

SABERES

REVISTA INTERDISCIPLINAR DE
FILOSOFIA E EDUCAÇÃO

2011

SABERES

REVISTA INTERDISCIPLINA DE
FILOSOFIA E EDUCAÇÃO

ISSN 1984-3879

Natal – RN / 2011

ISSN 1984-3879, SABERES, Natal – RN, v. 1, n.6, fev. 2011

Editor Gerente

Antonio Basílio Novaes Thomaz de Menezes

Editores

Eduardo Pellejero
Jorge dos Santos Lima

Editoração Eletrônica

Jorge dos Santos Lima
Patrick Cesar Alves Terrematte

Normalização e Revisão Gramatical

Andrea Cassandra Virgulino Figueira
Efigênia Lima Santos
Helena Maria da Silva Barroso
Maria da Conceição Queiroz Maia

Conselho Científico

Ângela Maria Paiva Cruz (UFRN)
Antônio Carlos Pinheiro (UFPB)
Cláudio Ferreira Costa (UFRN)
Daniel Alves Durante (UFRN)
Davide Scarso (Univ. Nova de Lisboa)
Glenn W. Erickson (UFRN)
Jaci Menezes (UFBA)
Jadson Fernando Garcia Gonçalves (UFPA)
José Caselas (Univ. de Lisboa)
José Luis Câmara Leme (Univ. Nova de Lisboa)
José Wellington Germano (UFRN)
Juan Adolfo Bonaccini (UFRN)
Marlúcia Menezes de Paiva (UFRN)
Michael Löwy (CNRS)
Roberto Machado (UFRJ)
Sandra Mora Corazza (UFRGS)
Scarlett Marton (USP)
Silvio Gallo (UNICAMP)
Sylvio Gadelha (UFC)
Vanessa Brito (Univ. Nova de Lisboa)
Walter Omar Kohan (UERJ)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	05
---------------------------	-----------

EDUCAÇÃO

Artur Jorge de Matos Alves ÉTICA, HUMANISMO E TECNOLOGIA: RAÍZES E QUESTIONAMENTOS DO PROJECTO TECNO-COMUNICACIONAL	07
Elnora Gondim e Osvaldino Marra Rodrigues JOHN RAWLS: EDUCAÇÃO, CIDADANIA E EQUILÍBRIO REFLEXIVO	22
Jéferson Luis de Azeredo O PAPEL DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA NO ENSINO MÉDIO: UMA INTERROGAÇÃO A PARTIR DE DELEUZE	34
José de Assis Moraes Júnior PARA UMA ANÁLISE DA SUBJETIVIDADE CONTEMPORÂNEA A PARTIR DE NIETZSCHE, DELEUZE E GUATTARI	53
Laécio de Almeida Gomes FILOSOFIA COMO EDUCAÇÃO MORAL: A FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO EM ALASDAIR MACINTYRE	65
Lucrécio Araújo de Sá Júnior O “LUGAR” DA FILOSOFIA NO ENSINO MÉDIO	77
Sarah de Lima Mendes e Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes A HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO INFANTE NATALENSE	87

FILOSOFIA

Antônio J. Caselas ABERTURA AO MUNDO: CATEGORIZAÇÃO FILOSÓFICA E DESTINO DA ANIMALIDADE.....	115
Caio Augusto T. Souto NIETZSCHE E FOUCAULT: DA MORTE DE DEUS À MORTE DO	

HOMEM 129

J. C. Marçal

“EXISTÊNCIA” E “VERDADE” EM MARTIN HEIDEGGER 142

Jordânia Raquel Alves Gomes e Laís Franco A. Vieira de Sá

CRÍTICA A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA IGUALITÁRIA DE JOHN RAWLS..... 165

Lisete Rodrigues

A BASE ANTROPOLÓGICA DA CONCEPÇÃO DE SOBERANIA: SOBRE O DITO «O HOMEM É UM DEUS PARA O HOMEM» EM HOBBS E ESPINOSA..... 175

Luiz Carlos Santos da Silva

MECANICISMO E POLÍTICA DE CONTENÇÃO EM HOBBS..... 195

Maximiliano Senci

CONTRA DEUM DEUS IPSE: O NÚCLEO ÊXTIMO DA TEOLOGIA POLÍTICA DE SLAVOJ ŽIŽEK 205

Renata Cristina Lopes Andrade

MÁXIMAS E LEIS NA FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT: UMA DIVISÃO INCLUSIVA OU EXCLUSIVA?.....225

RESENHAS

Bruno Azevedo Moura

***The Chosen: The Hidden History of Admission and Exclusion at Harvard, Yale, and Princeton*, de Jerome Karabel** 241

APRESENTAÇÃO

A SABERES é uma Revista de publicação científica, com caráter interdisciplinar, vinculada ao Grupo de Pesquisa Fundamentos da Educação e Práticas Culturais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) em colaboração com outros Grupos de Pesquisa. Seu objetivo é divulgar as pesquisas desenvolvidas nas áreas de Filosofia e de Educação por membros da comunidade de pesquisa em geral.

