticismo acadêmico de Huet, Foucher e Hume. *Cadernos Espinosanos*, n. 18, 2008. p. 71-88.

Realismo, perspectivismo e a questão da objetividade jornalística

Realism, perspectivism and the question of journalistic objectivity

Rafael da Silva Paes Henriques

Professor do departamento de comunicação social da UFES

Resumo: O problema da objetividade jornalística se faz presente desde a mais simples até a mais complexa operação realizada diariamente pelos jornalistas, mesmo quando não é tematizado. Da seleção do que fará, ou não, parte do noticiário, passando pela hierarquização e nomeação do que foi selecionado, até a edição dos fenômenos relatados, o jornalista sempre conta com uma visão de como se estrutura e se organiza o mundo em que vivemos e com uma conseqüente suposta melhor maneira de se acessar e reproduzir as ocorrências de interesse jornalístico. O objetivo deste artigo é apresentar os principais argumentos de duas respostas para o problema da objetividade jornalística: o realismo e o perspectivismo. Esses são dois caminhos bastante distintos no que diz respeito aos posicionamentos ontológico, epistemológico e metodológico com os quais se procura esclarecer o que está em jogo no processo de produção de notícias.

Palavras-chave: Realismo; Perspectivismo; Objetividade Jornalística; Searle; Nietzsche.

Abstract: From the simplest to the most complex operations carried out by journalists in their daily practice, the issue of objectivity is called into question, even when it is not the main concern. By the means of selecting of what will (or will not) be part of the news, hierarchizing and editing content, and characterizing the phenomena reported, journalists have always uphold a certain perspective about how the world is structured and organized, and therefore promoted a “better way” to access and reproduce newsworthy events. This paper aims to present the main arguments behind two responses to the issue of journalistic objectivity: realism and perspectivism. Both responses entail very different ontological, epistemological and methodological positions concerning what is at stake in the news production process.

Keywords: Realism; Perspectivism; Journalistic Objectivity; Searle; Nietzsche.

Introdução

O objetivo deste artigo é apresentar os principais argumentos de duas respostas para o problema da objetividade jornalística: o realismo e o perspectivismo. Esses são dois caminhos bastante distintos no que diz respeito aos posicionamentos ontológico, epistemológico e metodológico com os quais se procura esclarecer o que está em jogo no processo de produção de notícias. De um lado, conhecer é dar conta daquilo cuja natureza e constituição é anterior ao processo de produção de conhecimento. Sendo assim, a meta e o objetivo de toda notícia verdadeira é essa suposta anterioridade. De outro lado, os dois termos da relação de conhecimento, sujeito e objeto, são constituídos em um único e mesmo ato: a perspectiva, que define e determina a “verdade” de todas as coisas. Nesse horizonte, conhecer é interpretar, é já estar desde sempre, em uma perspectiva com os fenômenos. Daí que a “boa” notícia passaria a ser aquela que ao mesmo tempo em que procura explicitar o maior número de perspectivas possíveis para o mesmo “fato”, deixa claramente indicado desde que perspectivas é que se está construindo a informação.

Esta investigação se justifica pelo fato de que desde a mais simples até a mais complexa operação realizada diariamente pelos jornalistas, se faz presente o problema da objetividade jornalística, mesmo quando não é tematizado. Da seleção do que fará, ou não, parte do noticiário, passando pela hierarquização e nomeação do que foi selecionado, até a edição dos fenômenos relatados, o jornalista sempre conta com uma visão de como se estrutura e se organiza o mundo em que vivemos e com uma conseqüente suposta melhor maneira de se acessar e reproduzir as ocorrências de interesse jornalístico.

O realismo e a defesa da objetividade jornalística.

Num primeiro horizonte, ontologicamente o mundo se realiza desde a separação sujeito e objeto, ou seja, essas duas instâncias são originariamente autônomas e se constituem anteriormente às experiências. Sendo assim, conhecer corretamente a realidade é conhecer a sua dimensão objetiva nela mesma, isto é, independentemente da sua relação com quaisquer que sejam os sujeitos e esse conhecimento é possível, já que é, e precisa ser acessível a nós. Logo, todo o esforço metodológico do jornalista deve ser o de livrar a relação, com os acontecimentos de interesse jornalístico, de qualquer interferência subjetiva, para não macular aquilo que possui uma existência independente de nós e anterior aos sujeitos cognoscentes: a realidade objetiva. É nesse primeiro horizonte que localizamos os trabalhos de Tambosi (2003) e Gauthier (2015).

A partir do pensamento de Searle, Tambosi (2003) afirma que, ontologicamente, “planetas, montanhas e rios têm um modo de existência objetivo, independente do observador; pensamentos sentimentos e dores têm modo de existência subjetivo, dependente do sujeito que os experimenta” (Tambosi, 2003, p. 44). Trazendo a discussão epistemológica para o campo do jornalismo, o autor afirma categoricamente que: “Ora, objetivo é o sujeito (jornalista ou cientista) que tende a julgar pelos fatos, sem se deixar influenciar por sentimentos, preconceitos ou predileções” (Tambosi, 2003, p. 46). Desse modo, os métodos jornalístico e científico são justamente uma tentativa

de separar o que é opinião, um juízo do sujeito, daquilo cuja existência é inegável, já que independe dos julgamentos daqueles para quem os fenômenos se realizam.

O autor chega a essa conclusão a partir de um esforço para determinar uma epistemologia do jornalismo. O que ele procura é uma descrição filosófica criteriosa para o jornalismo como forma de conhecimento e começa a reflexão se perguntando se a realidade que é relatada pela atividade tem um estatuto ontológico diferente da ciência ou da filosofia. Apesar de reconhecer que muitos estudos já deram conta de descrever e definir as técnicas jornalísticas, falta a mesma clareza em relação aos conceitos fundamentais ligados à atividade, como por exemplo, objetividade, verdade e fato. É na discussão desses conceitos que a sua investigação quer caminhar.

Na avaliação de Tambosi (2003), as teorias do jornalismo e da comunicação são, em sua maioria, contrárias à ideia de objetividade por considerá-la uma meta inalcançável, já que ela seria equivalente à crença em uma relação de espelhamento do real realizada pelo sujeito. Tambosi identifica que prevalece, nessas críticas, o horizonte construtivista, para o qual a realidade é sempre construída socialmente. Para o construtivismo, a objetividade muitas vezes é reduzida a mero ritual estratégico dos jornalistas, ou até mesmo é utilizada como instrumento ideológico das classes dominantes (Cf. Genro Filho, 2012). Mas, para Tambosi, essa visão do realismo é distorcida, pois apresenta a sua versão mais ingênua. O autor, ao contrário, defende o realismo empírico como sendo a abordagem mais adequada para se explicar a relação entre jornalismo e realidade: “Reivindicando a independência do real, a teoria referencial do pensamento e a teoria da verdade como correspondência, o realismo permite esclarecer conceitos complexos e tão mal compreendidos como, notadamente, os de objetividade e fato” (Tambosi, 2003, p. 42).

Tambosi argumenta que o problema da cisão entre sujeito e objeto não pode ser resolvido por meio de soluções fáceis. Se por um lado, o autor concorda que o positivismo priorizava, e até mesmo sacralizava, o objeto, o idealismo, por sua

vez, pesa exageradamente a balança para o lado do sujeito, o que resulta no relativismo mais exacerbado.

De qualquer modo, tenha-se presente que é o nosso conhecimento que faz emergir diante de nós essa realidade objetiva, um mundo já constituído, e que assim era antes que o conhecêssemos. Podemos afirmar que o mundo é real e independente de nós só porque assim o conhecemos, mas isso não nos autoriza a concluir, de maneira idealística, que as coisas são assim por efeito de nosso conhecimento (Brena, 2003, p. 243) (Tambosi, 2003, p. 43).

Isso quer dizer que, para Tambosi, ontologicamente não existe dúvida alguma da separação entre sujeito e objeto. Apesar de desempenhar papel ativo no processo de conhecimento, não é o sujeito que produz a realidade que conhece, pois ela já estava lá, do mesmo modo e estrutura que posteriormente são descobertos pelo sujeito do conhecimento. Uma sentença pode até ser considerada subjetiva, se, por ventura, expressar uma opinião, uma questão de gosto ou juízo. Desse modo, por exemplo, dizer que o trabalho de Tambosi foi publicado no segundo semestre de 2003, na Revista Brasileira de Ciências da Comunicação, é uma afirmação objetiva, visto que não expressa uma opinião pessoal e pode ser facilmente verificada e confirmada na realidade objetiva. Por outro lado, a sentença “Este texto de Tambosi é pior que o de Gilles Gauthier” é subjetiva, uma vez que expressa a avaliação de algum sujeito e não pode ser verificada objetivamente na realidade.

Nessa abordagem, até mesmo os fatos podem ser classificados entre fatos brutos, que correspondem à realidade física, natural e independente do observador, e fatos sociais e institucionais, cuja existência depende de sujeitos que organizem e ressignifiquem a objetividade. “Em outras palavras, não há fatos sociais e institucionais sem fatos brutos. Para se ‘construir’ dinheiro, propriedades e linguagem, [...] é necessário partir de materiais brutos como pedaços de metal, papel, terra, sons e sinais” (Tambosi, 2003, p. 44). O que Tambosi quer chamar a atenção, via Searle, é que por mais que exista uma forte relação, e mais que isso, por mais que a própria existência dos fatos sociais dependa necessariamente dos sujeitos, isso não os torna ontologicamente subjetivos. “Fatos sociais e institucionais

são, portanto, tão objetivos quanto os fatos brutos” (Tambosi, 2003, p. 45).

É nesse sentido que o trabalho de Tambosi pretende ser uma defesa da objetividade jornalística, por meio do realismo empírico. Isso porque, mesmo quando relata fatos sociais e institucionais, o jornalista tem sempre a possibilidade de se conduzir pela objetividade, por aquilo que está no fundo das realidades socialmente construídas, quando livra-se de seus preconceitos e julgamentos. E quanto menor for a dependência do jornalista de fontes e versões, maior será o grau de objetividade alcançado. Dessa maneira, o jornalismo investigativo é, para o autor, o que possui maior possibilidade de realizar esse ideal de produzir um relato que revele corretamente, e verdadeiramente, a realidade, isto é, a objetividade nela mesma, autônoma e independente dos sujeitos.

Ainda neste mesmo horizonte de resposta para o problema da objetividade, apresentamos o artigo de Gilles Gauthier (2015), que também defende a busca pela objetividade jornalística por meio do realismo de John Searle. Para o autor, produzir sentenças verdadeiras é igual a alcançar a objetividade, e constitui-se uma necessidade primeira; e mais que isso: é uma premissa da atividade jornalística. Epistemologicamente, o jornalismo informa, produz conhecimento sobre a atualidade. Isso quer dizer que existe uma realidade bruta, uma série de fenômenos dados, que são objetos de cobertura por parte da mídia, ou seja, ontologicamente, os fatos, que são a matéria prima para o jornalismo, têm existência anterior aos relatos da atividade. O objetivo do artigo é demonstrar que se o papel do jornalismo é informar fielmente os fatos, a atividade não pode deixar de apreender a objetividade, isto é, a verdade, independentemente de interpretações, análises ou comentários. O argumento é o de que “[...] as relações necessárias do Jornalismo com a verdade e a realidade são tão intuitivas quanto a informação a priori que lhes serve de base” (Gauthier, 2015, p. 206).

Assim como Tambosi, Gauthier também aponta o construtivismo como o principal responsável pela crise e confusão que as ideias de objetividade e verdade têm passado nos meios

acadêmicos na atualidade e indica que falta clareza aos jornalistas, e até mesmo aos estudiosos da atividade, quanto a essas noções, que são fundamentais para o jornalismo. O autor argumenta que a ideia de construção da realidade social não deve ser elevada a uma chave de resposta que explica toda a existência. Isso porque se é verdade que o mundo em que vivemos é, em parte, construído pela ação humana, essa construção não é completamente livre para os sujeitos fazerem o que bem entenderem, mas é realizada desde fatos concretos, a partir de uma realidade objetiva primária.

Gauthier é defensor do realismo jornalístico, baseado na filosofia de John Searle, que pode ser resumido em duas sentenças relativas à sua relação com a realidade e com a verdade:

1) Existe uma realidade independente do Jornalismo e é sobre esta realidade independente que trata, em última instância, o Jornalismo. É a partir desta realidade independente que provêm a construção jornalística. [...] 2) O Jornalismo consiste na produção de asserções verdadeiras sobre esta realidade independente. A atribuição de valor de verdade é atividade anterior à construção jornalística (Gauthier, 2015, p. 208).

Em sua argumentação, Gauthier inverte as duas proposições: é porque o jornalismo procura a verdade que o mundo precisa ser objetivamente dado, para que o jornalista possa alcançar essa realidade. A partir da teoria dos atos de fala de Searle, Gauthier argumenta que a função de informar localiza-se dentro da categoria de atos assertivos, isto é, atos que pretendem, de algum modo, “representar um estado de coisas” (Gauthier, 2015, p. 209). Os atos de fala assertivos referem-se ao mundo exterior, e, portanto, possuem justamente uma necessidade de ajuste linguagem-mundo. O ato de fala será mal ou bem sucedido a partir da relação entre o enunciado e o mundo exterior. Assim, uma notícia, como ato de fala assertivo, será verdadeira, se, e somente se, for adequada ao estado de coisas que relata. Uma reportagem que aponte que a maioria das pessoas no Brasil é a favor da legalização do aborto, por exemplo, será verdadeira se, efetivamente, a maioria dos brasileiros estiver de acordo com a legalização da prática. Dessa maneira, para Gauthier, não basta que o relato jornalístico seja

honesto, equilibrado ou justo, ele precisa ser, necessariamente, verdadeiro, precisa corresponder a uma realidade objetiva pré-estabelecida. Entretanto:

Para ele [Searle], dizer que um enunciado usado para realizar um ato de fala assertivo é verdadeiro não significa dizer que ele é um espelho da realidade que representa. É, mais uma vez tecnicamente, constatar que o enunciado é bem-sucedido ao representar a realidade do fato que ocorreu efetivamente tal como indica o enunciado (Gauthier, 2015, p. 210).

Gauthier nos alerta também que a produção de sentenças verdadeiras por parte do jornalismo é uma exigência lógica da atividade e não uma constatação de que ele produz apenas notícias verdadeiras. Isso quer dizer que produzir relatos que condizem estruturalmente com o mundo objetivo é uma premissa, uma meta do jornalismo que nem sempre consegue ser atingida. Mesmo assim, a partir da teoria dos atos de fala, não se pode duvidar da missão, e mesmo vocação do jornalismo de apreender corretamente a realidade exterior por meio da linguagem. É que “[...] para considerar que a verdade nos enunciados assertivos dependa de sua correspondência aos fatos, deve-se [consequentemente] admitir que estes fatos existem independente dos enunciados” (Gauthier, 2015, p. 211).

O único argumento crítico ao construtivismo e a favor do realismo apresentado por Gauthier é o que procura desconstruir a ideia de relatividade conceitual. Segundo essa noção, a prova de que o jornalismo não pode se referir a uma realidade exterior pré-existente é que um mesmo evento ou acontecimento pode ser lido e representado de diversos modos possíveis a depender do jornalista, do veículo para o qual ele trabalha, da seleção de determinados aspectos da situação entre outras condicionantes. Esse horizonte ressalta o caráter construtivista do processo de apreensão da realidade em detrimento de uma representação pura e simples da realidade exterior objetiva. Entretanto, para Gauthier, a pluralidade de leituras possíveis para o mesmo acontecimento ao invés de depor contra o realismo, reforça a sua “evidência”. É que segundo o argumento do autor, só pode haver interpretações diferentes para o mesmo fato, se

houver uma realidade objetiva anterior, que serve de fonte para as diversas perspectivas sobre o que ocorreu.

Searle, na verdade, não tem a pretensão de fornecer evidências para a realidade externa. Não lhe parece possível conduzir uma demonstração convincente da existência de uma realidade exterior independente das representações humanas, assim como também não o é, evidentemente, estabelecer a sua não-existência. Segundo ele, o realismo não é uma tese ou mesmo uma hipótese, mas, fundamentalmente, a própria condição de formulação de teses e hipóteses (Gauthier, 2015, p. 213).

A grande limitação do realismo jornalístico proposto por Gauthier é que não há uma reflexão propriamente filosófica que justifique a existência de uma realidade anterior ao relato jornalístico. O argumento lógico utilizado é bastante frágil: se o papel do jornalismo é informar, ele deve informar os acontecimentos cuja natureza é autônoma e independente dos jornalistas. Caberia aqui uma discussão muito mais profunda sobre a natureza do que é informar e até mesmo do que é a verdade. Desse modo, o autor realiza um salto muito grande e muita coisa fica sem a devida explicação. Ele toma como pressuposto óbvio e evidente que, se o papel da imprensa é informar, não pode haver interpretação alguma no relato jornalístico, logo sua meta é a objetividade autônoma e independente. Fica por se explicar melhor se a realidade é mesmo estruturada desde a separação sujeito e objeto. Essa discussão ontológica precisaria ser feita, como forma de superar esse dualismo metafísico que opõe de um lado o que são os jornalistas e de outro campo oposto o que são os acontecimentos relatados pelos jornalistas.

O perspectivismo: por uma outra “objetividade”.

Acreditamos que a pesquisa em Teorias do Jornalismo não pode tomar como óbvia e evidente a compreensão ontológica que divide a realidade em dois polos opostos: a objetividade e a subjetividade. Isso quer dizer que, antes de qualquer coisa, discutir a noção de objetividade jornalística é investigar o modo como ontologicamente a realidade se estrutura. É desde a pergunta pela gênese do real, pelo solo de existência, que se deve

começar qualquer que seja a pesquisa sobre esse que é um dos conceitos mais fundamentais da atividade, já que orienta não somente a produção, como também a própria recepção dos discursos jornalísticos pelos cidadãos. É esse o esforço que pretendemos realizar na proposição de outra resposta para o problema da objetividade: desde outra ontologia, passar a compreender a objetividade jornalística de uma maneira não metafísica.

Se admitirmos como pressuposto que os acontecimentos jornalísticos têm uma organização em si mesma, pronta e acabada, antes mesmo da relação que esses fatos vão ter com os jornalistas, passa a ser vocação e até mesmo obrigação do jornalista realizar todos os esforços para “descobrir” isso cuja constituição é autônoma e diferente daquilo que o próprio jornalista é. Produzir informações com qualidade, com o compromisso com a verdade, passaria a ser, então, superar o seguinte desafio: como uma espécie de interioridade, o sujeito jornalista, pode captar e representar, de modo certo e seguro, a exterioridade: fatos e acontecimentos cuja natureza não somente é diferente, como também é oposta àquilo que é o sujeito?

Vimos que, para o realismo, esse desafio pode ser vencido, se, por meio do emprego da linguagem correta, os jornalistas conseguirem eliminar todas as interferências subjetivas no relato dos acontecimentos, na representação da própria objetividade. A realidade em si mesma é uma missão não somente possível como também necessária. Neste caminho, a origem de toda realidade, o solo ontológico da existência é justamente a cisão sujeito e objeto e a questão da objetividade jornalística deve ser atacada de forma a tentar reunir aquilo que está separado desde a sua origem.

Mas e se, como esboçamos anteriormente, começarmos a investigação questionando justamente esse pressuposto, qual seja, o de que a origem de toda realidade é a separação sujeito e objeto? Consideramos que o trabalho de Gomes (2009) é o mais consistente na tarefa de tentar superar essa separação metafísica e responder ao problema desde outros horizontes ontológico e epistemológico. Principalmente via Nietzsche, Gomes realiza o retorno necessário para que se possa tematizar com propriedade o problema do fundamento da existência e pro-

põe o perspectivismo como modo de estruturação da realidade. Sua mais importante contribuição é exatamente trazer a noção de perspectiva como gênese de real, como forma de superar o realismo ingênuo, que não somente acredita na anterioridade dos fatos, como também na possibilidade de se apreendê-los fielmente. Entretanto, por outro lado, a saída encontrada por Gomes (2009) para não cairmos em subjetivismos, para não perdermos a possibilidade de distinguir o que é verdade e o que é mentira, parece fazer recuperar uma ideia de primeiridade da objetividade. A ideia de alcançar “o sentido próprio de um fato” (Gomes, 2009, p. 64), por meio de uma comunidade ilimitada da comunicação, parece supor que os fatos não são um produto de uma perspectiva, de uma interpretação que se realizou e que tornou possíveis o aparecimento tanto do sujeito (jornalista, enquanto jornalista) quanto do objeto (os fatos de interesse jornalístico, na forma como fatos jornalísticos aparecem). Procurar um sentido próprio dos eventos jornalísticos dá a impressão de que novamente se está pressupondo uma organização autônoma e independente não somente do objeto como também do sujeito.

Na nossa avaliação, é preciso que se rompa definitivamente com a ideia de que o real pode ser compreendido desde a cisão sujeito e objeto como gênese de toda a realidade possível. Como também parte dessa separação metafísica e é desde ela que Gomes (2009) edifica toda a sua argumentação, o trabalho não consegue superar esse erro inicial e termina confundindo a negação da objetividade como sendo uma perigosa afirmação da subjetividade e, em última instância, acaba defendendo uma perspectiva ontológica carregada de certa nostalgia da objetividade como fonte certa e segura de verdade. Porém, entendemos que essa análise é fruto de uma má-compreensão do que venha a ser interesse, perspectiva, como solo ontológico de existência.

Baseados em Nietzsche (2008), gostaríamos de propor que tanto os fatos (objeto), quanto os próprios jornalistas (sujeito) são forjados em uma relação específica; são o resultado de uma perspectiva que define não somente um modo “mais correto” de compreensão e de relato da realidade, como também determina o que é ser, pensar e agir como jornalista. Esse

horizonte de análise parte do entendimento de que sujeito e objeto não são preexistentes à relação, mas são termos cuja constituição é resultado de uma mesma origem instauradora: a perspectiva. Não se trata de negar as ideias de sujeito e objeto, mas sim de reconhecer que elas são apenas derivadas, são tardias e não primárias e imediatas. Isso só se faz possível quando se pergunta pela efetiva gênese desses dois termos da relação, pela sua verdade ontológica.

O real – o que inclui os fatos jornalísticos – não é um “em si” anterior a toda experiência e que sempre subsiste a ela. Para Nietzsche, não há, de um lado, um sujeito fadado a conhecer e, de outro, o objeto que oferece a sua “mesmidade” para ser conhecida. Mais uma vez, não se trata de negar a contraposição sujeito-objeto, mas sim de afirmar que sua constituição não tem nada de óbvio e imediato e que esses, e outros pares opostos, não são originários e, portanto, não devem servir de parâmetro e critério para a determinação da realidade.

O que é originário e arcaico são as interpretações possíveis, ou seja, ontologicamente, em vez de haver de um lado acontecimento jornalístico como objeto em si mesmo, e, de outro, jornalista como sujeito anterior a qualquer que seja a experiência, há uma perspectiva que torna os dois termos da relação possíveis de se realizar. Com efeito, é sempre desde interesse jornalístico que jornalista vem a ser um sujeito que acredita que tudo aquilo que é trágico tem mais valor do que o que não é, e que acidente de trânsito com vítimas vem a ser notícia jornalística, na forma como diariamente vem a ser, para dar apenas um exemplo.

O famoso fragmento póstumo de Nietzsche nº 481 apresenta justamente a ideia de que não existem fatos em si mesmos, somente interpretações, mas destaca que, por outro lado, a interpretação não é do sujeito, visto que o autor também nega a possibilidade de que tudo seja determinado subjetivamente.

Contra o positivismo, que fica no fenômeno “só há fatos”, eu diria: não, justamente não há fatos, só interpretações [Interpretationen]. Não podemos verificar nenhum fato “em si”: talvez seja um absurdo querer tal coisa.

“Tudo é subjetivo”, dizeis: mas já isso é interpretação [Auslegung]. O “sujeito” não é nada de dado, mas sim algo a mais inventado,

posto por trás. – É afinal necessário pôr o intérprete por trás da interpretação? Isso já é poesia, hipótese.

Tanto quanto a palavra “conhecimento” tem sentido, o mundo é conhecível: mas ele é interpretável de outra maneira, ele não tem nenhum sentido atrás de si, mas sim inúmeros sentidos. “Perspectivismo”.

Nossas necessidades são quem interpreta [auslegen] o mundo; nossas pulsões e seus prós e contras. Cada pulsão é uma espécie de ambição despótica [Herrschaft], cada uma tem a sua perspectiva, perspectiva que a pulsão gostaria de impor como norma para todas as outras pulsões (Nietzsche, 2008, § 481).

O fragmento recusa a concepção metafísica para o modo como o real se estrutura e se realiza, se opondo à explicação de que, em sua origem, o mundo é resultado da divisão de duas “essências” distintas e independentes: sujeito e objeto. O filósofo nos indica outro caminho de compreensão ontológica: o que seria primeiro, ou seja, o verdadeiro solo da existência residiria na interpretação. Já na primeira linha, Nietzsche deixa claro que pretende combater abertamente o positivismo, quando este horizonte afirma que “só há fatos” (Nietzsche, 2008, § 481). Para o filósofo, defender a possibilidade de verificação e comprovação de fatos “em si”, autônomos e separados de uma perspectiva, “talvez seja um absurdo” (Nietzsche, 2008, § 481). Isso porque, nesse entendimento, não é possível haver nenhum fato sem que antes uma interpretação já tenha se realizado, sem que uma perspectiva, isto é, um interesse possível, tenha se apresentado para nós. Dessa maneira, podemos concluir que somos o lugar de todo o acontecimento possível, mesmo que o homem não seja o responsável, a razão ou a causa de tudo aquilo que aparece.

Para se esquivar dessa possível má compreensão subjetivista, que costuma aparecer quando se nega a objetividade positivista, Nietzsche abre aspas no texto para indicar uma reação hipotética que esse outro entendimento ontológico pode provocar. O fragmento usa desse recurso estilístico como forma de se adiantar às possíveis reações que o perspectivismo tende a suscitar. Apressadamente, pode-se concluir que, se toda a realidade não passa de interpretações, então, “Tudo é subjetivo” (Nietzsche, 2008, § 481). Anteriormente já apontamos

que essa inferência é equivocada e só pode resultar do não entendimento do que se está querendo apontar com a crítica ao positivismo. No perspectivismo, ao contrário, até mesmo para se defender a leitura subjetivista do mundo, é, antes, necessário que uma perspectiva já tenha se apresentado para nós, já tenha se interposto e criado a possibilidade de que a realidade apareça de modo subjetivo. Nietzsche rejeita a ideia de que o sujeito seja uma espécie de substrato pré-determinado antes de toda experiência, e que subsistiria o mesmo *a posteriori*, ao afirmar que ele não é “nada de dado” (Nietzsche, 2008, § 481). Para não compreender o sujeito como uma essência de ordem primária e imediata, é preciso, em vez disso, investigar a sua natureza a partir de um parâmetro completamente diferente de determinação do real.

Podemos chamar de perspectiva, ou interpretação, esse outro lugar de definição e entendimento de origem proposto pelo filósofo. No princípio de tudo, como fonte de toda a realidade, existe a perspectiva, e nada mais, como condição de possibilidade de existência. A interpretação como solo ontológico altera também, de modo radical, a primordial tarefa do conhecimento, tornando obsoleto o problema epistemológico da ponte sujeito-objeto, uma vez que, na origem, esses dois termos não estão efetivamente divididos. Sendo assim, o mundo não deixa de ser cognoscível, mas em vez de alcançar o “sentido em si” (Nietzsche, 2008, § 481) de toda a realidade, no lugar de buscar a natureza primeira dos objetos com os quais nos relacionamos, conhecer passa a se constituir como um ato de interpretação que inaugura o real.

Antes de qualquer mal entendido, é preciso definir com clareza o lugar ao qual a argumentação apresentada até aqui nos levou. Quando afirmamos anteriormente que conhecer é interpretar o real com o qual nos relacionamos, não queremos apontar a impossibilidade de acesso a uma realidade “em si” e que, por isso, a tarefa do conhecimento deve se limitar a encontrar a perspectiva mais próxima possível dessa objetividade primeira inalcançável. A interpretação não é algo que o sujeito do conhecimento acrescenta ou descobre na suposta “objetivi-

dade” com a qual se relaciona. Conhecer é interpretar porque a realidade é, em primeiríssima instância, uma perspectiva, uma interpretação possível. “Elas não possuem uma perspectiva, mas, antes, são essa perspectiva, um interesse que inaugura, e torna possíveis tanto sujeito quanto o próprio objeto” (Henriques, 2014, p. 101-102).

Exatamente por esse motivo, o fragmento argumenta que não há “nenhum sentido atrás de si, mas sim inúmeros sentidos. Perspectivismo” (Nietzsche, 2008, § 481). Isso porque a realidade deixa de ser compreendida como sendo o somatório das diversas “essências” perenes e imutáveis de tudo aquilo que existe. Os objetos do mundo não são mais entendidos como a manifestação aparente de uma causa ou motivo que se esconde por trás dessa aparência e que representariam o verdadeiro conhecimento. Nesse horizonte, o real não se realiza como efeito visível de uma objetividade primeira a ser descoberta, mas sempre, e a cada vez, desde um modo próprio de “ver”, isto é, a partir de uma perspectiva que torna possível o aparecimento tanto do objeto, como também do sujeito. Em vez de um único sentido por trás das coisas com as quais nos relacionamos, inúmeros sentidos como causa/fundamento dessas próprias coisas. “Sentido e coisa são uma mesma realidade que se dá num único e mesmo ato” (Henriques, 2014, p. 102). É tarefa do sujeito do conhecimento, e para a discussão que nos interessa aqui, é dever do jornalista, realizar todos os esforços para explicitar as origens e as consequências das diversas interpretações que instauram o mundo em que vivemos, e que são adotadas e potencializadas pelo jornalismo na abordagem dos acontecimentos de interesse jornalístico.

Outro fragmento póstumo nietzschiano que pode nos ajudar a avançar ainda mais na explicação do perspectivismo como posicionamento ontológico e epistemológico particular é o de nº 555. O jornalismo tem a pretensão de descrever a realidade de modo desinteressado e essa busca resulta até mesmo em regras e normas de conduta da profissão. Essa ambição se justifica no ideal da atividade de relatar os fatos com rigor e exatidão. Nessa lógica, os jornalistas precisariam se esforçar para não se

envolver nos acontecimentos reportados como forma de se aproximar o máximo possível da realidade objetiva, livrando os relatos de influências e interferências subjetivas. Pois essa aspiração jornalística de conhecer desinteressadamente é justamente uma impossibilidade apontada claramente pelo fragmento:

– A maior fabulação é aquela do conhecimento. Gostar-se-ia de saber como as coisas em si são constituídas: mas veja, não há nenhuma coisa em si! E mesmo que houvesse em si, um incondicionado, então, justamente por isso, ele não poderia ser conhecido! Algo incondicionado não pode ser conhecido: senão justamente não seria incondicionado! Conhecer, todavia, é sempre “colocar-se em uma condição para com alguma coisa” – –; um tal conhecedor quer que aquilo que queira conhecer não lhe diga respeito em nada, e que o mesmo algo não diga respeito a ninguém em geral: no que, primeiramente, se dá uma contradição, a saber, no querer-conhecer e no exigir que nada deva dizer-lhe respeito (então, para que conhecer!), e, em segundo lugar, porque algo, que não diz respeito a ninguém em nada, absolutamente não é, e, portanto, também não pode ser conhecido. – Conhecer quer dizer “colocar-se em uma condição em relação a algo”: sentir-se condicionado por algo e entre nós – – é, portanto, sob todas as circunstâncias, um estabelecer, designar, tornar-se consciente de condições (não um sondar as essências [Wesen], coisas, “em-si”) (Nietzsche, 2008, § 555).

Por meio de um argumento relativamente simples, mas contundente, o fragmento reforça a crítica ao entendimento de que o verdadeiro conhecimento deve se empenhar em descobrir o que são as “coisas em si”. A intenção do texto é desconstruir a compreensão de que um atributo de essência seja a causa de tudo aquilo que se manifesta e que, para acessar essa determinação última de todas as coisas, o sujeito não pode tomar parte no processo de conhecimento. Quando consegue livrar a existência das influências ou máculas subjetivas, o homem poderia, nesse horizonte, revelar corretamente aquilo que permanece sempre o mesmo e cuja existência independe de contexto e conjuntura: a objetividade. Só que para Nietzsche, não pode haver nenhuma realidade sem que ocorra ocasião e circunstância, já que é justamente a perspectiva, e não uma suposta essência, que torna possível e que realiza o aparecimento de mundo. Pela lógica, mesmo que houvesse um “incondicionado”, ele “não poderia ser conhecido!” (Nietzsche, 2008, § 555). É que se algo não diz respeito a nada e a ninguém, desaparece

aquilo que é a condição de possibilidade da sua existência: a relação. Sem essa premissa não se pode nem mesmo nomear o que quer que seja. “Seu próprio modo de ser [do “incondicionado”], sua realidade ontológica seria justamente o motivo que impediria definitivamente que pudéssemos conhecê-lo em qualquer que fosse a medida” (Henriques, 2014, p. 102).

Nietzsche argumenta ainda que, em vez de “sondar as essências”, revelar o que “não diga respeito a ninguém em geral” ou acessar o “incondicionado”, conhecer é justamente “colocar-se em uma condição para com alguma coisa” (Nietzsche, 2008, § 555). Isso quer dizer que não há conhecimento imaculado! Conhecer é sempre, e a cada vez, o resultado de uma determinada perspectiva que se estabelece, e que, por sua vez, está circunscrita a certa ocasião ou conjuntura que inauguram e condicionam os dois termos da relação. Sendo assim, não há nenhuma forma de acesso à realidade que seja desinteressada ou que se efetive fora de qualquer que seja a perspectiva. Determinar as causas e consequências de fenômenos sociais ou naturais, classificar ou categorizar os seres e objetos presentes na natureza, ou mesmo descrever com rigor e precisão os fatos objetos de atenção jornalística, são sempre operações que dependem, necessariamente, que uma relação qualquer já tenha se estabelecido, que uma perspectiva tenha se interposto primeira e imediatamente, de maneira a determinar, inclusive, a forma como sujeito e objeto vêm a aparecer. “Querer uma “coisa em si” seria querer que algo seja fora de toda e qualquer relação possível, ou seja, é querer que as “coisas” sejam desprovidas justamente daquilo que faz com que elas sejam, apareçam, se manifestem e se mostrem para nós” (Henriques, 2014, p. 103).

Na compreensão nietzschiana, o ato de conhecer “é, portanto, sob todas as circunstâncias, um estabelecer, designar, tornar-se consciente de condições (não um sondar as essências [Wesen], coisas, ‘em-si’)” (Nietzsche, 2008, § 555). A transformação é radical e traz consequências não somente para a filosofia e a ciência, como também para a atividade jornalística. Em vez de focar o trabalho na busca pelos fatos “em si”, independentemente de interpretação, o jornalista deveria procurar

explicitar justamente as condições que regulam a perspectiva desde a qual o seu relato se tornou possível. O jornalista nunca revela, nem mesmo se aproxima da objetividade, mas sempre interpreta os acontecimentos de interesse jornalístico. A tarefa passa a ser, então, “[...] procurar as condições, o interesse e a perspectiva que se realiza e que é justamente o que guia e governa o modo como cada uma das possibilidades do real se mostra e se efetiva” (Henriques, 2014, p. 103).

No jornalismo, o fato, que costuma ser compreendido como equivalente a objetividade nela mesma, e a perspectiva, que costuma ser entendida como um elemento posterior que é acrescentado pela subjetividade do jornalista, são, na verdade, ontologicamente uma mesma realidade que se dá num único e mesmo ato. Na perspectiva jornalismo, tanto os acontecimentos quanto os jornalistas se realizam e se configuram de uma certa, e não de outra, maneira. Os dois termos só são desde essa perspectiva inaugural.

Trazendo ainda mais a reflexão para o campo do jornalismo, podemos dizer que, se ontologicamente não há “coisas em si”, procurar a objetividade dos acontecimentos de interesse jornalístico, entendendo a objetividade como essência daquilo que ocorreu, passa a ser a mais pura ficção. Um grave erro de origem. Isso porque, em tudo o que é e se realiza, não existe apenas um sentido, mas diversos sentidos possíveis, as mais variadas perspectivas. Sendo assim, o relato que procura aparentar desinteresse é apenas mais um dos horizontes possíveis de interpretação do que aconteceu, que produz verdade ao seu modo, de maneira específica. E é essa especificidade que configura esse modo de aparecimento desde a perspectiva que jornalismo inaugura.

O jornalismo, como interesse possível, é uma perspectiva que, desde o aparente desinteresse, oferece lugar e oportunidade para que os diversos sentidos possíveis de um determinado fenômeno ganhem visibilidade. Epistemologicamente, podemos afirmar que a atividade, desde uma estratégia de invisibilidade, conhece o real a partir de uma relação que assume uma ou mais interpretações possíveis para um mesmo aconte-

cimento e as apresenta, muitas vezes, como sendo a “realidade nela mesma”, sem mediação. Se o real são as variadas perspectivas de algo que é ou que ocorreu, o jornalista precisa expor o maior número possível de horizontes de interpretação do que está relatando como forma de tentar dar conta da multiplicidade, dessa “outra essência” de tudo que se realiza. O desafio diário da atividade jornalística deixa de ser espelhar o real ou representar de modo fiel, ou mais fiel possível, os acontecimentos do dia-a-dia. Na maioria dos casos, o mais difícil é conseguir apresentar uma perspectiva do que aconteceu que supere ou subverta o senso comum, a versão majoritária dos fatos e ocorrências de interesse jornalístico.

Considerações finais

Mas em que essa segunda resposta para a questão difere da estratégia de “objetividade” de ouvir o outro lado; de reportar as diversas versões de um mesmo acontecimento? A principal diferença é de ordem ontológica e epistemológica. Nesse horizonte, o jornalista deixaria de achar que deve alcançar a objetividade ou chegar o mais próximo possível dela simplesmente porque a objetividade deixa de ser o parâmetro da verdade, deixa de ser sinônimo de fundamento de tudo o que ocorre. A “essência” de tudo o que se realiza passa a ser as diversas relações possíveis com os fatos com os quais nos relacionamos e é por isso que a dinâmica desde a qual o jornalismo produz a notícia precisa ser esclarecida para o público consumidor de informação. Os fatos e ocorrências, que são objeto de interesse da atividade jornalística, são resultado do modo que o jornalismo interpreta a realidade e, dessa forma, acreditamos que os processos, crenças e valores representados por essa perspectiva precisam ser mais claros e transparentes.

Por um lado, o jornalismo como interpretação deveria assumir que sua perspectiva desinteressada é apenas mais um interesse entre muitos possíveis e, de outro, essa estratégia de se fazer “apagar” o sujeito do texto jornalístico, e toda e qualquer “interpretação”, precisa ser substituída pela assunção de que a atividade sempre parte de um ou de diversos pontos de

vista. A realidade retratada pelo jornalismo é resultado da perspectiva que serve de base para toda e qualquer leitura do mundo. É desde um argumento religioso, por exemplo, que uma reportagem pode mostrar que a distribuição de seringas a usuários de drogas pode incentivar o consumo de entorpecentes. Há verdade nesta perspectiva, como também em diversas outras. E isso precisa ser explicitamente apontado no relato jornalístico. De onde vem essa relação com a realidade? O que ela significa? Quais são suas consequências? Estamos defendendo a ideia de que o jornalista deveria sempre deixar claro qual é a perspectiva desde a qual está construindo a sua reportagem. É desde uma interpretação feminista que o aborto até a 12ª semana de gestação é uma questão de direito ao corpo da mulher e é a partir da perspectiva política de direita, para dar mais um exemplo, que os movimentos sociais podem ser criminalizados, e isso deveria estar indicado no texto, com todas as letras, em vez de ser apresentado como “realidade objetiva”, como os “fatos puros” ou como o mais próximo possível da verdade. Com mais transparência com relação aos seus próprios critérios e procedimentos, o jornalismo poderia contribuir para uma sociedade mais crítica e independente, capaz de identificar desde que interpretação se está construindo verdade, realidade “objetiva”.

Outra pergunta que pode surgir desde esta segunda resposta ao problema da objetividade é: Por que a negação da objetividade não conduz ao arbítrio do sujeito, a um subjetivismo e relativismo absolutos, temidos por tantos autores? Se tudo são interpretações, como não concluir que a interpretação é do sujeito e depende de seus gostos, preferências e histórico de vida particulares? Essas perguntas só tem razão de ser como função retórica e didática, pois já ficou indicado anteriormente que a perspectiva não é do sujeito. Não é uma decisão do jornalista interpretar o real, pois ele sempre já se encontra desde uma interpretação, que não é dele, mas que circula entre as diversas perspectivas possíveis para o mesmo fato ou acontecimento de interesse jornalístico. Nesse sentido, a preocupação de Gomes (2009) e de outros autores não tem razão de ser. O jornalista não pode escrever qualquer coisa, interpretar ao seu modo e de acordo com as suas preferências pessoais. Ele o fará desde um

horizonte que o toma e que realiza o que aparece como sendo isso ou aquilo. Como decisão pessoal, os jornalistas deveriam estar atentos não para apagar o seu interesse no acontecimento ou para descobrir a verdade última de todas as coisas, mas sim para, de um lado, identificar claramente a perspectiva desde a qual estão produzindo o seu relato, e, por outro, apresentar as mais variadas perspectivas possíveis para o mesmo fenômeno.

Referências

- GAUTHIER, Gilles. A verdade: visada obrigatória ao jornalismo. In: *Estudos em jornalismo e mídia*. v.12, nº2, julho a dezembro, 2015. p. 204-215.
- GENRO FILHO, Adelmo. *O segredo da pirâmide*. Para uma teoria marxista do jornalismo. Série Jornalismo a rigor V6. Florianópolis: Insular, 2012.
- GOMES, Wilson. *Jornalismo, fatos e interesses: ensaios de teoria do jornalismo*. Série Jornalismo a rigor V.1. Florianópolis: Insular, 2009.
- HENRIQUES, Rafael Paes. *Tecnologia, objetividade e superação da metafísica*. Vitória: EDUFES, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Tradução: Francisco José Dias de Moraes e Marcos Sinésio Pereira Fernandes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- TAMBOSI, Orlando. Elementos para uma epistemologia do jornalismo. In: *Intercom – Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*. São Paulo, v. 26, n. 2, p 40-52, jul/dez 2003.

Artesãos, metafísica e ciência: as relações entre história da ciência e filosofia da ciência em Edgar Zilsel, Alexandre Koyré e Paolo Rossi¹²⁰

Artisans, metaphysics and science: the relations between history of science and philosophy of science in Edgar Zilsel, Alexandre Koyré and Paolo Rossi

Rodrigo Cristino de Faria

Doutorando pela USP

Resumo: Neste artigo, argumento que, apesar de suas diferenças metodológicas e divisões institucionais, a filosofia da ciência e a história da ciência são disciplinas que podem ser conectadas. Procuo exemplificar isso através da análise das concepções de Revolução Científica de três autores: Edgar Zilsel, Alexandre Koyré e Paolo Rossi. O primeiro argumenta que a Revolução Científica ocorre como efeito de uma mudança social; o segundo, como efeito de uma mudança da metafísica; enquanto o terceiro une, de certa forma, as concepções dos dois autores anteriores. Nos três autores, a interação entre his-

¹²⁰ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

tória e filosofia é constitutiva de uma prática de pesquisa que une as duas abordagens.

Palavras-chave: Filosofia; História da ciência; Ciência

Abstract: In this article, I argue that despite their methodological differences and institutional divisions, philosophy of science and history of science can be connected disciplines. I try to exemplify this through the analysis of the conceptions of the Scientific Revolution of three authors: Edgar Zilsel, Alexandre Koyré and Paolo Rossi. The first argues that the Scientific Revolution occurs as an effect of social change; the second, that it occurs as the effect of a change in metaphysics; while the third unites, to a certain extent, the conceptions of the two previous authors. In all three authors, the interaction between history and philosophy is constitutive of a research practice that unites the two approaches.

Keywords: Philosophy; History of science; Science

A atividade científica pode ser estudada a partir de vários pontos de vista, entre eles o da história da ciência e o da filosofia da ciência. Entretanto, apesar das afinidades percebidas entre as duas disciplinas, alguns autores apontam para as especificidades que as distinguem: o historiador olha para um episódio e se pergunta o que aconteceu, quando e onde (e talvez como se chegou até aquele evento ou estrutura); o filósofo procura saber quais justificações lógicas e/ou racionais são mobilizadas. A relação entre as duas áreas foi descrita pelo filósofo da ciência Ronald Giere (1973) como um “casamento de conveniência”¹²¹, devido ao caráter descritivo da história, por um lado, e normativo da filosofia, por outro. O historiador da ciência Kenneth Caneva (2012, p. 51) afirma que “nós historiadores lidamos com particularidades ligadas ao tempo, e nossas verdades estão naquelas particularidades. Em contraste, filósofos buscam verdades atemporais das quais as particularidades históricas foram destiladas”¹²². *Prima facie*, a união entre

¹²¹ No original: “marriage of convenience”. Tradução minha.

¹²² No original: “We historians deal with time-bound particulars, and our truths lie in those particulars. In contrast, philosophers seek timeless truths from which the historical particulars have been distilled off”. Tradução minha.

história da ciência e filosofia da ciência não iria, então, além de manifestações de boa-vontade frustradas por diferenças metodológicas irreconciliáveis.

Acredito, contudo, que a história da ciência e a filosofia da ciência podem ser praticadas de forma conjunta nos estudos sobre a atividade científica do passado (e do presente). Isso se dá, antes de tudo, porque ambas compartilham o mesmo objeto de estudo: a ciência e suas várias manifestações e influências. Mas, num nível mais profundo, a relação entre as duas disciplinas pode se basear na própria produção de conhecimento em cada uma delas: por um lado, o historiador da ciência adota, ainda que de modo não plenamente articulado ou consciente¹²³, alguma concepção filosófica acerca da realidade dos processos históricos, de seus atores e constituintes, do que deve ser considerado como ciência, objetividade, racionalidade, relevância explicativa das hipóteses teóricas, realismo-antirrealismo das teorias etc. Por outro, o filósofo da ciência necessita da história da ciência para que suas análises não sejam puras abstrações lógicas completamente desligadas do desenvolvimento do conhecimento científico, de sua gênese e de seu presente estado. Mesmo um autor com Ernest Nagel, ligado ao Positivismo Lógico, uma escola filosófica tradicionalmente conhecida como indiferente à história da ciência (mas veja-se *infra*), assume que se deva levá-la em conta. Ao tratar dos aspectos filosóficos da redução teórica, Nagel (1979, p. 363) diz que certas afirmações geram controvérsias desnecessárias por negligenciar certas “considerações elementares”¹²⁴ sobre a historicidade da ciência e por “se esquecerem que as ciências têm uma história”¹²⁵. Segundo o *Oxford Companion to Philosophy* (PAPINE-

¹²³ Kostas Gavroglu (2007, p. 201-202) afirma que, ainda que desejável, a tomada de posição do historiador em relação aos problemas filosóficos da ciência não é um pressuposto de suas atividades; ele deve, contudo, assumir pelo menos uma “posição pragmática”.

¹²⁴ No original: “elementary considerations”. Tradução minha.

¹²⁵ No original (e cito o passo completo): “In any event, arguments for such claims often appear to forget that the sciences have a history, and that the reducibility (or irreducibility) of one science to another is contingent upon the specific theory employed by the latter discipline at some stated time” (NAGEL, 1979, p. 363). Tradução minha.

AU, 2005, p. 852), a filosofia da ciência é uma subdisciplina da filosofia cujas questões podem ser reunidas em dois grandes grupos: a epistemologia da ciência (que discute a justificação e a objetividade do conhecimento científico) e a metafísica da ciência (que trata dos aspectos da realidade descobertos pela ciência); em ambos, o recurso à história da ciência é importante, seja como fonte de estudos de caso, seja como “laboratório” de teste para as teorias filosóficas. Como bem resume Norwood Russell Hanson (1962, p. 580), parafraseando Immanuel Kant, “a história da ciência sem filosofia da ciência é cega [...] [e] a filosofia da ciência sem história da ciência é vazia”¹²⁶.

A Revolução Científica que ocorre, *grosso modo*, entre os séculos XV e XVII é um dos episódios da história da ciência mais estudados, tanto por historiadores quanto por filósofos, o que torna esses estudos um campo fértil para a análise das relações entre história da ciência e filosofia da ciência¹²⁷. O que pretendo fazer neste texto é dar alguns exemplos de pesquisas sobre a ciência desse período visando analisar, ainda que sucintamente, o modo com que procuram unir história da ciência e filosofia da ciência nos seus textos, ao mesmo tempo que apontando diferentes possibilidades racionais de se empreender um estudo histórico-filosófico sobre a atividade científica¹²⁸. Escolhi três autores que, ainda que cheguem a conclusões diversas

¹²⁶ No original: “history of science without philosophy of science is blind. [...] philosophy of science without history of science is empty”. Tradução minha.

¹²⁷ Um levantamento historiográfico da Revolução Científica, com alguns comentários sobre a relação entre história da ciência e filosofia da ciência, pode ser encontrado em Cohen (1994). Um levantamento dos estudos filosóficos centrados na mudança científica, e com alguma ênfase na Revolução Científica, pode ser encontrado em Laudan et al. (1986).

¹²⁸ O objetivo deste artigo não é nem deduzir um modelo universal de interação entre história e filosofia da ciência, nem tratar exaustivamente das suas relações, seja pela via história □ filosofia, em que as “posições pragmáticas” citadas na nota 4 podem ser as mais diversas e mais ou menos sofisticadas, seja pela via filosofia □ história, em que o recurso à história da ciência por parte de filósofos varia imensamente (ainda que, depois da virada historicista de Thomas Kuhn e outros, não se negue a importância da história para a filosofia da ciência). O objetivo do artigo é apenas *mostrar* três casos concretos em que a análise histórica da ciência se imbrica com a análise filosófica, e nos quais ambas se influenciam mutuamente.

sobre a Revolução Científica e tenham pontos de vistas distintos sobre a ciência, dialogam entre si através de suas obras: Edgar Zilsel, que propõe uma explicação histórico-sociológica para o nascimento da ciência moderna e tenta incluir a história da ciência no projeto metodológico do Positivismo Lógico; Alexandre Koyré, que defende uma visão intelectualista da Revolução Científica, entendida sobretudo como uma mudança de concepção metafísica; e Paolo Rossi, pela sua utilização de uma tradição específica da história da ciência (no caso, aquela de Zilsel) para iluminar uma mudança filosófica na concepção de natureza, unindo, de certa forma, a abordagem dos dois autores anteriores. Nesse diálogo, os autores estabelecem uma forma de unir história e filosofia da ciência.

Zilsel: artesãos e Positivismo Lógico

Edgar Zilsel é conhecido pela tese que leva seu nome¹²⁹, proposta em seus escritos das décadas de 1930 e 1940. De modo genérico, essa tese afirma que a ciência moderna nasce a partir das condições sociológicas geradas pelo capitalismo nascente entre os séculos XIV e XVII, em que o conhecimento prático dos artesãos se une àquele teórico dos humanistas e das pessoas com treinamento formal das universidades (ZILSEL, 2003, p. 1-6). Tal tese, um dos pilares da historiografia da ciência no século XX, nasce dentro de um contexto marxista preocupado com as influências sociais na ciência, mas sem os excessos deterministas de Boris Hessen¹³⁰, e pode ser considerada uma generalização dos estudos de Leonard Olschki sobre a influência da técnica em Galileu¹³¹.

Entretanto, acredito que essa tese tem sido tomada de forma isolada, fora do projeto global que Zilsel pretendia levar

¹²⁹ Para uma análise exaustiva das relações, pressuposições e implicações entre as duas disciplinas, ver Mauskopf e Schmaltz (2012), Pécheux e Fichant (1989), e Rossi (1975).

¹²⁹ Ver, por exemplo, Shapin (1981).

¹³⁰ Ver Freudenthal e McLaughlin (2009), especialmente p. 1-41.

¹³¹ Uma visão geral sobre as obras de Olschki pode ser encontrada em Cohen (1994, p. 322-328).

a cabo: mostrar que a história pode ser estudada com os mesmos métodos das ciências da natureza (especialmente os da física), que pode ser explicada a partir de leis universais, e que predições históricas são – em princípio, ao menos – possíveis (ZILSEL, 2003, p. 200-208; *ibid.*, p. 221-223). Esse projeto está ligado à escola filosófica da qual Zisel fazia parte: o Positivismo Lógico defendido pelos participantes do Círculo de Viena.

Uma das bandeiras do Círculo de Viena era a ideia da unidade da ciência. Tal ideia contém dois pontos: o primeiro é que as ciências (ao menos aquelas que se arrogam o direito de serem chamadas assim) são – ou deveriam ser – unificadas sob uma mesma metodologia; o segundo, que elas poderiam ser reduzidas, eventualmente, à física (BUNGE, 2011, p. 145). Zisel acreditava que a ideia da unidade da ciência deveria ser demonstrada empiricamente, e não de forma normativa, tal como os outros integrantes do Círculo propunham.

Essa não era a única divergência de Zisel com os seus colegas do Círculo de Viena. Zisel acreditava que também a história e a sociologia, e não apenas as ciências da natureza, poderiam ser compreendidas na unidade da ciência. Ainda que outros autores participantes do Círculo, como Otto Neurath e Philipp Frank, apresentassem preocupações com a história e a sociologia¹³², tais preocupações apareciam aos olhos de Zisel como insuficientes. Um exemplo dessa atitude está no comentário que Zisel faz acerca de um livro de sociologia de Neurath: para ele, “o livro não tem nenhum interesse no conteúdo vivo da sociologia; em todo caso, muito menos do que na promoção das ideias lógicas básicas da escola de filosofia de Viena”¹³³ (ZILSEL, 2003, p. xlv). Para Zisel, eram necessárias tanto uma fundamentação da aplicação da metodologia das ciências naturais na história e na sociologia, quanto uma prática efetiva de pesquisas históricas e sociológicas com esse novo método.

¹³² Sobre essas preocupações, e uma reavaliação do suposto desprezo em relação às ciências humanas que tradicionalmente é creditado ao Positivismo Lógico, ver Nemeth (2007).

¹³³ No original: “The book has no intrinsic interest in the living content of sociology – in any case, a lot less than in the promotion of the basic logical ideas of the Vienna school of philosophy”. Tradução minha.

É dentro dessa perspectiva que a obra de Zilsel pode ser mais bem compreendida. Sua tese de doutorado tratou do problema da aplicação da lei estatística dos grandes números na natureza: sua pergunta era sobre como era possível, afinal, que o resultado matemático e a natureza coincidissem. Pouco depois, passou a tratar da possibilidade da aplicação de leis gerais na história. Sua *habilitationsschrift* (uma espécie de tese de pós-doutorado necessária para a obtenção da *venia legendi*, a permissão para ensinar em nível universitário na Áustria) tratava do surgimento do conceito de gênio no Renascimento. Nela, Zilsel faz uma pesquisa histórica exaustiva e ao final lança teses em forma de leis gerais (ZILSEL, 2003, p. xxxviii-xliv).

Os trabalhos que Zilsel publica nos Estados Unidos entre 1939 e 1944, ano em que comete suicídio, voltam-se para a questão do surgimento da ciência moderna na Europa e para a aplicação dos métodos da física na história. A metodologia historiográfica de Zilsel parte do princípio de que “como experimentos não são possíveis em história, o único modo de encontrar leis históricas é através da comparação entre vários países e culturas”¹³⁴ (ZILSEL, 2003, p. 205-206). Notando, porém, que a ciência surge apenas em uma civilização, a da Europa dos séculos XVI e XVII, Zilsel se propõe a procurar as condições sociológicas que acompanham a emergência da ciência na Europa e que estão ausentes em outras culturas. Dois fatores são de especial importância na explicação de Zilsel: (i) a emergência do capitalismo e as novas necessidades tecnológicas, bem como as mudanças sociais por ele geradas, e (ii) a consequente nova valoração social dos artesãos e engenheiros, cujos métodos experimentais foram adotados pelos intelectuais das universidades e humanistas:

A ascensão social do método experimental da classe dos trabalhadores manuais para as fileiras dos intelectuais das universidades no início do século XVII foi um evento decisivo na história da ciência. A ciência natural necessita de teoria e matemática assim como de experimentos e observações. Apenas homens treinados teoricamente

¹³⁴ No original: “Since experiments are not feasible in history, comparison of various countries and cultures is the only way of finding historical laws”. Tradução minha.

com intelectos treinados racionalmente eram capazes de fornecer a outra metade do método para a ciência¹³⁵ (ZILSEL, 2003, p. 93).

O que ocasiona a nova valoração social dos artesãos e engenheiros, bem como a adoção de seus métodos e de seu ideal de progresso pelos intelectuais das universidades, capazes de sistematizar o conhecimento empírico em leis e teorias, são as demandas geradas pelo capitalismo nascente. De posse do método experimental dos artesãos e do conhecimento matemático dos humanistas e intelectuais universitários, o novo cientista¹³⁶ produz a ciência moderna.

Zisel pretendia apresentar sua concepção da gênese da ciência moderna como uma lei histórica: a ciência só pode surgir em condições sociais e econômicas específicas, em que haja grupos de artesãos capazes de ascender socialmente ao nível das pessoas com educação formal (ZILSEL, 2003, p. 231-232), e assim ligar conhecimentos práticos e teóricos. Dessa forma, poderia explicar, por exemplo, porque a ciência não surgiu na Antiguidade: para ele, “a ciência não pode se desenvolver numa civilização baseada em trabalho escravo”¹³⁷ (ibid., p. 18).

A concepção de ciência de Zisel é, talvez, muito estreita (COHEN, 1994, p. 340). Para ele, a ciência é a união de teorias matemáticas e experimentação, de regularidades observacionais subsumidas em leis matemáticas. Zisel enfatiza o lado experi-

¹³⁵ No original: “The social rise of the experimental method from the class of manual laborers to the ranks of university-scholars in the early seventeenth century was a decisive event in the history of science. Natural science needs theory and mathematics as well as experiments and observations. Only theoretically educated men with rationally trained intellects were able to supply that other half of its method to science”. Tradução minha.

¹³⁶ O próprio Zisel utiliza o termo “cientista” [*scientist*], e não “filósofo natural” [*natural philosopher*] para se referir ao novo praticante da ciência nascida nas condições por ele apresentadas. O “filósofo natural” parece ser considerado como um membro do conjunto dos “intelectuais” [*scholars*] que não possuíam e desdenhavam o método experimental dos artesãos: “O método experimental não descendeu, e nem poderia, das ideias metafísicas dos filósofos naturais” [No original: “The experimental method did not and could not have descended from the metaphysical ideas of the natural philosophers”. Tradução minha.] (ZILSEL 2003, p. 79).

¹³⁷ No original: “science cannot develop in a civilization based on slave labor”. Tradução minha.

mental da ciência moderna, e seu relato da Revolução Científica procura explicar justamente como o chamado método experimental desenvolvido originalmente pelos artesãos foi apropriado por estudiosos, como Galileu e Gilbert, capazes de utilizá-lo para a criação de teorias científicas. Nesse sentido, as posições de Zilsel sobre a natureza da ciência são as mesmas do Positivismo Lógico, em que teorias científicas são estruturas lógico-matemáticas contendo leis confirmáveis através da experiência sensível.

A tentativa de mostrar que a história pode conter leis gerais, como aquela sobre a emergência da ciência moderna, tem como fim a inserção da história no rol das verdadeiras ciências, de acordo com o projeto de unidade da ciência do Círculo de Viena. A grande diferença de Zilsel para os outros positivistas lógicos está na sua convicção de que a unidade da ciência não deve ser um programa baseado apenas em análise lógico-linguística, mas numa pesquisa empírica (KROHN; RAVEN, 2000, p. 929). A obra de Zilsel se divide em duas áreas que se reforçam mutuamente: uma investigação sobre a aplicação de leis na natureza e na história, e – naquilo que pode ser considerado um estudo de caso dessa investigação – um estudo sobre o surgimento da ciência moderna, procurando as leis que determinaram o surgimento da ciência na Europa do século XVII e não em qualquer outro lugar ou época. Assim, Zilsel apresenta uma filosofia da história baseada nos princípios do Positivismo Lógico e um estudo de caso acerca do surgimento da ciência moderna, em que a pesquisa histórica procura dar conteúdo à filosofia, e esta muda o método daquela, formando, as duas, um todo indissolúvel na prática¹³⁸.

As ideias de Zilsel, especialmente a sua tese do artesão-intelectual, não foram aceitas unanimemente pela comunidade dos historiadores da ciência. Uma das visões discordantes vem da obra de Alexandre Koyré, que propõe outro modo de entender a Revolução Científica, baseado numa concepção filosófica diferente daquela de Zilsel.

¹³⁸ Uma das possíveis razões para o fracasso de Zilsel em obter a *venia legendi* está em seu modo de entender como a filosofia deve ser feita: para ele, a filosofia deve ser estudada sempre de modo conjugado com a história e as ciências. Sobre isso ver Krohn e Raven (2000, p. 927-928).

Koyré: metafísica e matemática

Já se disse que Alexandre Koyré é o pai da atual historiografia da ciência (BELTRÁN, 1995, p. 11). A ele se deve o estabelecimento da ideia de que houve uma Revolução Científica no século XVII – ainda que não tenha sido o criador do conceito¹³⁹, suas obras, especialmente seus *Études Galiléennes*, de 1939-1940, ajudaram a delinear os traços gerais das mudanças que marcam a nova ciência, transformando a ideia numa ferramenta analítica importante para os historiadores da ciência. Koyré se volta principalmente contra a ideia positivista de que a ciência se constrói através do aporte indutivo de fatos que permitem a criação de teorias cada vez mais abrangentes, e procura mostrar o papel preponderante da metafísica na história da ciência (AGASSI, 2008, p. 119).

A ideia básica de Koyré é que a Revolução Científica é “uma verdadeira mutação do intelecto humano”¹⁴⁰ (KOYRÉ, 1966, p. 11). Essa afirmação já mostra a diferença de foco de Koyré em relação a autores como Zilsel, em que os componentes sociais têm papel ativo na gênese da nova ciência. A “mutação” de que fala Koyré se resolve em dois pontos principais: a destruição e a geometrização do cosmos, ou seja, a substituição do mundo finito e hierarquizado por outro infinito e unificado em suas leis e componentes básicos, além da substituição do espaço aristotélico, baseado na existência de lugares naturais para os elementos, pelo espaço euclidiano, extensão infinita e homogênea (KOYRÉ, 1957, p. viii).

Para Koyré, é com Galileu – e até certo ponto, com Descartes, apesar de sua “geometrização em exagero”¹⁴¹ da natureza (KOYRÉ, 1966, p. 131) – que a retomada de uma metafísica pitagórico-platônica possibilita a matematização da natureza. Mas se, em Platão, o mundo físico é sempre uma cópia imperfeita da ideia, e por isso impróprio para a obtenção de conheci-

¹³⁹ Sobre o desenvolvimento do conceito de Revolução Científica, ver Lindberg (1990, p. 1-26).

¹⁴⁰ No original: “une véritable mutation de l’intellect humain”. Tradução minha.

¹⁴¹ No original: “géométrisation à outrance”. Tradução minha.

mento certo por causa das vicissitudes da matéria, com Galileu essa distinção entre matéria e ideia se apaga: “a forma geométrica é homogênea à matéria: eis porque as leis geométricas possuem valor real, e dominam a física”¹⁴² (ibid., p. 283). Em um mundo matematizado, escrito em caracteres geométricos, o cientista pode estabelecer leis numéricas e criar teorias científicas que gozam da exatidão das matemáticas – ao contrário da física qualitativa baseada na metafísica aristotélica.

Os focos dessa mutação intelectual são a astronomia e a física – principalmente a mecânica: “todo desentendimento entre a física antiga e a moderna pode ser reduzido a isto: enquanto, para Aristóteles, o movimento é necessariamente uma ação, ou mais precisamente uma atualização, [...] ele se tornou, para Galileu e Descartes, um estado”¹⁴³ (KOYRÉ *apud* GILLISPIE, 1981, p. 485). Outros ramos da física, como os estudos pneumáticos e do calor, assim como outras disciplinas, como a química e as ciências da vida, ficam de fora da Revolução Científica, tal como concebida por Koyré, porque não eram matematizáveis. A possibilidade de se matematizar o mundo é a característica principal da nova ciência, e, ao comentar a obra de Galileu, Koyré (1966, p. 227) afirma que a “boa física é feita *a priori*”¹⁴⁴. Nesse sentido, o uso de experimentos e o método experimental não são características essenciais da ciência; seu emprego depende de uma nova concepção do universo: se a experimentação pressupõe uma linguagem em que os experimentos possam ser projetados e interpretados, e se a linguagem utilizada pela ciência é a matemática, é necessário que haja um processo de matematização do mundo anterior à realização de experimentos (ibid., p. 13). É por isso que Koyré considera nulo o papel de Francis Bacon na Revolução Científica: a nova ciên-

¹⁴² No original: “La forme géométrique est homogène à la matière: voilà pourquoi les lois géométriques ont une valeur réelle, et dominant la physique”. Tradução minha.

¹⁴³ No original: “All the disagreement between ancient and modern physics may be reduced to this: whereas for Aristotle, motion is necessarily an action, or more precisely an actualization, [...] it became for Galileo as for Descartes a state”. Tradução minha.

¹⁴⁴ No original: “La bonne physique se fait a priori”. Tradução minha.

cia não se baseia no método experimental e numa nova lógica da pesquisa científica.

A Revolução Científica que vai de Copérnico até Newton – um período de cerca de cento e quarenta anos (KOYRÉ, 1957, p. ix) –, consiste numa mudança da estrutura metafísica do pensamento humano, da concepção de seu lugar no universo e de quais são os constituintes da realidade. Copérnico é ao mesmo tempo um conservador e um revolucionário: ao se manter fiel ao princípio platônico da circularidade do movimento dos astros, continua ligado à tradição grega; mas, ao propor seu modelo heliocêntrico como real, e não apenas como um instrumento de cálculo, Copérnico inicia o processo de matematização do universo, em que o real deve se conformar à geometria, e que irá gerar a ciência clássica¹⁴⁵ (KOYRÉ, 1973, p. 15-17). Se a chave interpretativa proposta por Koyré é aceita, ao historiador da Revolução Científica cabe traçar o desenvolvimento das concepções de mundo, desde um cosmos fechado e hierárquico até o universo infinito e homogêneo de Newton¹⁴⁶. A resolução dos problemas básicos do movimento exigia uma profunda mudança metafísica, que acaba por mudar a própria concepção do homem sobre seu lugar no universo; a nova física era “ao mesmo tempo a expressão e o fruto”¹⁴⁷ da mudança intelectual ocorrida (KOYRÉ, 1966, p. 12).

A explicação da ocorrência da Revolução Científica na Europa do século XVII dada por Koyré é diferente daquela de Zilsel. Segundo Koyré, o mecanicismo da nova ciência nasceu na Europa do século XVII, e não na Grécia antiga, porque os gregos não admitiam que a precisão fosse possível no mundo sublunar, mas apenas no movimento constante e regular dos astros nos céus: era possível, assim, uma astronomia matemática, mas não uma física matemática (KOYRÉ, 1986, p. 62). A precisão matemática não havia sido, até a Revolução Científica,

¹⁴⁵ Koyré prefere chamar a ciência da Revolução Científica do século XVII de “clássica”, e não “moderna”, adjetivo que guarda para a física quântica (KOYRÉ, 1966, p. 12).

¹⁴⁶ É o que, de fato, faz Koyré em *From the Closed World to the Infinite Universe* (KOYRÉ, 1957).

¹⁴⁷ No original: “à la fois l’expression et le fruit”. Tradução minha.

uma necessidade nos assuntos terrestres: “nunca ninguém procurou ultrapassar o uso prático do número, do peso, da medida, na imprecisão da vida quotidiana [...] para fazer dele um elemento do saber exato” (ibid., p. 71).

É por isso que Koyré não pode aceitar a tese de Zilsel: enquanto para o último a ciência moderna nasce a partir da aceitação e do uso, por parte dos intelectuais, do método experimental utilizado pelos artistas, artesãos e engenheiros, para o primeiro a gênese da nova ciência se dá por uma mudança daquilo que podemos caracterizar como “uma mentalidade”¹⁴⁸ (COHEN, 1994, p. 86). Koyré reconhece que

[...] os artistas, engenheiros, arquitetos, etc., do Renascimento tiveram um papel importante na luta contra a tradição aristotélica e que alguns deles – como Leonardo da Vinci e Benedetti – procuraram mesmo desenvolver uma dinâmica nova, antiaristotélica; todavia, esta dinâmica [...] era [...] a dinâmica do *impetus* (KOYRÉ, 1986, p. 13).

Entretanto, a nova ciência não nasce da confluência do método experimental com a matemática – ainda que Koyré (1966, p. 16) reconheça a importância e o caráter inovador da experimentação, distinta da experiência – mas da nova concepção do mundo, de uma nova metafísica que cria as próprias condições para a valorização do método experimental, e essa mudança se manifesta no trabalho teórico do cientista: “ciência é essencialmente teoria, e não coleta de fatos” (KOYRÉ, 1986, p. 14). O terreno do artesão e do engenheiro renascentista é aquele do “mundo do mais ou menos”, da impossibilidade de uma ciência exata do mundo físico; com a nova ciência, passa-se ao “universo da precisão”.

A ciência de Koyré é basicamente teoria, que é criada *a priori* na estrutura de uma realidade matematizada. Koyré (2003, p. 36) chama sua posição de “realismo matemático”¹⁴⁹, e afirma que no longo prazo apenas ela se revela produtiva para a ciência, ao contrário do empirismo e do pragmatismo convencionalista. Ao mostrar o papel da metafísica na produ-

¹⁴⁸ No original: “a mentality”. Tradução minha.

¹⁴⁹ No original: “realismo matemático”. Tradução minha.

ção de teorias científicas, Koyré se afasta dos positivistas lógicos que afirmam que proposições não verificáveis empiricamente não possuem significado. De fato, as obras de Koyré foram um duro golpe contra o Positivismo Lógico (HODGE; CANTOR, 1990, p. 847), ao enfatizar o papel de atitudes filosóficas, não verificáveis, em relação ao mundo na criação da ciência.

A ênfase de Koyré nas mutações intelectuais e no papel da metafísica ao criar um mundo matematizado propício para a ciência deixa de fora, porém, alguns aspectos da Revolução Científica. Ainda que Koyré não considerasse supérfluo o estudo de outros pontos dessa Revolução, os fundamentos dela eram sempre as mudanças intelectuais, e não quaisquer mudanças sociais, ou mesmo metodológicas (como no caso da ênfase baconiana no método experimental), que porventura a acompanhassem. Esse aspecto da historiografia de Koyré foi criticado por, entre outros, A. Rupert Hall. Para Hall (1987, p. 490), a “Revolução Científica [...] é mais larga e mais difusa do que o desenvolvimento da mecânica clássica de Galileu a Newton”¹⁵⁰ e se apoia em três pontos: matemática, metafísica e conhecimento empírico. Hall considera que Koyré tratou adequadamente os dois primeiros pontos, mas desprezou injustamente o último (ibid., p. 492). Isso porque, ao manter a ideia básica de Koyré, de que a Revolução Científica é uma mudança intelectual, pode-se mostrar que o novo valor dado à experimentação é também uma mudança conceitual e metafísica. Essa é a tarefa que Paolo Rossi tomou para si, ao mostrar como a valorização do método dos artesãos e engenheiros, longe de ser um aspecto secundário da Revolução Científica, leva a uma mudança intelectual do mesmo *status* que aquela enfatizada por Koyré. Nesse sentido, creio que podemos dizer que a obra de Rossi, principalmente seu livro *I filosofi e le macchine*, é uma união das ideias de Zilsel e de Koyré, no sentido de que combina a tese do primeiro com uma investigação sobre uma mudança intelectual, típica da historiografia do segundo.

¹⁵⁰ No original: “The scientific revolution [...] is larger and more diffuse than the development of classical mechanics from Galileo to Newton”. Tradução minha.

Rossi: filosofia e máquinas

Em seu *I filosofi e le macchine*¹⁵¹, de 1962, Paolo Rossi leva adiante a tese de Zilsel acerca das condições do nascimento da ciência moderna, mas evita alguns de seus pontos problemáticos. Em primeiro lugar, Rossi não pretende fazer uma análise comparativa da ciência europeia com outras ciências, como a grega antiga ou a chinesa. Com a vantagem de explorar um campo já aberto, o livro de Rossi foca-se especificamente na Europa e estuda as condições de surgimento da ciência moderna naquele continente e naquela época, sem pretensão de gerar uma lei geral que permita a análise das razões pelas quais a Revolução Científica não ocorreu em outro lugar ou tempo. Em segundo lugar, Rossi evita uma certa indeterminação das ideias de Zilsel, ao mostrar exatamente como o tema da valorização das técnicas, através de suas aparições e desenvolvimentos em vários autores, acaba por influenciar o pensamento de Francis Bacon e mudar o próprio conceito de ciência. Essa escolha por Bacon não é gratuita: ainda que Rossi negue ao Lorde Chanceler o título de “pai da ciência moderna”¹⁵² (ROSSI, 2009, p. 127), dá a ele as honras por ter sido o primeiro a expressar filosófica e sistematicamente as novas concepções que pairavam no horizonte cultural.

Rossi aponta que novos modos de entender o mundo, típicos de uma mudança conceitual tal como aquela estudada por Koyré, aparecem em outras áreas que não apenas aquelas ligadas à física e à astronomia, ou à matematização da natureza: ideias de um saber como construção, o modelo da máquina como explicação do mundo físico, a visão de Deus como relojoeiro, e de que o homem só pode conhecer verdadeiramente aquilo que faz ou constrói são estreitamente ligadas à penetração do modo de ver dos técnicos e artesãos no mundo dos intelectuais (ROSSI, 2009, p. 23).

¹⁵¹ É interessante notar que o título do livro de Rossi é quase o mesmo de um artigo de Koyré, publicado em 1948 e depois inserido na coletânea *Études d'histoire de la pensée philosophique* (1961), chamado *Les philosophes et la machine*.

¹⁵² No original: “padre della scienza moderna”. Tradução minha.

Uma das marcas desse novo clima intelectual é a concepção de progresso, advinda dos tratados técnicos e dos livros de máquinas [*libri di macchine*] renascentistas, em direção a um saber sempre mais universalizado, passível de ser corrigido e ampliado por novas gerações, e que possa melhorar as condições humanas – isto é, distanciado do ideal antigo de pura contemplação (ROSSI, 2009, p. 21). Esse novo saber é caracterizado pela ideia de que a ciência é uma construção lenta, jamais terminada, com a qual todos podem contribuir; de que ela necessita de colaboração para o seu progresso, e, para isso, da criação de novos institutos sociais e linguísticos, tanto para sua produção quanto sua difusão; de que a pesquisa científica tem como fim a vantagem não de um indivíduo ou grupo, mas de todo o gênero humano; e de que o progresso da ciência é mais importante do que os as ambições ou os destinos individuais daqueles que a fazem progredir (ibid., p. 79).

Se um dos problemas da obra de Zilsel era o fato de não explicar qual era a justificação filosófica para a adoção do método experimental por parte dos intelectuais – por adotar um tipo de explicação mais sociológica –, um dos méritos de Rossi é justamente preencher essa lacuna, e isso através da análise do pensamento de um filósofo desprezado por Koyré: Francis Bacon. O que faz Rossi é mostrar como, dentro da filosofia de Bacon, o ideal de progresso indica uma mudança mais profunda, que ocorre na própria concepção de natureza e de verdade, ou seja, uma mudança metafísica nos moldes privilegiados por Koyré.

Rossi considera que a primeira expressão filosófica da nova concepção da ciência aparece com Francis Bacon. Segundo Rossi, Bacon percebe as profundas alterações que se estão operando em seu tempo e lança um programa de mudança cultural que possa acomodar as novas ideias (ROSSI, 2009, p. 94). Isso significa mostrar a infertilidade da filosofia que está na base da ciência aristotélica que Bacon critica. A infertilidade da filosofia, segundo Bacon, mostra-se na incapacidade de resolver os velhos problemas que se acumulam desde os gregos antigos. Para ele, isso acontece porque nas ciências intelectuais o conhecimento é gerado por apenas um indivíduo. Em contra-

posição ao modo como a filosofia e as artes liberais avançam no tempo, Bacon propõe o modelo das artes mecânicas: devido à colaboração de muitos, essas artes sempre progridem – progresso e colaboração são tão importantes que devem ser considerados como as próprias marcas que separam a ciência de outros tipos de saber (ibid., p. 97).

Bacon considera que o conhecimento dos antigos dependia dos meios à sua disposição. O grande problema, que é ao mesmo tempo a razão da necessidade de uma reforma de toda a cultura, é que os antigos transformaram a sua insuficiência técnica em ontologia (ROSSI 2009, p. 98). A ideia de um conhecimento desinteressado e as afirmações sobre as impossibilidades naturais deveram-se ao fato de que os antigos não foram capazes de criar os meios técnicos suficientes e adequados para fazer com que a natureza revelasse seus segredos.

Se os antigos e medievais, ainda que utilizassem a experiência, não faziam experimentos, assim era porque consideravam que a natureza era formada por entes que possuíam tendências naturais a agir de certo modo, e não de outro; sendo assim, realizar um experimento seria o mesmo que atrapalhar a tendência natural das coisas, e de pouco ou nenhum uso para se obter conhecimento (GRANT, 1996, p. 159). Com a nova valoração das técnicas, e explicitamente em Bacon, as novas formas de se obter determinados efeitos naturais passaram a ser vistas não mais como modos de “enganar” a natureza, mas como modos de se observar a natureza em movimento. Amplia-se assim a noção de natureza, ao mesmo tempo em que se liga o conhecimento do mundo natural à sua dominação – torna-se possível o surgimento de uma tradição experimental.

Bacon opera uma transformação também no conceito de verdade, negando que o conhecimento contemplativo preconizado pelos autores antigos seja superior ao saber prático. Para Bacon, ao contrário, verdade e utilidade são a mesma coisa (ROSSI 2009, p. 160). Isso significa que o próprio modo de agir sobre a realidade é que estabelece quais são as ações possíveis sobre ela, e a partir daí, quais são as suas características essenciais – o real não é dado *a priori*, com categorias e entidades

fixas, mas são as operações humanas que o definem e o redefinem. O reconhecimento da historicidade do saber leva, assim, à ideia de que o conhecimento e a verdade são dependentes dos meios técnicos de ação sobre o real: a partir de agora, conhecer a natureza significa agir sobre ela (ibid., p. 176).

Ao adotar a posição de Zilsel sobre o papel da união dos métodos dos artesãos com os dos intelectuais na Revolução Científica, Rossi procura mostrar os determinantes sociais da ciência moderna; ao adotar o tipo de análise conceitual utilizado por Koyré para explicar como Bacon chega a uma nova ideia de natureza e de verdade, Rossi mostra outro tipo de “mutação intelectual” além da matematização da natureza. Sua intenção não é simplesmente unir as duas abordagens, de Zilsel, mais sociológica, e de Koyré, mais conceitual¹⁵³, mas “tomar distância das simplificações que estão presentes nessas alternativas”¹⁵⁴ (ROSSI, 2006, p. xiii).

Considerações finais

Zilsel, Koyré e Rossi possuem formação filosófica e são autores famosos no campo da história da ciência. Se suas obras possuem divergências entre si em pontos tanto historiográficos quanto filosóficos, como o tipo de explicação histórica adequada e a natureza da ciência, há também nelas concordância acerca da ocorrência de uma Revolução Científica, de que os resultados dessa Revolução levam até a ciência atual, e de que é possível dar uma explicação global desse evento. O diálogo de ideias dos três autores deixa claro que a história da ciência por eles praticada implica concepções filosóficas sobre a ciência (PÉCHEUX; FICHANT, 1989, p. 113): enquanto historiadores, suas obras revelam diferentes visões sobre a ciência passado,

¹⁵³ Por razões a serem abordadas em outra ocasião, não acredito que se possa dizer, sem maiores considerações, que o tipo de historiografia escrito por Zilsel é externalista, e aquele de Koyré, internalista. Concordo com Beltrán que “externalismo” e “internalismo” são conceitos relativos, e termos valorativos utilizados pelos historiadores na apreciação ou depreciação do trabalho próprio ou alheio (BELTRÁN 1995, p. 183).

¹⁵⁴ No original: “presa di distanza dalle semplificazioni che sono presenti in quelle alternative”. Tradução minha.

baseadas em diferentes filosofias; enquanto filósofos, suas versões acerca da Revolução Científica implicam um estudo cerrado dos conteúdos da ciência e das fontes do período.

Ao se referir ao seu *I filosofi e le macchine*, Rossi afirma que não se trata de um trabalho que não pertence “nem ao gênero ‘história da filosofia’, nem àquele ‘história da ciência’”¹⁵⁵ (ROSSI, 2009, p. 15) – acredito que essa caracterização, ao abolir a fronteira rígida entre história e filosofia, possa ser ampliada aos dois outros autores aqui tratados e, mais, indicar um modelo possível de interação frutífera entre as disciplinas numa prática de pesquisa em que história e filosofia da ciência estão, para além dos discursos metodológicos, juntas.

Referências

- AGASSI, J. *Science and its history: A reassessment of the historiography of science*. Dordrecht: Springer, 2008.
- BELTRÁN, A. *Revolución Científica, Renacimiento e historia de la ciencia*. Madri: Siglo Veintiuno de España, 1995.
- BUNGE, M. Two unification strategies: Analysis or reduction, and synthesis or integration. In: SYMONS, J.; PÓMBO, O; TORRES, J. M. (Orgs.). *Otto Neurath and the unity of science*. Dordrecht: Springer, 2011, p. 145-157.
- CANEVA, K. L. What in truth divides historians and philosophers of science?. In: MAUSKOPF, S.; SCHMALTZ, T. (Orgs.). *Integrating history and philosophy of science: Problems and prospects*. Dordrecht: Springer, 2012, p. 49-57.
- COHEN, H. F. *The Scientific Revolution: A historiographical inquiry*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- FREUDENTHAL, G.; MCLAUGHLIN, p. (Orgs.). *The social and economic roots of the Scientific Revolution: Texts by Boris Hessen and Henryk Grossmann*. Dordrecht: Springer, 2009.
- GAVROGLU, K. *O passado das ciências como história*. Tradução Custódio Magueijo. Porto: Porto Editora, 2007 [2004].
- GIERE, R. N. History and philosophy of science: Intimate relationship or marriage of convenience?. *British journal for the philosophy of science*, Londres, n. 24, p. 282-297, 1973.

¹⁵⁵ No original: “né al genere ‘storia della filosofia’, né a quello ‘storia della scienza’”. Tradução minha.

GILLISPIE, C. Koyré, Alexandre. In: GILLISPIE, C. (Org.). *Dictionary of scientific biography*. Nova Iorque: Simon & Schuster Macmillan, 1981. v. 7, p. 482-490.

GRANT, E. *The foundations of modern science in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

HALL, A. R. Alexandre Koyré and the Scientific Revolution. *History and Technology*, Londres, v. 4, p. 485-495, 1987.

HANSON, N. R. The irrelevance of history of science to philosophy of science. *The Journal of Philosophy*, Nova Iorque, v. 59, n. 21, p. 574-586, 1962.

HODGE, M.; CANTOR, G. The development of philosophy of science since 1900. In: OLBY, R. et al. (Orgs.). *Companion to the history of modern science*. Londres: Routledge, 1990, p. 838-852.

KOYRÉ, A. *From the closed world to the infinite universe*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1957.

KOYRÉ, A. *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Colin, 1961.

KOYRÉ, A. *Études galiléennes*. Paris: Hermann, 1966 [1939-1940].

KOYRÉ, A. *The Astronomical Revolution: Copernicus-Kepler-Borelli*. Tradução R. E. W. Maddison. Londres: Methuen, 1973 [1961].

KOYRÉ, A. *Galileu e Platão & Do mundo do "mais ou menos" ao universo da precisão*. Tradução J. T. Santos. Lisboa: Gradiva, 1986 [1943 e 1948].

KOYRÉ, A. Sull'influenza della filosofia sull'evoluzione delle teorie scientifiche. In: CAVAZZINI, A (Org.). *Alexandre Koyré: Filosofia e storia*. Milão: Mimesis, 2003 [1955], p. 25-38 .

KROHN, W.; RAVEN, D. The "Zilsel Thesis" in the context of Edgar Zilsel's Research Programme. *Social Studies of Science*, Londres, v. 30, n. 6, p. 925-933, 2000.

LAUDAN, L. et al. Scientific change: Philosophical models and historical research. *Synthese*, Dordrecht, v. 69, n. 2, p. 141-223, 1986.

LINDBERG, D. Conceptions of the Scientific Revolution from Bacon to Butterfield: A preliminary sketch. In: LINDBERG, D.; WESTMAN, R. *Reappraisals of the Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 1-26.

MAUSKOPF, S.; SCHMALTZ, T. (Orgs.). *Integrating history and philosophy of science: Problems and prospects*. Dordrecht: Springer, 2012

NAGEL, E. *The Structure of science: Problems in the logic of scientific explanation*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1979.

NEMETH, E. Logical Empiricism and the history and sociology of science. In: RICHARDSON, A.; UEBEL, T. (Orgs.). *The Cambridge*

companion to Logical Empiricism. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 278-302.

PAPINEAU, D. Science, problems of the philosophy of. In: HONDERICH, T. (Org.). *The Oxford Companion to Philosophy*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press: 2005.

PÉCHEUX, M.; FICHANT, M. *Sobre a história das ciências*. Tradução F. Bairrão. Lisboa: Editorial Presença; São Paulo: Edições Mandacaru, 1989 [1969].

ROSSI, p. *Storia e filosofia: Saggi sulla storiografia filosofica*. 2. ed. Torino: Einaudi, 1975.

ROSSI, p. Premessa. In: ROSSI, p. (Org.). *Storia della scienza: 1. La Rivoluzione Scientifica dal Rinascimento a Newton*. Novara: Istituto Geografico De Agostini, 2006, p. xi-xix.

ROSSI, p. *I filosofi e le macchine: 1400-1700*. 3. ed. Milão: Feltrinelli, 2009.

SHAPIN, S. Zilsel-thesis. In: BYNUM, W. F. et al. (Orgs.). *Dictionary of the history of science*. Londres: Macmillan, 1981, p. 450.

ZILSEL, E. *The social origins of modern science*. Organização D. Raven, W. Krohn e R. Cohen. Dordrecht: Springer, 2003.

Bergson literato – ensaio sobre o estilo de composição do texto filosófico

Bergson as a writer – essay on the style of composition of the philosophical text

Yves São Paulo

Doutorando em filosofia pela UFBA

Resumo: neste ensaio buscaremos realizar incursão no estilo de escrita filosófica e as influências que os artifícios de composição do literato ficcionista podem exercer sobre a criação de um texto de filosofia, tomando o caso específico da filosofia de Henri Bergson, e como o uso de imagens e analogias, particularmente, desempenham papel especial no desenvolvimento da intuição como método para chegar à duração.

Palavras-chave: Henri Bergson; escrita filosófica; duração; intuição.

Abstract: in this essay we will seek to make an incursion through the style of philosophical writing and the influences that the fictional writer's artifice of composition can exert on the creation of the text of philosophy, in the specific case of Henri Bergson's philosophy and how the use of images and analogies, particularly, play special roles in the development of intuition as a method to reach the goal of Bergson's metaphysical contributions, duration.

Keywords: Henri Bergson; philosophical writing; durations; intuition.

1

Não é novidade no mundo da literatura filosófica o flerte com a produção de imagens para não somente ilustrar a teoria desenvolvida, como também profundamente enraizar uma imagem no cerne do pensamento desenvolvido. É familiar ao leitor de filosofia ao menos uma imagem em particular, a caverna de Platão, que possui muito mais que o mérito de ser ilustração sobre a teoria das Ideias. Esta tomada estilística de escritores que se aventuram pelos campos da filosofia leva o pensamento a adentrar num campo além daquele da argumentação lógica, adentrando o universo do artista literato, do ficcionista, que nem sempre se encontra preocupado em convencer o leitor a respeito da validade de sua construção. Ainda assim, sua escrita é permeada por ideias e aos poucos estas ideias encontram espaço no espírito do leitor, se faça ele ciente disso ou não, especialmente por meio das emoções que evoca ao convidar quem lê para o interior de seu universo de letras.

O papel do filósofo, o leitor deste ensaio pode contrapor¹⁵⁶, não é o de criar emoções – quando muito, como é o caso do esteta, é buscar certos padrões para poder comentar estas emoções. Mas há algo de muito próximo entre o artista literato e o trabalho literário do filósofo e que se encontram neste ponto das emoções, onde a criação de imagens traça sua correspondência entre ambos os pontos. Há o esforço criativo por parte do escritor, seja artista ou filósofo, em desenvolver suas imagens e de atingir algo mais que um percurso lógico em meio aos argumentos citados. Estas imagens são apresentadas ao leitor posteriormente às argumentações lógicas, mas não devem ser vistas apenas como reforço de argumentação¹⁵⁷. Eis precisamente o ponto chave de nosso ensaio: o filósofo visto como

¹⁵⁶ Este ensaio não é obra acabada, o próprio termo já o diz, o leitor pode questioná-lo, descartá-lo, concordar, discordar, construir com ele ou a partir dele, afinal, sendo ensaio, significa que não chegamos à noite de abertura.

¹⁵⁷ Quando Platão, para recuperar o autor citado ao primeiro parágrafo, desenvolve a alegoria da caverna, ele retoma os argumentos desenvolvidos no Livro VI de *A república*, porque algo mais pode a linguagem para fazer seus leitores (e ouvintes de Sócrates) a embarcar na aventura de conhecer.

literato busca meios para envolver e fazer seu leitor enxergar o mundo com as mesmas lentes que ele (o filósofo).

No século XIX, o trabalho com imagens por parte dos filósofos se viu cada vez mais comum, especialmente ao lembrar um nome tão popular como o de Nietzsche. Mas outros ainda se valiam de certos recursos literários para a composição de seus ensaios e tratados. Um deles, que poderemos acompanhar algumas linhas mais adiante, foi Jean-Marie Guyau, autor de alguns ensaios de longo alcance entre os intelectuais de seu tempo, na segunda metade do citado século. Particularmente em um de seus ensaios, Guyau faz analogia curiosa entre a mente humana e um dispositivo tecnológico em voga em seu tempo, que ganhava cada vez mais popularidade, o fonógrafo. Analogia que pode ser vista como mero instrumento para aproximar sua argumentação do cotidiano e do leitor médio, faz mais do que isso e ganha um particular adepto que se vale de semelhante artifício décadas depois para compor um dos capítulos mais lembrados de sua obra mais famosa.

Falamos de Henri Bergson, que ao escrever *A evolução criadora*, se valeu da popularidade que ganhava o cinematógrafo à primeira década do século XX para traçar semelhante analogia àquela que Guyau fez em seu ensaio, entre a mente e um dispositivo tecnológico. Por meio desta analogia Bergson retoma muitas das formulações que já havia desenvolvido não somente em obras anteriores como na própria obra em questão. Poder-se-ia ainda interpretar esta analogia como meio encontrado pelo filósofo para saltar de um ponto argumentativo para outro, de um ponto da filosofia para outro, mas tal eclipse poderia ser realizada sem a necessidade da criação de uma imagem tão cativa para seus leitores e que abarca certa popularidade em torno de sua obra.

Como posto, a criação de imagens faz mais do que ilustrar a teoria desenvolvida pelo filósofo, ela abarca o leitor e o introduz no pensamento desenvolvido. Mas na filosofia de Bergson este artifício se vê ainda mais necessário por um detalhe que não passa despercebido de seus leitores mais próximos: a duração não pode ser conceituada. Não podendo ser

tratada como conceito, como chegar à duração? Temos antes que chegar a um meio termo, e o filósofo encontra este meio termo numa relação com o mundo das artes, com a invenção, a criação e a imaginação. Não à toa, tanto Guyau em seu ensaio quanto Bergson ao tratar o cinematógrafo, estão se aproximando de um diálogo com a duração, ainda que se posicionem em campos distintos.

Bergson, por sua parte, continuamente reconhece em seus escritos a capacidade do artista em reconhecer a vivacidade do mundo e inserir um pouco desta vivacidade dentro de sua obra. Caberia também ao filósofo que escreve sobre a vida encontrar um mecanismo para poder tratar a vida de tal maneira a dela se aproximar, de seu movimento inerente, evitando a imobilidade e estabilidade da argumentação filosófica tradicional faz parecer – o contraponto entre a objetividade da representação conceitual e a dinâmica da criação literária em sua força expressiva para levar o leitor a experimentar. Mas o que podemos notar de antemão é que Bergson faz mais do que reconhecer que o artista possui olhos privilegiados quando contempla a vida e a expõe em sua obra; também Bergson toma para si um pouco deste elixir e insere em seus escritos algo da mobilidade da vida, o fluxo dos pensamentos, abrindo o mundo das letras filosóficas para a intuição da duração.

O objetivo de nosso ensaio não é o de realizar exegese das obras de Guyau e Bergson, ou da possível influência de Guyau sobre Bergson, mas pensar o estilo de composição literária que o filósofo desenvolve ao longo de suas obras, e que neste caso resvala na criação de imagens, metáforas e analogias. Mostraremos como Bergson se vale de um recurso estilístico para enriquecer o desenvolvimento de sua própria teoria metafísica, como seu estilo de escrita encontra seu método de investigação.

2

Na década de 1880, Jean-Marie Guyau escreve ensaio intitulado *A gênese da ideia de tempo*, publicado postumamente com o auxílio editorial de Henri Bergson. Sem dúvida, como

bem aponta Regina Schopke na introdução à edição brasileira do citado texto, esta obra influenciou sobre a mente do escritor que viria a compor sua filosofia da duração (SCHOPKE, 2010, p. 9)¹⁵⁸. O que nos chama particular atenção neste ensaio de Guyau é o capítulo quatro, quando decide tomar o caminho por traçar uma analogia entre a memória e o fonógrafo. O que nos convida a passear por estas páginas não é somente a analogia em si, mas as palavras tecidas pelo filósofo antes de inserir sua analogia no corpo de seu ensaio. Estas palavras são dirigidas ao uso da analogia como recurso tomado pelos autores de “ciência”, ou escritores de textos filosóficos, para poder ampliar sua capacidade de raciocínio em torno do tema apresentado.

A segunda frase de abertura do capítulo já nos oferece material para iniciarmos nosso percurso investigativo: “E se a analogia é o princípio da indução [...]” (GUYAU, 2010, p. 85), escreve Guyau, por ora não nos fazendo necessitar do restante da frase por conta de um termo que devemos observar um pouco mais de perto, *indução*. Este pode ser compreendido de duas maneiras diferentes e igualmente plausíveis dentro desta formulação, uma sendo a analogia como possibilidade de abertura para que o leitor tome aquela construção de maneira mais ampla, a outra sendo a analogia como dirigindo a atenção do leitor para um ponto em específico da argumentação, ou seja, para uma conclusão objetiva. Qualquer um dos dois caminhos pode ser encontrado nas formulações científicas que se valem do recurso da analogia para esclarecer seu leitor, ora se valendo da imagem para fazer o leitor habitar naquele mundo, ora se valendo de uma imagem para direcionar sua visão para um caminho específico da argumentação.

De todo modo, a analogia é utilizada de modo a induzir o leitor a trilhar caminhos novos, de conhecimentos que não possui, sendo o uso da metáfora – e Guyau faz uma relação entre analogia e metáfora como se fossem sinônimos – meio para poder colocar este conhecimento novo tratado pelo filósofo em roupagem já bem conhecida por seu leitor. É trilhar o percurso desconhecido “através de superfícies já luminosas”, a imagem deste

¹⁵⁸

A autora não entra em especificações sobre qual teria sido a influência de Bergson sobre o trabalho editorial do ensaio de Guyau.

primeiro parágrafo é conhecida pelos curiosos de filosofia desde a antiguidade, o paralelo entre luz e a consciência inteligente, apontando para o desfecho do parágrafo com a seguinte frase – que certamente não passará despercebida a Henri Bergson e seus leitores: “Compreender é, ao menos em parte, lembrar-se” (*Idem*). Pode-se encontrar aqui algo do cerne da memória criadora que Bergson trabalhará, antes encontrando a criação de conhecimento por meio de analogia, quando a novidade escrita pelo filósofo ou cientista é tratada por meio de uma imagem bem conhecida de seu leitor, fazendo em parte com que este conhecimento novo se enraíze mais fundo em sua consciência por meio de uma vinculação com algo que faz parte de sua vida há mais tempo que o texto lido. Devemos, contudo, ainda sublinhar que Guyau não escreve “aprender”, mas “compreender”, e por isto apontando que não se trata de algo de realmente novo, mas de algo que o leitor já tem algum contato, reforçando nossa colocação de que a analogia aparece nos textos não como ponto principal, e sim como artifício de reforço de argumentação, não para que o leitor “aprenda”, mas “compreenda”.

É com muita clareza que Guyau demonstra que o uso de imagens não é incomum entre os escritores que se aventuram compreender as faculdades psíquicas, e é precisamente para este ponto que também ele se valerá de analogia, porque como ele mesmo coloca, “antes de *saber*, é preciso começar por *imaginar*” (*Idem*, p. 86). Por meio deste exercício é possível traçar comparações e encontrar semelhanças no exercício realizado por ou com o auxílio de um objeto e aquele desenvolvido pela mente. O que não faz com que algumas destas analogias adentrem em campos equivocados, dando ao cérebro humano as características que são próprias aos objetos em sua passividade, esperando por ser utilizados exatamente pela mente humana. Em outras palavras, são postas como faculdades psíquicas humanas qualidades estáticas que cabem especificamente aos objetos utilizados nas analogias, quando a analogia deveria servir para abrir a argumentação para alcançar o dinamismo das faculdades do cérebro humano. Ao abordar as lembranças é preciso se fazer ciente de que não se trata somente de o cérebro receber e guardar informações, sendo uma troca realizada,

algo que compreendesse o papel dinâmico do cérebro. É assim que Guyau chega ao objeto que crê mais apto a ser comparado ao cérebro humano, o fonógrafo de Edison.

Podemos daqui concluir que existem certas precauções no uso de analogias, mas que elas servem para quebrar a objetividade e a estabilidade da linguagem ordinária utilizada em ciência e filosofia; artifício perfeito, portanto, para escrever não somente sobre o cérebro humano, as faculdades psíquicas, como também para comentar sobre a lembrança, a memória, o presente, o contingente, enfim, a duração. Abre-se aqui um caminho para que possamos adentrar na filosofia de Henri Bergson.

3

Dentre os objetos que poderia escolher para traçar analogia com as faculdades psíquicas, para utilizarmos ainda o termo de Guyau apesar de não ser o mais adequado para o presente caso, Henri Bergson escolheu aquele de crescente popularidade em todo mundo e que poderia orgulhosamente ser chamada de invenção francesa, o cinematógrafo. Contudo, a aproximação passível de ser feita entre os autores em questão encontra um percalço quando notamos que a argumentação desenvolvida como introdução por Guyau para justificar seu uso de uma analogia não se encaixa perfeitamente na analogia do cinematógrafo feita por Bergson. Ainda assim, podemos apontar as devidas similaridades entre os dois autores e que Bergson teria pagado seu débito com a filosofia de Guyau e até mesmo com a forma com que este autor escrevia em forma ensaística com seu exemplo com o cinematógrafo; Bergson paga sua dívida com Guyau com uma ida ao cinema.

É natural que existam diferenças radicais entre a obra de dois autores que procuram certa originalidade, especialmente no caso daquele que se apresenta como leitor, absorvendo o que foi lido e abarcando a seu próprio mundo, como é o caso particular de Bergson. O caso é que o uso do cinematógrafo como analogia em *A evolução criadora* não é feito de tal modo a considerar o cinematógrafo como exemplo de funcionamento

de todo o sistema da consciência, como se estivesse a considerar esta máquina o caso mais extraordinário de exemplo de funcionamento do espírito humano. Bergson toma a imagem do cinematógrafo para se referir a uma faceta do espírito humano, ao que podemos chamar de inteligência analítica.

Esta é uma analogia controversa de ser encontrada na filosofia de Bergson, sendo famosamente contestada até mesmo por alguns de seus mais notáveis leitores, como Gilles Deleuze¹⁵⁹. Uma das semelhanças, ou dívidas, da analogia realizada por Bergson com aquela feita por Guyau é a escolha por uma máquina que consegue realizar seu trabalho de modo automático, ou seja, sem a necessidade de uma pessoa a constantemente permanecer por perto – o que era uma realidade nos primeiros tempos do cinematógrafo que funcionava a manivela, mais tarde virando característica obsoleta. O que em parte consegue abarcar algo do dinamismo que Guyau defendia no uso de um artifício como a analogia ao comentar o cérebro humano¹⁶⁰.

Poder-se-ia considerar o cinematógrafo como exemplo para apontar as mais variadas evoluções que transcorrem perante as lentes da máquina, mas Bergson volta seus olhos para outro aspecto do dispositivo em questão, e ao invés de analisar a experiência tida frente ao que é registrado pelo cinematógrafo ele prefere se voltar para a formalidade do funcionamento do aparelho. Isto porque o funcionamento do aparelho e o funcionamento do pensamento analítico se dão de maneira muito semelhante, num retorno à filosofia de Zenão, quando todo movimento é equiparado entre si e remontado a partir de estágios do corpo movente no espaço. Assim como o pensamento analítico ignora o esforço do braço para alcançar o copo com água na outra ponta da mesa, se voltando para a ação realizada de tomar o copo e o trazer para próximo de si, a câmera de filmar desmonta o corpo em movimento em estágios iguais. Não se trata de falar de duração, neste caso, mas de pensar o tempo

¹⁵⁹ Como pode ser atestado no primeiro capítulo de seu *A imagem-movimento*.

¹⁶⁰ É preciso que tenhamos claro que concernindo a filosofia de Bergson não é correto utilizarmos o termo “cérebro” para nos referirmos a faculdades da consciência.

a partir de caracteres espaciais, decompondo o movimento em seu absoluto e o transformando em estágios passíveis de ser decompostos e recompostos partindo de princípios quantitativos. É a isto que Bergson chama de “mecanismo cinematográfico do pensamento” (BERGSON, 2005, p. 331).

No entanto, esta imagem é utilizada por Bergson para apontar justamente o oposto do que defendia Guyau e do que vínhamos buscando defender acerca da filosofia do próprio Bergson, que é o uso de imagens para abrir a possibilidade de mais a fundo enxergar uma filosofia e seu dinamismo. No caso da analogia com o cinematógrafo, não é um lado dinâmico das faculdades da consciência que Bergson procura apresentar, mas antes um aspecto maquinal, que tratará todas as situações em igualdade independente da situação que seja, como se houvesse apenas um devir a ser encontrado na natureza, o que de antemão ele já apresenta como não sendo o caso. O movimento que leva do verde para o amarelo não é semelhante àquele que leva do verde para o azul, assim como o movimento que leva da flor para o fruto numa planta não se assemelha ao movimento da larva para a ninfa e da ninfa para o inseto acabado; na natureza encontramos devires variados infinito (Idem, p. 329), mas perante a máquina de filmar eles são todos semelhantes, ao menos quando analisamos o procedimento formal da captura dos 24 quadros por segundo. Porque qualquer um dos movimentos tratados acima, a máquina obedecerá ao número de quadros estabelecido antes de começar a gravar, e assim o fará também o equipamento de exibição do filme registrado, movimento semelhante àquele realizado pelo pensamento analítico que independente do movimento encontrado adotará o mesmo padrão: a mão sai do ponto de repouso A, passando por B, encontrando o copo com água em C.

Subjaz à analogia com o cinematógrafo o esforço de imaginação para apresentar uma maior riqueza da experiência cotidiana com a natureza, enxergar os movimentos em sua característica qualitativa e não quantitativa, assim abandonando o mundo das máquinas e dos números e se aproximando um pouco mais daquele mundo dos artistas e, em último caso, dos

filósofos. O pensamento analítico comparado ao cinematógrafo tem finalidades estritamente práticas, extinguindo o devir variado da natureza para impor sobre o mundo ao seu redor os ditames do próprio ato sobre as coisas; o papel da inteligência é presidir ações (Idem, p. 323). É aspecto de abstração da inteligência, de afugentar da realidade uma de suas características essenciais, a duração das coisas, a passagem, o fluxo inerente às coisas com as quais lidamos. Tudo isso que pode ser reconhecido não ao abandonar a inteligência por completo, mas sim ao buscar adentrar nas próprias coisas analisadas, procurando intui-las. Eis o caminho para uma nova metodologia para o trabalho filosófico e que pode também fornecer algumas pistas sobre o caminho do trabalho com analogias em filosofia, e aproximar o exercício de Henri Bergson de experimentar a duração.

4

O uso de imagem por parte de Bergson se refere antes de tudo à aversão da duração pela representação, porque nenhum conceito pode abordar por completo o significado de duração; mas também não pode uma imagem. Como pode então Bergson se valer de imagens, como vínhamos anunciando, quando as imagens não podem realizar a representação da duração e, mais ainda, a duração não pode ser representada objetivamente? A contrariedade do filósofo neste ponto se encerra na problemática da objetividade da representação conceitual, porque o que é objetivo não pode ser utilizado para realizar uma representação clara do que não é objetivo¹⁶¹. No fim das contas, se tentarmos realizar uma representação da duração do *eu* estaríamos a realizar semelhante trabalho àquele que a analogia do cinematógrafo denuncia, a quebra da contingência (BERGSON, 1974, p. 25).

Como, então, chegar à duração, que é o objetivo de Bergson, quando é impreciso realizar uma representação da du-

¹⁶¹ Portanto, o termo contrariedade utilizado aponta para o caso de *uma* imagem não ser suficiente, mas a *pluralidade* de imagens desenvolvidas ao longo de sua composição escrita leva o leitor a notar que há algo a ser intuído: a duração.

ração? Não é somente por meio da representação conceitual que um filósofo pode chegar ao seu objetivo, e Bergson encontra este caminho por meio de um inquérito metodológico. Devemos abandonar aquele sistema apresentado como sendo o pensamento analítico para encontrar outro método que nos dê contato mais direto com a duração. Não é preciso para isto que inventemos algo de completamente novo e desconhecido da humanidade, este método já se encontra muito bem enraizado em algumas atividades muito bem conhecidas, como a criação artística; a este método Bergson chamará de *intuição*.

O que é afinal a intuição? Famosa é a resposta que Bergson fornece a esta questão ao escrever que *intuição* é a *simpatia* que temos por alguma coisa, por um objeto ou pessoa, e que nos transporta para seu interior (BERGSON, 1974, p. 20). Se por meio do pensamento analítico nos posicionamos externamente à coisa e estabelecemos seu movimento como estados sucessivos no espaço, por meio da intuição adentramos no próprio movimento e o percebemos como um todo. O que não acontece somente com o movimento físico, dos corpos a se deslocar no espaço, também sendo palpável o movimento espiritual das coisas, quando esse adentrar diz respeito a muito mais que simplesmente o balançar de galhos de árvores ou o sorriso no rosto de uma pessoa – podemos ainda levantar uma pergunta retórica sobre este último ponto: é possível dizer que uma pessoa está alegre sem a necessidade de vermos estampada em seu rosto um sorriso?

Eis então uma querela a ser trabalhada por Bergson em seu desenvolvimento teórico: como então fazer o leitor de sua filosofia intuir a duração? A resposta para esta pergunta vem clamando por espaço há algumas páginas: imagens. O que nos faz retornar ao princípio deste tópico, não escreveu Bergson que a duração não pode ser representada? Como podemos estar a voltar atrás neste momento e dizer que o meio para levar a uma intuição da duração se dá por meio de imagens? O importante neste ponto é prestar atenção no plural: *imagens* não *imagem*.

É em *Introdução à metafísica* que Bergson escreve: “A *metafísica* é, pois, a ciência que pretende dispensar os símbolos”

(Idem, p. 21), por isso fazendo da intuição um método tão valioso para Bergson, porque com ela não há a necessidade de se valer de símbolos conceituais para poder tratar a duração, antes levando o leitor à intuição desta metafísica. O caso é que apenas uma imagem não é suficiente para a realização deste trabalho de intuir a duração, uma imagem permaneceria no mesmo campo de representação que Bergson busca escapar na sua metafísica.

É preciso um conjunto de imagens diversificadas para poder dirigir a consciência a notar que há uma intuição a ser apreendida. É preciso admitir que nenhuma destas imagens por conta própria fará o trabalho solitário de representar sozinha a duração, porque não é possível fazer a representação da duração. Apenas por meio de um trabalho conjunto das imagens chega-se ao ponto de admitir que há uma intuição a ser realizada (Idem, p. 23). Portanto, entra aqui o trabalho do filósofo de se aproximar do literato artista e criar imagens as mais diversificadas para apresentar ao seu leitor e levar a consciência a intuir a duração.

Portanto, quando Bergson se vale do cinematógrafo para traçar uma analogia com o pensamento analítico, é importante notar que se trata de um procedimento que cria uma representação da mesma ordem da faculdade do espírito que a analogia está a traçar. Um trabalho de mesma natureza não poderia ser realizado sob os mesmos termos para poder comentar sobre aspectos mais amplos da consciência ou do espírito, uma vez que a duração não comporta uma representação tão objetiva e conceitual a ponto de ser resumida a uma fórmula, como Bergson pôde resumir o pensamento analítico a uma fórmula. O pensamento analítico é precisamente aquele que trabalha com fórmulas e representações.

Há então aqui uma cisão entre Bergson e Guyau, um de seus inspiradores, quando notamos que o vocabulário utilizado pela ciência é tomado com destreza por Guyau para o desenvolvimento de suas formulações filosóficas, mas para Bergson ela se mostra como que falha. Por meio de uma representação conceitual a duração poderia ser delimitada por *multiplicidade, unidade, continuidade, divisibilidade...*, quando cada um des-

tes conceitos mostram certa reserva quando em presença uns dos outros, assim como não conseguindo substituir a intuição (Idem, p. 24).

Para o filósofo, então, as competências do literato. O trabalho do escritor consiste em tomar as palavras – a primeira vista signos cerrados e abstratos, objetivos – e transformar em algo de novo, tomar conotações diferentes daquelas que poderíamos imaginar. O que não ficaria somente no trabalho com a significação das palavras, antes caminhando num sentido muito mais próximo daquele que Bergson aponta, a intuição. Ao tomar um romance ou um poema em mãos, as incursões feitas pelo autor não se veem restritas a descrição de situações, o que nos remete à pergunta retórica que levantamos algumas linhas antes: é possível dizer que alguém está alegre sem ver um sorriso estampado em seu rosto? Por meio da arte do literato, podemos adentrar com profundidade no psicológico de suas personagens, de suas criações, tudo isto a partir de seu trabalho com as palavras.

É trabalho semelhante àquele que o filósofo precisa procurar, mas com a clareza de saber que seu trabalho é distinto daquele do romancista. Não cabe ao romancista delimitar o que é a duração, ainda que por meio de seu romance faça seu leitor experimentar a duração. O trabalho do metafísico, neste caso, é tomar conjuntos de imagens para se livrar dos símbolos que impedem seu encontro direto com as coisas, fazendo com que fique num entremeio entre seu pensamento abstrato e a abstração dos símbolos que utiliza. A intuição é ato simples (Idem, p. 25).

5

Uma pergunta é levantada por Bergson em conferência reunida no volume *O pensamento e o movente* sobre a capacidade de se ver além do que a percepção naturalmente nos oferece. Tomando apenas a atenção em direção a um objeto o vemos com cada vez mais clareza, mas estaríamos apenas a anotar mais e mais características sobre ele. Por outro lado, há

séculos algumas pessoas de gênio vêm nos oferecendo a capacidade de ir um pouco além neste debruçar sobre as coisas e enxergar mais do que a coisa aparentemente nos oferece num contato imediato com ela. Estas pessoas são os artistas, que tomam as coisas mais ordinárias de nossa vida e as transformam de modo extraordinário para que as experimentemos além de sua faceta já bem conhecida. Os olhos do corpo e do espírito, portanto, podem enxergar para além do que podem alcançar a um primeiro momento. (BERGSON, 2006, p. 155)

É esta capacidade que possuem os artistas que Bergson busca levar não somente para sua escrita, mas também despertar em seu leitor, na tentativa de fazer despertar aquilo que estabelecemos algumas páginas antes como sendo seu método, a intuição. É por meio da intuição que o artista consegue olhar para as coisas e enxergar mais do que a atenção forneceria, porque consegue adentrar nelas, e imerso na criação de sua obra pintar diferentes matizes de emoções que são sugeridas para seus espectadores e leitores e ouvintes. Quando um romancista ou um poeta, lembra Bergson, escrevem sobre os estados de alma de suas personagens, não o faz de tal modo a montar estes estados de alma peça por peça, fazendo direta alusão aos sentimentos das personagens, como poderia ser retratado por uma frase simples e direta como “Susana tem fome”. Antes, o literato adentra no próprio estado de alma de sua personagem, dissecando as angústias que aquele estado trazem para ela, assim podendo com graça pintar estes estados para seu leitor, que desta vez por meio da leitura adentrará nos estados de alma daquela personagem, recuperando em sua própria vida as lembranças e emoções que até mesmo nem sabia ter sentido algum dia. (Idem)

O que quereria um filósofo com estas características tão próprias à arte no desenvolvimento de sua filosofia? Uma imagem que Bergson desenvolve em seu *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* pode nos ajudar a chegar à resposta a esta pergunta, quando o filósofo escreve sobre caminhar por ruas que não conhece, de uma cidade nova, todos aqueles muros estranhos, e que a cada novo passeio vão-se tornando cada

vez mais familiares aos olhos, não somente aos olhos do corpo, como também aos do espírito, pois aquela paisagem mais profundamente se marca em nós. (BERGSON, 1988, p. 101) Trata-se de uma imagem anônima, no sentido de que uma personagem não é criada, não diz respeito à consciência de ninguém em especial, e ainda assim o leitor consegue ver-se implicado nela por meio de um exercício de imaginação, quando este artifício criado pelo escritor passa a fazer mais que descrever uma sequência de argumentos lógicos para sugerir certos estados de espírito, e mais do que isso, apontar para certa intuição a ser apreendida. Não se trata de somente enxergar o exemplo em sua particularidade de ambiente e situação, trata-se de notar o papel que desempenha em meio à filosofia que busca explanar a respeito da duração, sugerindo por meio de uma composição literária a intuição da duração, e como suas faculdades de consciência se desenvolvem dentro da duração.

Referências

- BERGSON, Henri. *Introdução à metafísica*. Trad. Franklin Leopoldo e Silva. In Os pensadores: Henri Bergson, cartas conferências e outros escritos. 1ªed. São Paulo: Abril Cultural, 1974, 17-45p.
- BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. João da Silva Gama. 1ªed. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 179.
- BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Trad. Bento Prado Neto. 1ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, 398p.
- BERGSON, Henri. *A percepção da mudança*. Trad. Bento Prado Neto. In O pensamento e o movente. 1ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 149-182.
- GUYAU, Jean-Marie. *A gênese da ideia de tempo*. Trad. Regina Schopke, Mauro Baladi. 1ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2010, 287p.
- SCHOPKE, Regina. *Guyau e o tempo que não passa*. In A gênese da ideia de tempo. Trad. Regina Schopke, Mauro Baladi. 1ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2010, 287p.

Resenhas

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

MARCEL, Gabriel. *Nietzsche e il nichilismo*, a cura di Paolo Scolari. Milano/Udine; Mimesis, 2018, 99p (Volti, n. 109).

Gabriel Marcel, Nietzsche e o niilismo

Gabriel Marcel, Nietzsche and niilismo

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Professor de filosofia da UNIOESTE

Resumo: A resenha busca reconstituir três textos inéditos de Gabriel Marcel contidos em *Nietzsche e il nichilismo*, publicado pela Mimesis de Milano/Udine, em 2018, sob a curadoria e tradução de Paolo Scolari. Para tanto, trata-se de cortejar, via uma refinada releitura fenomenológico-existencial, a maneira com a qual Marcel explora a problemática nietzschiana do niilismo nos tempos modernos.

Palavras-chave: Gabriel Marcel; Nietzsche; Niilismo.

Abstract: The review seeks to reconstitute three unpublished texts of Gabriel Marcel contained in *Nietzsche e il nichilismo*, published by Mimesis de Milano/Udine, in 2018, under the curatorship and translation of Paolo Scolari. For this, we seek to woo, via a refined phenomenological-existential rereading, the way in which Marcel explores the Nietzschean problematic of nihilism in modern times.

Keywords: Gabriel Marcel; Nietzsche; Nihilism.

Os leitores afetos não só da obra de Nietzsche, mas da rica tradição fenomenológico-existencial da qual Gabriel Marcel figura como uma de suas expressões mais emblemáticas, têm muito o que celebrar. Sob a curadoria e cuidadosa versão de Paolo Scolari para o italiano, a Mimesis de Milão/Udine lança, em 2018, *Nietzsche e il nichilismo*. O fio condutor que perpassa esse meticuloso trabalho parte da tese advogada pelo curador de que o pensamento nietzschiano corre como um “rio cársico” na filosofia de Gabriel Marcel. Essa passagem subterrânea, por vezes “oculta ou silenciosa”, também reemerge na “superfície com esporádicos e lapidários soluços” (Scolari, in Marcel, *Nietzsche e il nichilismo*, p. 11). Em síntese, Nietzsche nada mais é do que um “companheiro de viagem” (Scolari in Marcel, *Op. cit.*, p. 11). Nesse itinerário, entre distâncias polêmicas e abordagens entusiastas, o relacionamento de Marcel para com o pensador alemão vai mais longe, isto é, se orienta para além de um simples labor hermenêutico. Ele é também heurístico à medida que Marcel descobre a grandeza de Nietzsche ao reconhecê-lo como um dos mais “einentes representantes do pensamento existencial” (Marcel, *Op. cit.* p. 57). Há um “originário sentido hermenêutico, trágico-existencial que os epígonos de Nietzsche teriam irreversivelmente ofuscado”, assinala Scolari (Marcel, *Op. cit.*, p. 15). Ora, é essa premissa exegética singular que Marcel revive em sua releitura da obra nietzschiana.

A fim de compreender a aliança espiritual que aí se sela nesse inusitado colóquio nada melhor do que adentrarmos logo no instigante livro preparado por Scolari. Para começar, o projeto reúne três textos essenciais de Marcel em torno do pensamento nietzschiano. O primeiro é a conferência *Nietzsche, o homem diante da morte de Deus* (*Nietzsche: l'uomodi fronte alla morte di Dio*), em que Marcel põe, à luz, a extraordinária atualidade do filósofo alemão já que é impossível situá-lo como que “pertencente ao passado” (Marcel, *Op. cit.*, p. 45). Pelo contrário, Nietzsche é “o mais contemporâneo entre os contemporâneos” (Marcel, *Op. cit.*, p. 45), uma vez que trata-se de um pensamento em movimento, ou seja, de uma filosofia que não termina na rigidez do conceito, mas que se apresenta no fluir da existência, carregando consigo todas as ramificações

trágicas e contraditórias. É tendo em vista esse espectro que o tema da morte de Deus entra em cena como uma questão estrategicamente catalisada por Marcel no momento em que ela anuncia certo caráter trágico-existencial que escapara à crítica. De início, nota Marcel, Nietzsche tem razão se o Deus do qual se anuncia a morte é o Deus da tradição aristotélico-tomista, ou seja, o Deus Causa, o Deus do primeiro motor. Marcel vai mais longe: trata-se, ainda, de recuperar Nietzsche sob um duplo ângulo de crítica. Por um lado, Marcel despe os aforismas nietzschianos relativos à morte de Deus da pesada veste metafísica que intérpretes, como Heidegger, lhe trajaram. Por outro, Marcel remove dessa sentença a auréola de banalizações que as descontextualizam transformando-a em slogans publicitários como ocorre, por exemplo, com Sartre. No primeiro caso, embora reconheça na leitura heideggeriana um trabalho hermenêutico original, Marcel dela se afasta por considerá-la demasiadamente abstrata. Trata-se de uma leitura privada daquele gesto de “mordedura do real”, quer dizer, daquele espírito de “apetite ontológico” que deixa de apreender o peso trágico-existencial do anúncio nietzschiano. Nesse sentido, “provavelmente estamos na estrada errada quando queremos a todo o custo, como Heidegger, fazer de Nietzsche um metafísico”, adverte Marcel (Op. cit., p. 52). No segundo caso, resta, ainda, se posicionar contra Sartre cuja leitura se revela, por demais, enviesada, perdendo, como antes, a carga existencial, a consciência mesmo trágica, do evento da morte de Deus. O nó do problema é que Sartre faz desse acontecimento uma espécie de espetacularização e banalização. Um episódio, transcrito em 1946, no aeroporto de Genebra, ilustra bem tal limite. Ao desembarcar, sob os holofotes, Sartre se dirige aos jornalistas, aclamando, em tom sarcástico: “Senhores, Deus está morto”. Ora, Marcel vê, nesse gesto, certo “nietzschismo”, ou seja, uma “simplificação excessiva e perigosa” (Marcel, Op. cit., p. 57) das palavras de Nietzsche. Seria preciso, no entanto, reler essa célebre profissão com outros olhos. A bem da verdade, a expressão “Deus está morto” brota de um sentimento profundo pelo qual um homem angustiado grita explosivamente. O que é necessário ver é que atrás desse anseio emerge a existência de um ser que vive na própria solidão o drama do desaparecimen-

to (morte) de Deus. Trata-se, enfim, de um homem que toma consciência de ter assassinado Deus com as suas próprias mãos, de ter atravessado a experiência do estremeamento como alguém que, de que agora em diante, deverá viver de maneira completamente diversa.

O segundo texto é a conferência, *O nosso ponto interrogativo (Il nostro punto interrogativo)* apresentada por ocasião do VII Colóquio Filosófico Internacional de Royaumont de 4 a 8 de julho de 1964. Marcel retoma, nessa comunicação, um caro tema contido no livro V de *A Gaia Ciência* – “Nós, os sem medo” – cujo capítulo constante no §346 intitula-se justo “Nosso ponto de interrogação”. A questão chave remete à inteira atitude do homem contra o mundo, isto é, o humano como princípio negador do mundo, como medida de valor das coisas e, portanto, como juiz do mundo. Nessa perspectiva, uma vez que homem e mundo são postos, lado a lado, pela sublime separação da palavrinha “e”, o que se assiste é um desprezo pela própria existência. Diante dessa rígida oposição em curso na cultura do ocidente, Nietzsche, então, se interroga radicalmente acerca de um árduo dilema posto às gerações seguintes: se devemos “ou abolir vossas venerações, ou – vós mesmos!”. “O último”, problematiza ele, “seria o niilismo; mas o primeiro não seria também ... o niilismo? – Este é nosso ponto de interrogação”. O tom da questão final é mais que retórico: é irônico. Ela indica que, no limite, ambas as alternativas, ao invés de contrárias, se complementam. O que Nietzsche chama a atenção, observa Marcel (Op. cit., p. 75), é a “atribuição ao homem de uma sorte de transcendência em relação ao mundo tal em que ele está”. Isso também põe em questão o engajamento pessoal do filósofo. Marcel se reporta a um certa proibição intelectual que é “a maneira implacável e, aliás, em certo sentido, inteiramente justificável, do qual Nietzsche denuncia uma espécie de alívio com o qual o professor de filosofia de seu tempo, deixando a mata impenetrável dos problemas teóricos, acredita esclarecer as verdades morais” (Op. cit., p. 72). O homem do progresso, atendendo a exigência de objetividade, que é o ideal positivista por excelência, sucumbe a esse princípio moral. Ou melhor, ele faz disso em nome de certa “divinização de si”. Eis porque o

pensamento tecnocrata talvez seja a personificação mais cabal desse antropocentrismo. Há um pessimismo insuperável nessa escalada, um niilismo deflagrável. Como nota ao meditar sobre a passagem do texto nietzschiano, emplaca Marcel (Op. cit., p. 78): “é absurdo separar o homem do mundo estabelecendo entre eles nada mais do que uma similar conjunção externa” (Op. cit., p. 78). O que Nietzsche denuncia é exatamente esse erro dualista em que o “e” se torna, com efeito, um “contra”. Insistir nisso é recair numa tentadora ilusão. Por isso, para ele, “o niilismo é não mais a causa, mas a lógica mesma da decadência” (Marcel, Op. cit., p. 80); decadência essa que viria ainda revestir-se de uma “biologia dos valores”, valores que, irremediavelmente, se sobrepõem à existência, à vida.

O terceiro texto é *Thomas Mann e Nietzsche (Thomas Mann e Nietzsche)*, conferência ministrada em 1955, por ocasião da homenagem prestada aos 80º ano de aniversário do escritor alemão. De saída, Marcel acentua a profunda influência exercida tanto por Dostoiévski quanto por Nietzsche na obra de Thomas Mann. Esse nutria o sentimento dostoiévskiano de que “o demoníaco pudesse fornecer matéria para uma criação poética ao invés de um simples estudo literário” (Marcel, Op. cit., p. 85). Ora, “Mann reconhece que aqueles que estão familiarizados com o submundo inspiram um respeito muito mais profundo pelos filhos da luz” (Marcel, Op. cit., p. 85). É aí que entra também Nietzsche e o alcance de seu espírito visionário em Mann, aliás, como uma referência infinitamente mais rica e mais adequada para esclarecer a própria atitude filosófica desse último, atitude de respeito e compaixão. Ademais, Mann vê Nietzsche como um grande crítico, um intrépido filósofo da cultura. É que, aos seus olhos, o autor de *Assim falou Zaratustra* nada mais fez, no curso de sua vida, do que traçar infinitas variações em um único pensamento. Como ilustra Marcel (Op. cit., p. 88), “os componentes desse pensamento único e gerador são a vida, a cultura, a consciência ou conhecimento, a arte, a nobreza, a moralidade, o instinto. O que domina esse complexo é o conceito de cultura, que é a própria nobreza da vida à qual a arte e o instinto estão ligados”. Ao mesmo tempo, atesta Marcel, Mann parece ter identificado dois erros princi-

pais que distorcem o pensamento de Nietzsche. O primeiro é a completa ignorância da relação de potência que liga o instinto e a inteligência à terra. O segundo corresponde a uma indevida interpretação acerca das relações entre a vida e a moral. Ora, “ao invés disso, a verdadeira oposição envolve a ética e a estética. É a vontade, não a moral, que fez um pacto com a morte” (Marcel, *Op. cit.*, p. 89). Sob outro ângulo, o que Marcel não perde de vista é que há outro erro no sentido de culpar Nietzsche quando declara que, com o além-do-homem, a injustiça e a mentira atingiriam o ápice. Pois bem, no fundo, estamos aqui na presença de um destino trágico: é preciso reconhecer que “tudo em Nietzsche é contraditório e inextricável” (Marcel, *Op. cit.*, p. 90). É sob esse prisma que ele se torna um pensador que, aparentemente, estaria na origem do fascismo, por exemplo; aparentemente apenas, já que, em certa medida, Nietzsche flerta, via seu conceito de cultura, com cores próximas ao do socialismo. Como recorda Marcel (*Op. cit.*, p. 91), “em 1875, Nietzsche anuncia a formação de uma união europeia dos povos como consequência da vitória da democracia”. Por isso mesmo, “devemos perceber que o fascismo, com tudo o que tem do mais ínfimo, era radicalmente estranho a esse homem, cuja primeira vontade era promover as condições de uma vida e um pensamento nobre” (Marcel, *Op. cit.*, p. 90). O que Mann fornece, inspirando-se, é claro, em Nietzsche, é que “a filosofia não pode ser pura abstração, mas, vida, sofrimento, sacrifício pela humanidade” (Marcel, *Op. cit.*, p. 92).

Por fim, o mérito do projeto editorial encampado por Scolari consiste, sobremaneira, em propiciar ao leitor tanto especializado quanto interessado de revisitare Nietzsche, agora, em outra companhia. É com Gabriel Marcel que a obra do pensador alemão imprime um matiz ainda não visto, seja pelo valor dos textos inéditos, seja pela acessibilidade em segunda língua, vindo a constituir, sem dúvida, um documento do mais alto interesse. O trabalho é mais uma amostra do quanto não só em águas nietzschianas navega “carsicamente” a rica tradição fenomenológico-existencial, mas também em que medida os estudos marcelianos ressurgem lançando luz nos tempos de nihilismo que a humanidade atualmente atravessa.

**SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas da;
RIVA, Franco (Orgs.). *Compêndio Gabriel
Marcel: homenagem aos 90 anos de pu-
blicação do Diário Metafísico*. Cascavel:
Edunioeste, 2017, 544 p.**

**Compêndio Gabriel Marcel: homenagem aos
90 anos de publicação do diário metafísico.**

**Gabriel Marcel companion: homage at 90 ye-
ars of publication of the metaphysical daily.**

Ezir George Silva

Professor do departamento de educação da UFRPE

Resumo: O Pensamento de Gabriel Marcel inscreve-se nos discursos e debates sobre Filosofia, Dramaturgia e Música. Marcel foi um escritor fecundo. Ao longo de sua trajetória, produziu dezenas de obras científicas, resenhas e ensaios sobre Filosofia. Entre todos os estilos e produções literárias a do *Diário* é a mais significativa. Nesse sentido, o *Compêndio* revive Marcel como um pensador influente das Ciências Humanas. O trabalho visa tanto homenagear os noventa anos de publicação do *Diário Metafísico* (1927), como colocar em relevo as questões mais profundas da condição humana. O objetivo é apontar subsídios fenomenológicos que ajudem a desvelar o que está por traz

do visível e do aparente, visando conduzir o leitor à consciência de si no mundo. Pretende, ainda, identificar implicações sobre as configurações do processo de formação do Ser, que envolve a integralidade do ser inacabado, seus questionamentos, limites e possibilidades no contexto de uma cultura, técnica, globalizada e democrática.

Palavras-Chave: Compêndio; Gabriel Marcel; Homenagem; Diário Metafísico.

Abstract: The Thought of Gabriel Marcel is inscribed in the discourses and debates on Philosophy, Dramaturgy and Music. Marcel was a fruitful writer. Throughout his career, he has produced dozens of scientific works, reviews and essays on Philosophy. Among all the literary styles and productions of the *Journal* is the most significant. In this sense, the *Compendium* revives Marcel as an influential thinker of the Human Sciences. The aim of this work is to pay tribute to the ninety years of publication of the *Metaphysical Journal* (1927) and to highlight the deepest issues of the human condition. The objective is to point out phenomenological subsidies that help to unveil what is behind the visible and the apparent, in order to lead the reader to self-awareness in the world. It also seeks to identify implications for the configurations of the process of formation of Being, which involves the integrality of the unfinished being, its questions, limits and possibilities in the context of a culture, technique, globalization and democracy.

Keywords: Compendium; Gabriel Marcel; Tribute; Metaphysical Journal.

Organizado pelos professores Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE) – Brasil e Franco Riva – Università Cattolica del Sacro Cuore de Milão – vem a público, pela Edunioeste, *Compêndio Gabriel Marcel: homenagem aos 90 anos de publicação do Diário Metafísico*. A coletânea conta com professores e estudiosos da filosofia e do pensamento de Gabriel Marcel de países como França, Itália, Espanha, Portugal, Brasil e Argentina. Entre todas as formas e estilos de produções literárias de Gabriel Marcel a do *Diário* é a mais importante e significativa. A semelhança de Sören Aabye Kierkegaard, que

via a Filosofia, antes de tudo, como um “*Diário*” (1844) da existência em sua totalidade, visando compreender seus modos de expressão, explicação e demonstração, Marcel é conhecido e reconhecido, principalmente, por sua obra filosófica; e por ela ter exercido grande influência, dentro e fora dos círculos acadêmicos. Fato é que o pensamento de Gabriel Marcel inscreve-se nos discursos e debates sobre Filosofia, Dramaturgia e Música. Sua investigação consiste em examinar a possível interação entre os fenômenos contínuos e descontínuos das estruturas das vidas pessoal e interpessoal do sujeito existente, a partir dos pressupostos da Filosofia da Existência e da Filosofia da Esperança. Nesse sentido, a obra revive Marcel como um pensador influente das Ciências Humanas. O *Compêndio* visa tanto homenagear os noventa anos de publicação do *Diário Metafísico* (1927), pondo, em relevo, as questões mais profundas da condição humana, tendo como princípio corolário a tese de que a existência não pode ser vista como algo que se reduz a termos ou categorias puramente intelectuais. Tomando essa perspectiva mais geral, em Marcel, a experiência de pensamento se ancora no pressuposto de que não há sistema de conjunto no mundo que seja capaz de reduzir o Ser às dimensões do dado e do objetivável. Mais ainda: que o homem está para além das noções do falso e do verdadeiro, do isto e/ou daquilo, porque sua condição de “*ser-em-situação*” ultrapassa qualquer tentativa de representação e classificação técnico-racional, uma vez que a situação humana pertence ao domínio do não-qualificável. Nessa medida, em vão, buscaremos, em Marcel, obras estritamente sistemáticas. Ao escolher a forma de diário, Marcel propõe fazer do olhar filosófico um modo de investigar em que condições e de que modo o sujeito se articula com sua própria realidade; em analisar uma certa via profunda de análise através de uma ‘*anamnesis*’, por onde se pretende evocar e explorar as dimensões do Ser, anteriormente, esquecidas. Nestes termos, cabe ao filósofo, mediante os pressupostos da reflexão metafísica, procurar restaurar o elo nupcial entre o Ser e a existência, entre o homem e sua realidade.

Partindo, então, do horizonte filosófico existencial, o que o *Compêndio* fornece são subsídios fenomenológicos que

pretendem desvelar o que está por traz do visível e do aparente, visando conduzir o leitor/sujeito à consciência de si no mundo. Nesta direção, para que o leitor tenha, em primeiramao, um breve panorama da proposta, destacamos, sumariamente, cada um dos temas arrolados.

A organização do *Compêndio* é estruturada em cinco núcleos: **Dramaturgia e Música, Heurística, Corporeidade, Intersubjetividade e Existência e Transcendência**. O primeiro, intitula-se *Dramaturgiae Musicae* é composto por cinco tópicos de capítulos, a saber **A Publicação do Diário Metafísico: os anos de hesitação entre teatro e filosofia**. De autoria de Anne Verdure-Mary, o texto aponta, preliminarmente, os pressupostos que decidem os caminhos da carreira de Gabriel Marcel. Ao tomar como base o teatro, Marcel nos coloca diante de grandes intuições humanas, nos convidando a caminhar rumo a uma luz pressentida, mais que simplesmente vista, que apesar das trevas, chama-nos ao consolo e à esperança nos dias de hoje. Dessa maneira, a clarividência do nosso dramaturgo equivale a dizer que ele não fez do teatro o instrumento de uma ideologia. Sua produção teatral pretende discutir o modo como as relações intersubjetivas se exprimem para fora de uma atmosfera idealista e para além das injustiças sociais do seu tempo.

No segundo capítulo, pretende-se problematizar a perspectiva existencial **Entre Ontologia e Drama: Marcel e Sartre**. Para Luca Aloï, autor do texto, a oposição entre Sartre e Marcel pode ser exemplificada a respeito da compreensão que ambos possuem sobre o “outro”, enquanto um Ser diferente de “mim”. Enquanto Sartre diz que o olhar do outro nos rouba qualquer coisa, para Gabriel Marcel, há olhares que nos revelam a nós mesmos, que nos revelam também o outro e que nos revelam o mundo. À filosofia do desespero em Sartre, Marcel opõe sua metafísica da esperança. Trata-se de uma confiança no humano que não se confunde com otimismo, mas, que reside e se fundamenta na experiência interna e espiritual da fé; na fé-confiança naquilo que o homem é e poderá se tornar, no mais íntimo do seu Ser. Conquanto se pense que as diferenças

entre Sartre e Marcel não possam ser resolvidas por meio do simples contraste filosófico, reconhecemos que é no teatro que podemos vê-los dialeticamentepor meio do comportamento de fundo de seus personagens: o olhar que oscila entre os elogios e as críticas acerca do “teatro de tese” e do papel do filósofo em procurar restaurar o elo nupcial entre o Ser e a existência, entre o homem e sua realidade.

No terceiro capítulo, ***A Filosofia de Gabriel Marcel Como Um Drama: ou a condição do homem contemporâneo como um drama***, o autor *Paulo Alexandre Marcelino Malafaia*, não pretende discutir a dramaturgia marceliana. Seu objetivo é apontar como seu pensamento filosófico não se dirige apenas à realidade de um único tempo, mas a todos aqueles e aquelas que, em toda parte, vivenciam o drama da busca existencial que, exigindo ser concretizada, se oculta e se revela iluminada em nosso caminho humano. Para Marcel, a condição do homem é de ser-em-situação, que é no drama e através do drama que o pensamento metafísico se apreende a si mesmo e se define *inconcreto*.

No quarto capítulo, ***Mistério e Problema Como Chave de Leitura do Drama Um Homem de Deus***, *José André de Azevedo* toma como referência uma das obras teatrais de Marcel que ficou mais tempo em cartaz na década de 1950 em Paris, França. O caráter existencial da peça se desdobra em função da relação que há entre o Ser, sua história e a condição subjetiva que comporta sua própria humanização. Submerso no âmbito de uma profunda crise familiar, seus personagens se veem obrigados a se revelarem e resolverem-se existencialmente pelas suas próprias ações. Nesse sentido, as peças abrem um convite a buscar os elementos humanos em suas próprias experiências por meio da interface entre o “*problema*”, que condiciona nossa existência, e a dimensão do “*mistério*” que nos liberta para além da inautenticidade.

No quinto capítulo, ***Por uma Ontologia e uma Ética da Escuta: música e filosofia em Gabriel Marcel***, conforme *Roberto Celada Ballanti*, encontramos a visão do homem como um Ser à escuta. A música é, na compreensão de

Marcel, uma ciência fundamental, isto é, um modo de busca e apreensão do real que o integra, envolve, provoca e o ultrapassa. É um caminho de diálogo e conexão entre as dimensões física, emocional, sensorial, mental e espiritual do Ser, por onde as manifestações abstratas da realidade se expressam e se encarnam à medida que adquirem forma de ritmo, melodia e som. Desde a adolescência, Marcel adquiriu o hábito de improvisar melodias ao piano. Trata-se de uma experiência espiritual de libertação e transcendência. A música é mistério ontológico, ou seja, uma fonte potencial do Ser, que se orienta em direção à liberação e/ou à desmaterialização do pensamento. A música medeia a relação entre o Ser, o sentir, o pensar, o falar e o fazer.

O segundonúcleo da obra denomina-se **Heurística**. Trata-se de um princípio de descoberta constituidor da condição humana que o leva ao desvelamento do “mistério”; mistério no qual, ele próprio, está envolto no mundo. A construção deste núcleo se define em cinco partes, onde os autores discutem as categorias marcelianas do pensar e do fazer concreto. Algo que aparece no primeiro momento sob a inscrição do título; **Gabriel Marcel: a gênese ininterrupta do pensamento a partir do Diário Metafísico**. Para *Iolanda Poma*, autora do texto, no processo de saída e entrada em uma nova realidade, nosso autor nos convida a tomada de consciência do mundo invisível, as experiências metapsíquicas que influenciaram o desenvolvimento do seu pensamento. O que se alude aí é a atitude de uma mente aberta às ordens do visível, invisível e ao infravisível. Movido pela intuição de que a realidade é mais extensa e profunda que aquela que podemos perceber e pensar, Marcel considera os fenômenos espirituais como dilatações do real. O processo de redimensionamento do sujeito humano que o leva a construção de um amplo e “novo” conhecimento para uma nova experiência diante da vida e da própria condição espiritual do Ser perante à morte.

O segundo capítulo **Estado de Anarquia Interior? A Experiência de Escrita de um Diário Metafísico**, *Ronaldo Manzi* deixa-nos claro que, a escrita, para Marcel, representa um ato de solicitude. Trata-se de algo que, desde a in-

fância, o filósofo experimentara por ter que conviver com as ausências de seu pai, a experiência de ser filho único e a perda de sua mãe, em 15 de novembro de 1893, quando lhe faltavam três semanas para completar quatro anos. Sob esse prisma, cabe notar que as primeiras anotações do *Diário* são feitas despropositadamente, sua escrita não foi feita com a intenção de publicação e/ou preparação de uma obra sistemática. Pelo contrário, tratava-se da indicação de um caminho de reflexão pautado pelos princípios da abertura do pensar, da inquietude metafísica e da busca espiritual. Por isso, o mistério não se reduz ao racional, o eu não se perde no condicionamento do tu e a própria ciência se abre ao diálogo pautado numa lógica tanto do inter como do transpessoal. O *Diário* é a expressão do Ser-itinerante; a experiência de busca de um eu-tu que nos conduz à transcendência do eu-isso.

No terceiro capítulo, ***Sob os Passos do Pensar Concreto: Bergson e Marcel***, Julia Urabayen nos mostra que Gabriel Marcel é um mestre da interlocução. As temáticas abordadas em suas obras dialogam e entrecruzam-se diretamente com vários autores das grandes correntes da Filosofia através dos tempos. Com Bergson, mestre da intuição, sua preocupação consiste em problematizar tanto a natureza da racionalidade como questionar acerca da possível superação dos seus limites, no âmbito da sociedade tecnológica. Partindo do pressuposto que a razão moderna é insuficiente para explicar o “mistério” que é o homem e seu existir, tanto Marcel com Bergson chamam à atenção para a necessidade de ampliação acerca do modo de pensar e fazer da própria Filosofia.

No quarto capítulo ***O Logos Itinerante: notas introdutórias ao pensamento de Gabriel Marcel***, Luciano Santosfala acerca da Filosofia como busca e caminho de aproximação. Ao abrir sua casa, nas noites de todas às sextas feiras, para diálogos, Marcel fez do uso da mera palavra uma práxis filosófica decifração da condição humana na sua realidade concreta. Movido por uma hermenêutica-fenomenológica se pôs a refletir acerca da exigência de Ser, o chamado ontológico que pretende conduzir o homem a pensar sobre o mistério que é ele

mesmo, diante dos conflitos e dramas da sua própria existência. Concebida como “*criação dramática*” a reflexão ontológica encontra na ânsia do ter o pressuposto tanto da negação como de sua forma digna de Ser. A condição de Ser itinerante assinala, por si só, uma recusa do homem aos processos que pretendem sua fração, funcionalização e massificação. Na quinta e última parte, deste segundo núcleo, Roberto S. Kahlmeyer-Mertens pondera, como autor, sobre **A Filosofia em “primeira pessoa” de Gabriel Marcel**. Ao fazer distinção entre ser e ter, a filosofia marceliana evitou o comportamento teórico meramente pragmático e objetivável. Para além das posturas idealistas e de hipóstases, Marcel pensa pensando, questionando, indagando e explorando. O movimento espiral hermenêutico, deixa evidente que todo conhecer é mais do que simples empiria ou sistematização teórica. Ao tratar acerca da díade “*problema*” e “*mistério*” somos conduzidos a sair do nível do pensamento pensado para o âmbito do pensamento pensante, cuja heurística é o inverificável e ponto de partida é o próprio conceito de “*concreto*”. Filosofar na primeira pessoa representa tomar o corpo como ponto que me coloca aberto para diante e para além do mundo.

O terceiro núcleo chama-se **Corporeidade**. Conforme Marcel, o mistério do Ser e a presença são aspectos de uma mesma realidade. O existir não é uma presença que me comporta, determina e totaliza. Existir é uma presença criadora que me envolve, afeta e desvela-me através da mediaticidade das experiências de encontro e comunhão. Separar as categorias do corpo, presença e mistério é deixar-se conduzir pelas teorias que advogam a favor dos dualismos *eu-isso*, *corpo-coisa* e *corpo-instrumento*. Neste sentido, é que este núcleo da obra pretende seguir. Sendo assim, ao tomar a noção de corporeidade como expressão de uma presença que ultrapassa os limites das noções de espaço, tempo e matéria, é que se discute, no primeiro momento, sobre **O Mistério do Sentir: sensação, sentimento e ipseidade na metafísica sensualista do Journal Métaphysique**. Conforme a obra de José Manuel Beato, Ser, sentir e sentimento são afirmações da presença do ser-em-situação. A resposta à pergunta cosmológica-existencial

“que sou? transmuta-se na resposta “eu sou meu corpo”. A sensação medeia a imersão participativa do homem no mundo à medida que o situa em si mesmo como presença e encarnação.

No segundo capítulo o debate é ***Entre Körper e Leib: Gabriel Marcel e o Corpo como Ur-Gefühl***. O autor *Claudinei Aparecido de Freitas da Silvanos* diz que, este é momento onde Marcel discute sobre a distinção entre “*corpo-objeto*” e “*corpo-sujeito*” e suas projeções para além do idealismo fenomenológico de orientação husserliana. Separar as categorias do corpo, presença e mistério é deixar-se conduzir pelas teorias que advogam a favor dos dualismos *eu-isso*, *corpo-coisa* e *corpo-instrumento*. A interface *eu-corpo* reconhece a dimensão do mistério como parte integrante da metafísica do Ser. No pensamento metafísico marceliano, o mistério situa-se na relação entre o *eu-corpo* e sua transcendência. Ora, na experiência *eu-corpo*, o Ser não se deixa comprimir pela totalidade. A dimensão do mistério da encarnação reúne os aspectos do íntimo e do externo, do visível e do sentido, do cotidiano e da vida, do imanente e do transcendente. A reflexão marceliana, em torno do mistério da corporeidade, nos chama a atenção para a construção de uma ontologia onde o ser não é afirmado, mas afirma-se a si mesmo através da encarnação.

No terceiro capítulo, o diálogo sobre o corpo encontra na temática, ***Sensibilidade Encarnada na Filosofia de Gabriel Marcel e Emmanuel Levinas***, sua expressão de contestação mais pontual por dentro da tradição filosófica. Segundo o autor, *Silvestre Grzibowski*, em Marcel o corpo encontra a recusa de não se deixar reduzir a um mero instrumento, enquanto que, para Levinas, assume uma posição de materialidade através da própria vida sensível. Neste sentido, o desejo deixa de ser mera necessidade para assumir, num sentido metafísico, a condição de exigência ontológica e transcendente. Trata-se daquilo que não saciamos jamais, mas que se constitui num “*Ethos*”, que contém mais do que ele pode reter; um excedente da presença sobre, no e do infinito.

O quarto núcleo intitula-se ***Intersubjetividade***. A intersubjetividade é parte fundamental da ontologia de Gabriel

Marcel. Ao fundar-se na relação entre o Eu e o Tu, as reflexões marcelianas opõem-se aos processos objetivistas das relações sociais, quando pretendem, não só a abstração da subjetividade do Ser, como o esvaziamento das relações humanas e existenciais. Anuncia, no primeiro capítulo, com base no olhar de *Martín Grassi*, a temática que trata sobre **A Comunidade Radical na Filosofia de Gabriel Marcel**. Por comunidade entenda-se o núcleo da experiência humana e seus respectivos modos de vivências existenciais. Na comunidade, o Ser se opõe aos processos de abstração e massificação. Por ela, o homem se vê chamado a participar de uma fraternidade universal e transcendente.

No segundo momento, **Marcel e a Crise na Família**, a autora *Diana Gianola* destaca, como foco, a desconstrução da “*tradição familiar*”, em suas múltiplas fraturas e facetas. Ao tratar sobre estas fraturas leva-se em consideração tanto os processos de atomização como de coletivização, onde em ambos se perde os laços em prol da subjetividade e da intimidade, em favor de uma “*nudez*” social. A família é um “*mistério*”, um lugar de infinitos aspectos e complexidades inextricáveis. Na família, tempos, espaços e pessoas são transmutados, se eternizam ao encontrarem no “*fulcro da esperança*” a sua própria forma de amar, ser e estar com o outro. O “*mistério familiar*” é, para o Ser, um manancial de relações que tem seu único possível enraizamento na transcendência.

No capítulo três, **A Morte do Outro**, *Gülcevahir Sahin Granadetrata* sobre o “*signo da morte*” como comoção existencial. A existência permanece alojada na transcendência, pois o que se encontra exposto à destruição pela morte é a “*manifestação*” ou a “*aparência*”, de modo nenhum o *ser*. A morte do outro transformou-se numa verdadeira “*situação-limite*”, quando o outro, “*o próximo*”, revela, para nós, um caráter total, apresentando-nos como único e irrepetível. A minha morte é, apesar de tudo, a *situação-limite* decisiva, pois sendo eu que morro, minha morte reveste-se de um caráter único, não objetivo, não conhecida de um modo geral. Segundo Marcel, as únicas pessoas que morrem são aquelas que não amamos, com quem estamos

em conflito, ou a quem somos indiferentes. Nestes termos, a questão que se levanta é se não há em Marcel, em sua filosofia, uma aporia insustentável e, diríamos, bem fundamentada?

Na quarta parte, *Ramon Caiffa* comenta sobre o ***Eu e o Outrem: o valor da intersubjetividade segundo Gabriel Marcel***. A temática da intersubjetividade é a pedra de toque da filosofia marceliana, isto é, a base de sustentação de toda sua compreensão metafísico-existencial. Trata-se do lugar onde Marcel nos introduz nas fontes da linguagem existencial própria de seu pensamento. Fundada no diálogo entre o “eu e o tu”, as relações intersubjetivas se afirmam e se revelam por meio da dialética do amor, da paciência e da pluralização, à medida que cada um se coloca em uma escuta atenta das necessidades do outro e das apreensões das subjetividades no âmbito da comunidade humana.

O quinto e último núcleo da obra denomina-se ***Existência e Transcendência***. A tríade - *ser, existência e transcendência* – aparece, no *Diário Metafísico* de Gabriel Marcel (1927) como o caminho pelo qual o homem poderá ascender a uma dimensão superior e/ou alcançar o fulcro mais profundo do seu próprio Ser. Como caminho de acesso às vias mais profundas do Ser, propõe-nos a análise da relação que há entre a exigência imanente, a situação histórica do sujeito e os respectivos modos de apreensão da sua própria existência. Algo que, no capítulo primeiro, o autor *Franco Riva* discute por dentro do seguinte tema: ***Viver Como Homens: Ricoeur, Marcel, Kant e Pirandello***. Reduzir ou participar? Impessoal ou pessoal? Viver alheio ou engajado? Eis, entre outras, as possibilidades da vida em comunidade. Com isso, ao levar em consideração as situações dramáticas, as questões éticas passam a existir e coexistir em conexão e oposição ao Eu. Trata-se de um desafio de lançar-se para longe de si e comprometer-se existencial e coerentemente. O ato de viver como homem nos lança para dentro e além das nossas próprias consciências, exigindo, pois, uma ontologia existencial onde o Ser só poderá encontrar-se consigo mergulhado na dimensão do mistério metafísico que é ele próprio.

No capítulo dois, **Marcel e Nietzsche: existência e morte de Deus**, nos deparamos com a atitude respeitosa do nosso autor, ao afirmar na conferência “*Nietzsche: l’homme devant la mort de Dieu (1964)*”, que “*Nietzsche está aqui entre nós*”. Para, Paolo Scolari, diante do epítáfio “*Deus está morto*”, ambos os filósofos ponderam acerca do anacronismo e/ou plausibilidade dos seus argumentos e respectivos tempos e contextos acerca da morte de Deus. Será a morte de Deus a última palavra? É possível falar de transcendência em Nietzsche? Para além dos meros aforismos e pontos de vistas lacônicos, Marcel reconhece no filósofo do niilismo um mestre da transcendência. A questão é: será?

No terceiro capítulo, *Maria Pastrello* apresenta a discussão sobre **O Mal, a Teodiceia, o Outro**. O mal acompanha o homem desde sempre. Superá-lo, vencê-lo e/ou, quiçá, diminuir seus efeitos devastadores são as grandes aspirações da humanidade ao longo dos tempos. Em Marcel, sua discussão encontra-se em importantes obras teatrais. Seu modo de tratamento não consiste, todavia, na aplicação de receitas, práticas de repressão ou limites existenciais. Sua resposta não está em uma concepção simplificada teodiceia nem no ateísmo, porque contradiz a confiança na vida e no ser humano.

Por último, conclui-se, o quinto núcleo, com o capítulo de autoria de *Nicolás Balero Reche*, que trata sobre **A Felicidade na Entrega: o olhar de Gabriel Marcel sobre o sentido da vida**. Existe um sentido da vida? Por dentro da situação histórica da realidade e para além dos processos de coisificação do homem, Marcel compreende que há um sentido para vida que se expressa através da entrega generosa e da disponibilidade. Estar disponível não é o mesmo que está à disposição de alguém ou situação, mas, encontrar-se em abertura para acolher o outro em toda subjetividade humana. Implica em não estar como homem contra o humano, mas tomar consciência da responsabilidade que me cabe nesta vida, como ser que vive em-condição-comunitária. A entrega de si ao outro no gesto de servi-lo é a realização do homem.

Em um sentido profundo, o *Compêndio* que ora se dispõe ao público de língua portuguesa, se configura como um desafio e uma dádiva. Trata-se de um esforço para elucidar o mistério da existência humana, a qual nunca é apreendida em dissociação com o Outro e o mundo. Tal trabalho coletivo caracteriza-se por uma abordagem heurístico-fenomenológica que, a semelhança de Gabriel Marcel, busca encontrar, na existência e nas potencialidades humanas, seu principal objeto de análise, visando contribuir para a fundamentação de um pensamento filosófico voltado para o homem, em sua integralidade e concretude.

Sob este prisma, tão oportuno quanto fecundo, o presente *Compêndio* representa uma relevante contribuição não somente para os estudiosos do pensamento de Gabriel Marcel no Brasil e no mundo, mas para os leitores afetos à rica tradição fenomenológico-existencial. Deste modo, acrescentamos que a amplitude e diversidade da produção acadêmica desta obra, acenam para uma gama de temas, ideias, discussões e elaborações que poderão se mostrar promissoras dentro do cenário da sociedade atual. O livro abre ainda pontos de partida para outros estudos e pesquisas via abordagens existenciais.

Tradução

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Quem é o sujeito dos Direitos do Homem?¹⁶²

Who Is the Subject of the Rights of Man?

Jacques Rancière

Tradução de Jonathan Marcel Scholz

Doutorando do departamento de história da UFU

Revisão e Adaptação de André Fabiano Voigt

Professor do departamento de história da UFU

O filósofo Jacques Rancière dispensaria maiores apresentações. É um dos intelectuais mais reconhecidos internacionalmente nos últimos anos. Com uma produção extensa e ainda em curso, Rancière tem seus livros, artigos e entrevistas traduzidos para vários idiomas e lido em vários lugares do mundo.

Nascido em Alger (Argélia), em 10 de junho de 1940, obteve sua formação na *École normale supérieure de Paris*, onde teve sua carreira acadêmica inicial ligada aos estudos de Louis Althusser – com o qual cindiu intelectualmente em 1974, após criticar aspectos fundamentais de seu pensamento em seu livro

¹⁶² N. do T.: Artigo publicado pelo autor originalmente na revista *The South Atlantic Quarterly*, Durham, NC [EUA], vol. 103, n. 2/3, Duke University Press, p. 297-310, Spring/Summer 2004. Doi: <<https://doi.org/10.1215/00382876-103-2-3-297>>. Acesso em: 27 set. 2018.

La leçon d'Althusser [A lição de Althusser]. Após tal cisão, inicia seu trabalho em relação aos arquivos operários, depositados em bibliotecas francesas, bem como demonstra seu interesse pelos icarianos, liderados por Étienne Cabet (1788-1856), e suas iniciativas nos Estados Unidos da América em fundar comunidades. Com essa pesquisa, surgiu seu trabalho *La nuit des prolétaires* [A noite dos proletários], que inaugura seus estudos acerca da relação entre a partilha dos discursos e a partilha social das ocupações. Durante as décadas seguintes, realizou estudos sobre política, educação, literatura, estética, história e cinema, refletindo em diversas publicações, como, por exemplo, *La Mésestante* [O desentendimento], *Le Maître Ignorant* [O mestre ignorante], *Les noms de l'histoire* [Os nomes da história], *La fable cinématographique* [A fábula cinematográfica], *Aisthesis: scènes du régime esthétique de l'art* [Aisthesis: cenas do regime estético da arte], entre vários outros.

Foi professor de Estética na Universidade de Paris VIII (Saint-Denis), onde se aposentou e é, atualmente, professor honorário.

O texto em questão, publicado pelo autor originalmente na revista *The South Atlantic Quarterly*, no ano de 2004, reflete um de seus principais interesses acerca do debate acadêmico a respeito da política contemporânea e dos problemas em torno do termo “Direitos Humanos”. Até que ponto o debate atual sobre o tema não está deixando de lado alguns elementos fundamentais do que chama de “subjetivação política”, que não coincide, necessariamente, com a estrutura do Estado de Direito e tampouco com as iniciativas “humanitárias” da atualidade?

Sem mais, vamos ao texto.

* * *

Como nós sabemos, a questão levantada pelo meu título assumiu um novo poder de persuasão durante os últimos dez anos do século XX. Os Direitos do Homem ou os Direitos Humanos acabaram de ser rejuvenescidos nos anos 70 e 80 pelos movimentos dissidentes da União Soviética e do Leste Europeu – um rejuvenescimento que era tanto mais significativo quanto

o “formalismo” daqueles direitos tinha sido um dos primeiros alvos do jovem Marx, de modo que o colapso do Império soviético pudesse aparecer como sua vingança. Após esse colapso, eles deveriam aparecer como a prerrogativa de um irresistível movimento que conduz a um pacífico mundo “pós-histórico”, onde a democracia global iria ao encontro do mercado global de economia liberal.

Como é bem sabido, as coisas não foram exatamente assim. Na sequência dos anos, o novo panorama da humanidade, libertada da utopia totalitária, passou ao estágio das novas explosões de conflitos e massacres étnicos, fundamentalismos religiosos, ou movimentos raciais e xenófobos. O território da “pós-histórica” e pacífica humanidade provou ser o território de novas figuras do Inumano. E os Direitos do Homem acabaram sendo os direitos dos sem direitos, das populações expulsas de suas casas e países e ameaçadas pelos massacres étnicos. Eles apareceram mais e mais como os direitos das vítimas, os direitos daqueles que não conseguiram legitimar quaisquer direitos ou mesmo qualquer reivindicação em seu nome, de modo que, eventualmente, seus direitos tiveram que ser mantidos pelas outras pessoas, à custa de destruir o edifício do Direito Internacional, em nome de um novo direito à “interferência humanitária” – que, em última instância, se resumia ao direito de invasão.

Uma nova suspeita surgiu: quais as mentiras por trás dessa estranha substituição do homem para a humanidade e da humanidade para o humanitarismo? O atual sujeito destes Direitos do Homem veio a ser os Direitos Humanos. Não há uma tendência na afirmação destes direitos? Era obviamente impossível reviver a crítica marxista. Mas outra forma da suspeita poderia ser revivida: a suspeita de que o “homem” dos Direitos do Homem era uma mera abstração porque apenas os direitos reais eram os direitos dos cidadãos, os direitos vinculados à comunidade nacional como tal.

Essa afirmação polêmica foi feita pela primeira vez por Edmund Burke, contra a Revolução Francesa (BURKE, 1987). E foi revista, de modo significativo, por Hannah Arendt. A obra *As*

Origens do Totalitarismo incluiu um capítulo dedicado para as “perplexidades dos Direitos do Homem”. Neste capítulo, Arendt equacionou a “abstração” dos “Direitos dos Homens” com a situação concreta daquelas populações de refugiados que se espalharam pela Europa depois da Primeira Guerra Mundial. Estas populações foram privadas de seus direitos pelo simples fato de que eles eram apenas “homens”, que não tinham comunidade nacional para garantir aqueles direitos. Arendt encontrou o “corpo” [do homem dos direitos humanos] ajustando a abstração dos direitos e estabelecendo o paradoxo da seguinte forma: os Direitos do Homem são os direitos daqueles que são apenas seres humanos, que não tem mais propriedade do que a propriedade de ser humano. Dito de outra forma, eles têm os direitos daqueles que não tem direitos, o mero escárnio do direito (ARENDDT, 1951, p. 297-98).

A própria equação foi possível graças a visão de Arendt a respeito da esfera política como uma esfera específica, separada do domínio da necessidade. Vida abstrata significava “vida destituída”. Significava “vida privada”, uma vida presa na “idiotice”¹⁶³, em oposição à vida da ação pública, da fala e da presença. Essa crítica dos direitos “abstratos” atualmente era uma crítica da democracia. Baseou-se no pressuposto de que a democracia moderna havia sido desperdiçada desde o início pela “piedade” dos revolucionários pelos pobres, através da confusão de duas liberdades: liberdade política, oposta à dominação, e liberdade social, oposta à necessidade. Em sua visão, os Direitos do Homem não foram uma fantasia ideal de sonhadores revolucionários, como Burke havia atribuído. Eles eram os direitos paradoxais do indivíduo privado, pobre e despolitizado.

Tal análise, articulada há mais de cinquenta anos, parece feita sob medida, cinquenta anos depois, para adaptar as novas “perplexidades” dos Direitos do Homem na era “humanitária”. Agora devemos prestar muita atenção para o que permite a adaptação da análise arendtiana. É a conceitualização de

¹⁶³ **N. do T.:** Do grego *id* (próprio), *idios* (privado, pessoal) e *idiotes* (pessoa fechada dentro de si mesma), o idiota é, etimologicamente, aquele que não se importa com questões públicas e coletivas, com os debates da ágora.

Hannah Arendt para um certo estado de exceção. Em uma passagem impressionante do capítulo sobre as perplexidades dos Direitos do Homem, ela escreve o seguinte sobre os sem-direitos: “Sua condição não é de que eles não sejam iguais perante a lei, mas que não existe lei para eles; não que sejam oprimidos, mas que ninguém quer oprimi-los” (ARENDR, 1951, p. 293).

Há algo extraordinário na afirmação “ninguém quer oprimi-los” e em seu tom claramente desdenhoso. É como se aquelas pessoas fossem culpadas de não serem aptas à opressão, nem mesmo fossem dignas de serem oprimidas. Eu penso que nós devemos estar atentos ao que está em jogo nesta afirmação, de uma situação e status que estaria “além da opressão”, além de qualquer relação nos termos de conflito e repressão, ou lei e violência. De fato, havia pessoas que queriam oprimi-las e leis para fazer isso. A conceitualização de “um estado além da opressão” é muito mais a consequência da rígida oposição arendtiana entre a esfera política e a esfera da vida privada – que ela chama no mesmo capítulo “o escuro pano de fundo das diferenças” (ARENDR, 1951, p. 297). Isto está de acordo com a sua posição arqui-política. Mas, paradoxalmente, essa posição forneceu um quadro de descrição e uma linha de argumentação que mais tarde seria muito eficaz para provar a despolitização das questões de poder e repressão e colocá-los numa esfera de excepcionalidade que não é mais política, em uma esfera antropológica de sacralidade, situada além do alcance do dissenso político.

Essa reviravolta de uma afirmação arqui-política dentro de uma abordagem de despolitização é, em minha visão, uma das características mais significativas do pensamento que foram trazidas à tona na discussão contemporânea dos Direitos do Homem, o Inumano, e os crimes contra a humanidade. A reviravolta é mais claramente ilustrada pela teorização de biopolítica de Giorgio Agamben, notavelmente em *Homo Sacer* (AGAMBEN, 1998). Agamben transformou a equação arendtiana – ou paradoxo – através de uma série de substituições que se equipara, em primeiro lugar, com a teoria do biopoder de Foucault, e, em segundo lugar, com a teoria do estado de exceção de Carl Schmitt.

Numa primeira fase, seu argumento depende da oposição arendtiana das duas vidas, uma oposição implicada sobre a distinção entre duas palavras gregas: *zoe*, que significa “vida fisiológica nua”, e *bios*, que significa “forma da vida”, e, notavelmente, a *biospolitikos*: “a vida das grandes ações e palavras nobres”. Em sua visão, os Direitos do Homem e a democracia moderna se assentam sobre a confusão daquelas duas vidas – que ultimamente significam a redução da *bios* à pura *zoe*. Agamben igualou sua crítica com a polêmica de Foucault sobre a “liberação sexual”. Em *Vontade de Saber Em defesa da sociedade*, Foucault argumentou que a assim chamada liberação sexual e o discurso aberto sobre sexo são, de fato, efeitos de uma máquina poderosa que estimula as pessoas a falarem sobre sexo. Eles são efeitos de uma nova forma de poder que já não é o antigo poder soberano de vida e morte sobre os sujeitos, mas um positivo poder de controle sobre a vida biológica. De acordo com Foucault, mesmo a limpeza étnica e o Holocausto são partes de um “positivo” programa biopolítico mais do que a restauração do direito soberano de matar (FOUCAULT, 1978, 2003).

Através da conceitualização biopolítica, que, em Arendt, era um defeito da democracia moderna, se tornou em Agamben positividade de uma forma de poder. Tornou-se a cumplidade da democracia, vista como a preocupação da massa individualística com a vida individual, com tecnologias de poder mantendo influência sobre a vida biológica como tal.

Deste ponto em diante, Agamben leva as coisas um passo à frente. Enquanto Foucault opôs o biopoder moderno à velha soberania, Agamben os combinou à equação foucaultiana de “controle sobre a vida” e com o estado de exceção de Carl Schmitt (SCHMITT, 1922). Schmitt postulou o estado de exceção como o princípio da política autoritária. O poder soberano é o poder que decide sobre o estado de exceção no qual a legalidade normal é suspensa. Isso significa, em última análise, que a lei depende de um poder de decisão que está propriamente fora da lei. Agamben identifica o estado de exceção com o poder de decisão sobre a vida. O que está correlacionado com a excepcionalidade do poder

soberano é a *exceção da vida*. É a vida como vida nua ou pura, que, de acordo com Agamben, significa vida capturada em uma zona de indiscernibilidade, de indistinção entre *zoe* e *bios*, entre vida natural e humana.

Desse modo, não há mais oposição entre poder soberano e biopolítica. O poder soberano é o mesmo que o biopoder. Nem há oposição entre o poder absoluto do Estado e os Direitos do Homem. Os Direitos do Homem fazem a vida natural aparecer como fonte e portadora de direitos. Eles fazem o nascimento aparecer como o princípio da soberania. A equação ainda teria sido escondida naquele momento pela identificação do nascimento – ou *natividade* – com *nacionalidade*, ou seja, com a figura do cidadão. O fluxo de refugiados no século XX teria dividido esta identidade e elaborado a nudez da vida simples, despido o véu da nacionalidade, surgido como o segredo dos Direitos do Homem. Os programas de limpeza étnica e extermínio apareceriam como uma tentativa radical de tirar todas as consequências dessa divisão. Isso significa que o segredo da democracia – o segredo do poder moderno – já pode aparecer em primeiro plano. Agora, o poder do estado têm concretamente ocupar-se da vida nua. A vida nua não é mais a vida do sujeito que se deveria reprimir. Nem a vida do inimigo que se deveria matar. É, diz Agamben, a vida “sagrada” – a vida tomada dentro do estado de exceção, uma vida “além da opressão” (AGAMBEN, 1998). É a vida entre a vida e a morte que pode se identificada com a vida do homem condenado ou a vida da pessoa em estado de coma.

Na sua análise do Holocausto, Agamben enfatiza a continuidade entre duas coisas: a experimentação científica sobre a “viva indigna de ser vivida”, isto é, em anormalidade, deficientes mentais, ou condenados, e o extermínio planejado de judeus, postulado como uma população experimentalmente reduzida à condição de vida nua (AGAMBEN, 1998). Portanto, as leis nazistas, suspendendo os artigos constitucionais que garantem liberdade de associação e expressão podem ser tomadas como a manifestação plena do estado de exceção, que é o segredo escondido do poder moderno. Correspondentemente, o Holocausto

aparece como a verdade escondida dos Direitos do Homem – isto é, o status da nudez, vida indiferenciada, que é o correlato do biopoder. O campo pode ser aplicado como o “nomos” da modernidade e subsumir com a mesma noção o campo de refugiados, as zonas onde migrantes ilegais são parados pelas autoridades nacionais, ou os campos de extermínio nazistas.

De tal maneira, a correlação do poder soberano e da vida nua toma lugar onde os conflitos políticos podem ser localizados. O campo é o lugar da “absoluta impossibilidade de decisão entre fato e lei, regra e aplicação, exceção e regra” (AGAMBEN, 1998). Nesse lugar, o executor e a vítima, o corpo alemão e o corpo judeu, aparecem como as duas partes do mesmo corpo “biopolítico”. Qualquer tipo de clamor por direitos ou qualquer luta que impõe direitos é, portanto, presa, desde o início, na mera polaridade da vida nua e do estado de exceção. Tal polaridade aparece como uma espécie de destino ontológico: cada um de nós estaria na situação de refugiado em um campo. Qualquer diferença desenvolve-se fracamente entre a democracia e o totalitarismo, e qualquer prática política já se revela envolvida na armadilha biopolítica.

A visão agambeniana do campo como o “nomos da modernidade” pode parecer muito distante da visão de ação política de Hannah Arendt. Todavia, eu assumiria que a suspensão radical da política na exceção da vida nua é a última consequência da posição arqui-política arendtiana, da tentativa de preservar o político da contaminação da vida privada, social e apolítica. Esta tentativa despopula o palco político ao remover seus atores, sempre ambíguos. Como resultado, a exceção política é finalmente incorporada ao poder estatal, diante da vida nua – uma oposição que o próximo passo em frente se transforma em complementaridade. A vontade de preservar o domínio da política pura, em última análise, faz desaparecer a relação pura do poder estatal e da vida individual. A política, assim, é equiparada ao poder, um poder que é cada vez mais assumido como um destino histórico-ontológico irresistível, do qual apenas um Deus provavelmente nos salvará.

Se quisermos sair desta armadilha ontológica, nós temos que redefinir a questão dos Direitos do Homem – mais precisamente a questão de seu sujeito – que também é o sujeito da política. Isso significa definir a questão de que a política está em uma base diferente. Para fazer isso, vejamos mais de perto o argumento arendtiano sobre os Direitos do Homem e do Cidadão, um argumento que Agamben basicamente endossa. Ela faz deles um dilema, que pode ser posto da seguinte forma: ou os direitos do cidadão são os direitos do homem – mas os direitos do homem são os direitos da pessoa despolitizada; eles são os direitos daqueles que não têm direitos, o que equivale a nada – ou, os direitos do homem são os direitos do cidadão, os direitos ligados ao fato de ser cidadão de tal ou qual Estado constitucional. Isso significa que eles são os direitos daqueles que têm direitos, o que equivale a uma tautologia (ARENDDT, 1951, p. 294).

Ou os direitos daqueles que não têm direitos ou os direitos daqueles que têm direitos. Ou um vazio ou uma tautologia, e, em ambos os casos, um truque enganoso, tal é o bloqueio que ela constrói. Isso funciona apenas ao custo de evitar o terceiro pressuposto que escaparia ao dilema. Existe, de fato, uma terceira hipótese, que eu colocaria da seguinte forma: os Direitos do Homem são os direitos daqueles que não têm os direitos que têm e têm os direitos que eles não têm.

Deixe-nos tentar dar sentido à frase – ou desenvolver a equação. É claro que a equação não pode ser resolvida pela identificação de um único x . Os Direitos do Homem não são os direitos do único sujeito que pode ser, uma vez, a fonte e o portador dos direitos e só usaria os direitos que ela ou ele possui. Se esse fosse o caso, de fato, seria fácil provar, como Arendt faz, que tal sujeito não existe. Mas a relação do sujeito para com seus direitos é um pouco mais complicada e enredada. É promulgada através de uma dupla negação. O sujeito de direitos é o sujeito, ou, mais precisamente o processo de subjetivação, que preenche o intervalo entre duas formas de existência desses direitos.

Duas formas de existência. Primeiro, eles são direitos escritos. São inscrições da comunidade enquanto livre e igual.

Como tal, eles não são apenas os predicados de um ser inexistente. Mesmo que situações reais de falta de direito possam dar-lhes a mentira, eles não são apenas uma ideia abstrata, situados longe do que se deu na situação. Eles são também parte de uma configuração de acontecimentos. O que é dado não é apenas uma situação de desigualdade. É também uma situação de inscrição, uma forma de visibilidade da igualdade.

Segundo, os Direitos do Homem são os direitos daqueles que fazem algo dessa inscrição, que decidem não apenas “usar” seus direitos, mas também construir tal e qual caso para verificar o poder da inscrição. Não é apenas uma questão de verificar se a realidade confirma ou nega os direitos. O ponto é sobre o que a *confirmação* ou a *negação* significa. *Homem* e *cidadão* não designam coleções de indivíduos. Homem e cidadão são sujeitos políticos. Sujeitos políticos não são coletividades definidas. São nomes que excedem, nomes que estabelecem uma questão ou uma disputa (*litígio*) sobre quem está incluído na sua contagem. Correspondentemente, *liberdade* e *igualdade* não são atributos que dizem respeito a sujeitos definidos. Atributos políticos são apenas atributos abertos: eles abrem uma disputa sobre o que eles exatamente envolvem e a quem dizem respeito, em quais casos.

A Declaração dos Direitos do Homem afirma que todos os homens nascem livres e iguais. Agora surge a questão: Qual é o âmbito de implementação destes atributos? Se você responder, como Arendt, que é o âmbito da cidadania, a esfera da vida política, separada da esfera da vida privada, você resolve o problema antecipadamente. O ponto é, precisamente, onde você desenha a linha que separa uma vida da outra? Política é sobre aquela fronteira. É a atividade que a coloca novamente em questão. Esse ponto foi claramente construído durante a Revolução Francesa por uma mulher revolucionária, Olympe de Gouges, em sua famosa declaração de que se as mulheres estavam aptas a irem para o cadafalso, estavam aptas para participarem da assembleia.

O ponto era precisamente que as mulheres igualmente nascidas não eram igualmente cidadãs. Elas não podiam votar

nem ser eleitas. A razão para a prescrição era, como sempre, que elas não poderiam caber na pureza da vida política. Elas alegadamente pertenciam ao privado, a vida doméstica. E o bem comum da comunidade deve ser afastado das atividades, sentimentos, e interesses da vida privada. A argumentação de Olympe de Gouges mostrou precisamente que a fronteira que separa a vida nua e a vida política não poderia tão claramente desenhada. Havia pelo menos um ponto onde a “vida nua” provava ser “política”: havia mulheres condenadas à morte, como inimigas da revolução. Se elas podiam perder a sua “vida nua” por um julgamento público baseado em razões políticas, isso significa que mesmo a sua vida nua – sua vida condenada à morte – era política. Se, sob a guilhotina, elas eram, por assim dizer, tão iguais, “como homens”, elas tinham o direito de toda a igualdade, incluindo igual participação na vida política.

É claro que a dedução não pode ser confirmada – não pode mesmo nem ser *ouvida*–pelos legisladores. No entanto, poderia ser decretada no processo de um erro, na construção de um dissenso. Um dissenso não é um conflito de interesses, opiniões ou valores; é uma divisão posta dentro do “senso comum”: uma disputa sobre o que é dado, sobre o quadro dentro do qual vemos algo dado. As mulheres poderiam fazer uma dupla demonstração. Elas poderiam demonstrar que elas eram privadas dos direitos que elas tinham, graças à Declaração de Direitos. E elas poderiam demonstrar, através de sua ação pública, que elas tinham os direitos que a constituição as negava, que elas poderiam legalizar esses direitos. Então, elas poderiam agir como sujeitos dos Direitos dos Homens no sentido preciso que mencionei. Elas atuaram como sujeitos que não tinham os direitos que elas tinham e tinham os direitos que elas não tinham.

Isso é o eu que chamo um dissenso: colocando dois mundos num mesmo mundo. Um sujeito político, como eu entendo, é a capacidade para organizar tais cenas do dissenso. Parece assim que o homem não é o termo vazio oposto aos direitos reais do cidadão. Tem um conteúdo positivo que é a exclusão de qualquer diferença entre aqueles que “vivem” em tal ou qual esfera de existência, entre aqueles que são ou não são

qualificados para a vida política. A grande diferença entre homem e cidadão não é um sinal de disjunção que comprova que os direitos são vazios ou tautológicos. É a abertura de um intervalo para a subjetivação política. Nomes políticos são nomes litigiosos, nomes cuja extensão e compreensão são incertas e que abrem por esse motivo o espaço para um teste ou verificação. Sujeitos políticos criam tais casos de verificação. Eles colocam à prova o poder dos nomes políticos, sua extensão e compreensão. Eles não apenas confrontam as inscrições dos direitos sobre situações de negação; eles reuniram o mundo em que esses direitos são válidos e o mundo onde eles não estão. Eles reuniram uma relação de inclusão e uma relação de exclusão.

O nome genérico dos sujeitos que encenam esses casos de verificação é nome do *demos*, o nome do povo. Ao final do *Homo Sacer*, Agamben enfatiza o que ele nomeia de “ambiguidade constante” do povo, que é ao mesmo tempo o nome do corpo político e o nome das classes mais baixas. Ele vê nessa ambiguidade a marca da correlação entre a vida nua e a soberania (AGAMBEN, 1998). Mas o *demos* – ou o povo – não significa as classes baixas. Nem significa a vida nua. Democracia não é o poder dos pobres. É o poder daqueles que não tem qualificação para exercer o poder. No terceiro livro de *As Leis*, Platão enumera todas as qualificações que são ou reivindicam ser fontes de autoridade legítima (PLATÃO, 1970, p. 137-39). Tais são os poderes dos mestres sobre os escravos, dos antigos sobre os jovens, dos educados sobre os ignorantes, e assim por diante. Mas, no final da lista, há uma anomalia, uma “qualificação” para o poder que ele nomeia ironicamente a escolha de Deus, ou seja, por esse mero acaso: o poder obtido por sorteio, cujo nome é democracia. Democracia é o poder daqueles que não tem qualificação específica para decidir, exceto o fato de não ter qualificações. Como eu interpreto isso, o *demos* – o sujeito político como tal – deve ser identificado com a totalidade composta por aqueles que não possuem “qualificação”. Chamei-lhe a parcela dos sem-parcela¹⁶⁴ – ou a parte daqueles

¹⁶⁴ N. do T.: Deu-se preferência a traduzir a expressão em inglês “the count of the uncounted” como “parcela dos sem-parcela”, devido às traduções feitas para o português da mesma expressão em suas obras anteriores

que não fazem parte. Isso não significa a população dos pobres. Significa uma parte suplementar, uma parte vazia que separa a comunidade política da contagem das partes da população.

O argumento de Agamben está em consonância com a clássica oposição entre a ilusão da soberania e seu conteúdo real. Como um resultado, ele perde a lógica da subjetivação política. Sujeitos políticos são sujeitos excedentes. Eles inscrevem a parcela dos sem-parcela como suplemento. A política não separa um âmbito específico da vida política dos outros âmbitos. Separa toda a comunidade de si mesma. Opõe duas contagens. Você pode contar a comunidade como uma soma de partes – dos seus grupos e das qualificações que cada um deles tem. Eu chamo essa maneira de contagem *policial*. Você pode contar um suplemento para a soma, uma parte daqueles que não tem parte, que separa a comunidade de suas partes, lugares, funções e qualificações. Isto é política, que não é uma esfera, mas um processo.

Os Direitos do Homem são os direitos do *demos*, concebido como o nome genérico dos sujeitos políticos que decretam – em cenas específicas do dissenso – a qualificação paradoxal deste suplemento. Esse processo desaparece quando você atribui esses direitos a um único sujeito. Não há homem dos Direitos do Homem, mas não há necessidade de tal homem. A força desses direitos está no movimento de vaivém entre a primeira inscrição do direito e a fase dissensual, na qual ela é posta à prova. Eis porque os sujeitos da Constituição soviética poderiam fazer referência aos Direitos do Homem contra as leis que negavam a sua efetividade. É também por isso que os cidadãos dos estados hoje são governados por uma lei religiosa ou pela arbitrariedade de seus governos, e até mesmo os imigrantes clandestinos nas zonas de trânsito de nossos países ou as populações nos campos de refugiados, podem invocá-los. Estes direitos são deles quando eles podem fazer algo com eles, para construir um dissenso contra a negação dos direitos que sofrem. E há sempre pessoas entre eles que fazem isso. É somente se você pressupor que os direitos *pertencem* a sujeitos *perma-*
sobre o mesmo tema, como *O Desentendimento: política e filosofia*, publicado no Brasil em 1996.

centes ou definitivos, que você deve declarar, como Arendt fez, que os únicos direitos reais são os direitos concedidos aos cidadãos de uma nação, pela sua pertença àquela nação, e garantidos pela proteção do seu Estado. Se você faz isso, certamente, você deve negar a realidade das lutas conduzidas fora do quadro estado constitucional nacional e assume que a situação da pessoa humana “meramente” privada dos direitos nacionais é a implementação da abstração desses direitos. A conclusão é, de fato, um círculo vicioso. Ela apenas reafirma a divisão entre aqueles que são dignos ou que não são dignos de fazer política, o que foi pressuposto no início.

Mas a identificação do sujeito dos Direitos do Homem com o sujeito privado de quaisquer direitos não é apenas o círculo vicioso de uma teoria; é também o resultado de uma efetiva reconfiguração do campo da política, de um real processo de despolitização. Esse processo é o que se conhece pelo nome de *consenso*. *Consenso* significa muito mais que a ideia e prática razoável de resolução de conflitos políticos por formas de negociação e acordo, e atribuição a cada partido a melhor parte compatível com os interesses dos outros partidos. Significa a tentativa de se livrar da política, expulsando os sujeitos excedentes, substituindo-os por parceiros reais, grupos sociais, grupos identitários, e assim por diante. Correspondentemente, os conflitos são transformados em problemas que precisam ser resolvidos por especialistas e por um ajuste negociado de interesses. *Consenso* significa fechar os espaços do *dissenso* pela conexão dos intervalos e conserto das possíveis lacunas entre aparência e realidade ou lei e fato.

Desta forma, os direitos “abstratos” e litigiosos do homem e do cidadão são timidamente transformados em direitos reais, pertencentes a grupos reais, ligados à sua identidade e ao reconhecimento de seu lugar na população global. Portanto, o dissenso político em relação a participação no comum da comunidade é resumido a uma distribuição, dentro da qual cada parte do corpo social obteria a melhor parte que pudesse obter. Nessa lógica, as leis e direitos positivos devem se apegar, cada vez mais, à diversidade dos grupos sociais e à velocidade das

mudanças na vida social e nos modos individuais de ser. O objetivo da prática consensual é a identidade do direito e do fato. A lei tem que se tornar idêntica à vida natural da sociedade. Para colocá-lo em outros termos, o *consenso* é a redução da democracia ao modo de vida de uma sociedade, ao seu *ethos*—significando por essa palavra tanto a morada de um grupo quanto o seu estilo de vida.

Como uma consequência, o espaço político, que foi moldado na mesma lacuna entre a literalidade abstrata dos direitos e a polêmica sobre sua verificação, acaba por diminuir mais a cada dia. Em última análise, esses direitos parecem realmente vazios. Eles parecem não ter uso. E quando eles são inúteis, você faz o mesmo que as pessoas caridosas fazem com suas roupas velhas. Você as dá aos pobres. Esses direitos que aparentam ser inúteis em seu lugar são enviados para o exterior, juntamente com remédios e roupas, para as pessoas privadas de remédios, roupas e direitos. É assim, como resultado desse processo, que os Direitos do Homem se tornam os direitos daqueles que não tem direitos, os direitos dos seres humanos nus, sujeitos à repressão desumana e condições desumanas de existência. Eles se tornam direitos humanitários, os direitos daqueles que não podem executá-los, as vítimas da negação absoluta do direito. Por tudo isso, eles não são nulos. Nomes políticos e lugares políticos nunca se tornam meramente nulos. O vazio é preenchido por alguém ou alguma outra coisa. Os Direitos do Homem não se tornam nulos tornando-se os direitos daqueles que não podem atualizá-los. Se eles não são verdadeiramente “seus” direitos, eles podem vir a ser os direitos dos outros.

“Os direitos do outro” é o título de um ensaio escrito por Jean-François Lyotard, originalmente um texto oferecido sob os auspícios da *Oxford Lectures on the Rights of Man*, organizado em 1993 pela Anistia Internacional (LYOTARD, 1994). O tema dos direitos dos outros deve ser entendido com uma resposta para a questão: o que significam os Direitos Humanos no contexto da situação humanitária? Faz parte de uma tentativa de repensar os direitos, primeiro repensando o *Errado [Wrong]*. A questão de repensar o *Errado* tomou cada vez mais

a palavra após o colapso do império soviético e os resultados decepcionantes do que deveria ser o último passo para a democracia universal. No contexto das novas explosões de ódio racial ou religioso, e violência, já não era possível atribuir crimes contra a humanidade a ideologias específicas. Os crimes dos finados regimes totalitários tiveram que ser repensados: eles foram vistos não como tanto os efeitos específicos de ideologias perversas e regimes fora-da-lei, mas como as manifestações de um mal [wrong]¹⁶⁵ infinito – um mal que não poderia mais ser conceitualizado dentro da oposição da democracia e antidemocracia, do estado legítimo ou do estado sem lei, mas que aparecia como um mal absoluto, um mal impensável e irremediável.

A conceitualização do Inumano¹⁶⁶ de Lyotard é um dos mais significativos exemplos dessa absolutização. Lyotard, de fato, dividiu a ideia do inumano. Em sua visão, as formas de repressão e crueldade, ou as situações angustiantes que chamamos de “desumana”, são as consequências de nossa traição do outro Inumano, que nós podemos chamar de “bom” Inumano. Esse Inumano é a Alteridade como tal. É a parte em nós que não controlamos. Pode ser nascimento e infância. Pode ser o inconsciente. Pode ser a lei. Pode ser Deus. O Inumano é a alteridade irreduzível, a parte do incontrolável do qual o ser humano é, como Lyotard diz, o refém ou o escravo. O mal absoluto começa com a tentativa de domar o indomável, negar a situação do refém, descartar nossa dependência do poder do Inumano, a fim de construir um mundo que pudéssemos dominar inteiramente (LYOTARD, 1994, p. 136).

¹⁶⁵ N.do T.: Existe, no texto do autor, uma diferença entre Wrong [o Errado], escrito com inicial maiúscula, e wrong [mal], escrito com inicial minúscula. Para manter as correlações entre ambos os conceitos – apesar das diferentes traduções da mesma palavra – foi feita essa ressalva, com o intuito de relacionar o conceito de “Errado” ao de “mal infinito”, muito comum em autores como Hannah Arendt, Lyotard e outros aqui discutidos por Rancière em sua obra acerca da política contemporânea.

¹⁶⁶ N. do T.: Como Lyotard publicou um livro que foi traduzido para o português em 1997 sob o título de *O Inumano: considerações sobre o tempo*, preferimos manter o termo, de modo a identificá-lo com o livro em que Lyotard discute o referido tema.

Tal sonho da liberdade absoluta teria sido o sonho do Iluminismo e da emancipação revolucionária. Ainda estaria trabalhando em sonhos contemporâneos de perfeita comunicação e transparência. Mas apenas o Holocausto nazista teria relevado totalmente e alcançado o núcleo do sonho: exterminando as pessoas cuja missão é testemunhar a situação de refém, obedecer à lei da Alteridade, a lei de um Deus invisível e inominável. “Crimes contra a humanidade” aparecem então como crimes *da* humanidade, os crimes resultantes da afirmação de uma liberdade humana que nega sua dependência do Indomável. Os direitos que devem ser considerados como resposta à falta de direitos “humanitários” são os direitos do Outro, são os direitos do Inumano. Por exemplo, na visão de Lyotard, o direito de falar deve ser identificado com o dever de “anunciar algo novo” (LYOTARD, 1994). Mas o “novo” que deve ser anunciado nada mais é do que o poder imemorial do Outro e nossa própria incapacidade de cumprir o dever de anunciá-lo. A obediência aos direitos do Outro varre a heterogeneidade do dissenso político em benefício de uma heterogeneidade mais radical. Como em Agamben, isso significa tornar infinito o erro, substituindo o processamento do erro político, uma espécie de destino ontológico, que permite apenas “resistência”. Agora essa resistência não é manifestação da liberdade. Pelo contrário, resistência significa fidelidade à lei da Alteridade, que exclui qualquer sonho de “emancipação humana”.

Esse é o modo filosófico de compreender os direitos do Outro. Mas há uma compreensão menos sofisticada e trivial deles: se aqueles que sofrem repressão desumana são incapazes de invocar os Direitos Humanos que são o seu último recurso, então alguém tem que herdar seus direitos para encená-los em seu lugar. Isso é o que é chamado de “direito de interferência humanitária” – um direito que algumas nações assumem para o suposto benefício das populações vitimizadas, e muitas vezes contra o conselho das próprias organizações humanitárias. O “direito de interferência humanitária” pode ser descrito como uma espécie de “retorno ao remetente”: os direitos em desuso que foram enviados para os sem direitos são enviados de volta para o remetente. Mas esse movimento de ida e volta não é uma realização

nula. Ele dá um novo uso aos direitos “em desuso” – um novo uso que alcança no cenário mundial o que o consenso alcança nas etapas nacionais: o apagamento da fronteira entre lei e fato, lei e ilegalidade. Os direitos humanos que são enviados de volta são agora os direitos da vítima *absoluta*. A vítima absoluta é a vítima de um mal absoluto. Portanto, os direitos que retornam ao remetente – que agora é o vingador – são semelhantes a um poder de justiça infinita contra o Eixo do Mal.

A expressão “justiça infinita” foi rejeitada pelo governo dos Estados Unidos alguns dias depois de ter sido apresentada como um termo inadequado. Mas eu acho que era um termo bastante apropriado. Uma justiça infinita não é apenas uma justiça que rejeita os princípios da Lei Internacional, proibindo interferências nos “assuntos internos” de outro estado; é uma justiça que apaga todas as distinções que definem o campo da justiça em geral: as distinções entre lei e fato, punição legal e retaliação privada, justiça, polícia e guerra. Todas estas distinções a um puro conflito ético entre o Bem e o Mal.

A ética está de fato em nossas agendas. Algumas pessoas veem isso como um retorno a algum espírito fundador da comunidade, sustentando leis positivas e agências políticas. Eu tenho uma visão bastante diferente deste novo reinado da ética. Significa para mim o apagamento de todas as distinções legais e o fechamento de todos os intervalos políticos do dissenso. Ambos são apagados no conflito infinito do Bem e do Mal. A tendência “ética” é, de fato, o “estado de exceção”. Mas esse estado de exceção não é a conclusão de qualquer essência do político, como é em Agamben. Em vez disso, é o resultado do apagamento do político no par de políticas consensuais e polícia humanitária. A teoria do estado de exceção, assim como a teoria dos “direitos do outro”, transforma esse resultado em um destino antropológico ou ontológico. Eles remontam a inevitável prematuração do animal humano. Eu penso que nós preferimos deixar o destino ontológico do animal humano de lado, se quisermos entender quem é o sujeito dos Direitos do Homem, e repensar a política hoje, mesmo que seja por sua própria falta.

Referências do texto original

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. Stanford: Stanford University Press, 1998. [Ed. brasileira: AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. O poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.]

ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace, 1951. [Ed. brasileira: ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.]

BURKE, Edmund. *Reflexions on the Revolution in France*, ed. J. G. A. Pocock. Indianapolis: Hackett, 1987. [Ed. brasileira: BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução na França*. São Paulo: EDIPRO, 2014.]

FOUCAULT, Michel. *Society must be defended*. trad. David Macey. Nova York: Picador, 2003. [Ed. brasileira: FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.]

FOUCAULT, Michel. *The History of Sexuality*, Volume 1: An Introduction [The Will to Know] trad. Robert Hurley. Nova York: Pantheon, 1978. [Ed. Brasileira: FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*, vol. 1: a Vontade de Saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988].

LYOTARD, Jean-François. "The Other's Rights", in SHUTE, S.; HURLEY, S. *On Human Rights*. Nova Iorque: Basic Books, 1994.

PLATO [Platão]. *Laws*, Middlesex: Penguin. Trad. Trevor J. Saunders, livro 3, 1970. [Ed. brasileira: PLATÃO. *As Leis*. São Paulo: EDIPRO, 2010.]

SCHMITT, Carl. *Politische Theologie*. Berlin: Duncker e Humblot, 1922. [Ed. brasileira: SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.]

Referências complementares (tradução) S

RANCIÈRE, Jacques. *O Desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1996.

RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014.

LYOTARD, Jean-François. *O Inumano*. Lisboa: Estampa, 1997.