<http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/saberes/index>

EDUCAÇÃO

ÉTICA, HUMANISMO E TECNOLOGIA RAÍZES E QUESTIONAMENTOS DO PROJECTO TECNO- COMUNICACIONAL

Artur Jorge de Matos Alves*

Resumo:

O projecto tecno-comunicacional tem raízes ideológicas e históricas numa utopia humanista e suas expectativas em relação ao desenvolvimento tecnológico. Nesse sentido, a emergência de novas tecnologias da informação e comunicação possibilita novas interpretações e rumos possíveis para o humanismo. Na era do digital e das tecnologias emergentes, da hibridação e do questionamento da sustentabilidade de modelos de desenvolvimento, é possível que o papel dos objectos tecnológicos tenha ultrapassado a sua qualidade básica de mediadores da acção humana, sugerindo um estatuto próximo de uma utopia sucessora do humanismo, cujas consequências não são assumidas por pós-humanismos tecnológicos como o trans-humanismo. Esta evolução ideológica sugere uma interpretação segundo a qual o humanismo continua a ser um elemento fundamental da imaginação ultra-tecnológica – ou seja, da tecno-utopia.

Palavras-chave: Tecnologias da informação e comunicação, humanismo, pós-humanismo, trans-humanismo, ética da informação.

Abstract:

The techno-communicational project has historical and ideological roots in a humanistic utopia and its expectations of technology development. The emergence of new information and communication technologies enables new interpretations and possible paths for humanism. In the era of digital and emerging technologies, hybridization and the questioning of the sustainability of development models, it is possible that the role of technological objects has exceeded their basic quality of mediators of human action, suggesting a status close to a utopia poised to succeed humanism, whose consequences have not yet been worked out by technological post-humanisms such as trans-humanism. This ideological evolution suggests the interpretation that humanism remains an essential element of ultra-technological imagination – i.e., techno-utopia.

Keywords: Information and communication technologies, humanism, post-humanism, transhumanism, information ethics.

1 INTRODUÇÃO

* Doutor em Filosofia pela Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal. E-mail: arturjmalves@gmail.com

Neste artigo, procurar-se-á interpretar os discursos dominantes acerca dos bons e maus usos das tecnologias da informação e comunicação (TIC), e consequências dessa avaliação para a definição dos posicionamentos conceptuais no âmbito dos principais cenários para a evolução das TIC, numa comparação onde se tentam entrever as contradições apresentadas nos processos evolutivos da actualidade. De uma forma geral, é possível definir dois tipos de atitudes contemporâneas em relação à tecnologia, e às TIC em particular – atitudes essas que representam formas distintas de compreender a complexidade sistémica de uma análise das dependências tecnológicas da sociedade. Este é momento histórico transicional, no qual se prepara já um futuro ultra-tecnológico, apesar de não termos ainda discernido todas as consequências do digital, isto é, da última “revolução”. A transição de que falo é o palco da experiência comunicacional, enquadrada por redes digitais constituídas por computadores, dispositivos portáteis, computação distribuída, bancos de dados, mas também, no plano epistémico, por novas filosofias, ideologias e utopias.

Uma sociedade em que predomina uma *tecnofilia acrítica* estabelece o acesso e as taxas de penetração das tecnologias como ferramenta quantitativa de estudo mas também, num segundo nível, como valor e bem político. Por outro lado, uma *sociedade tecnocrítica* tenderá a estabelecer uma distinção dialéctica entre o bem material do “acesso” e o bem social do “uso”. De uma forma geral, estas duas atitudes convivem assimetricamente mas, subjacente a ambas, podemos encontrar o chão comum de um humanismo subjectivista e individualista, que encontra prolongamento nas tecno-utopias trans-humanistas. Face a isto, impõe-se a questão: a que critérios éticos e objectivos sociais responde, historicamente, o uso e acesso às TIC, particularmente num contexto de pleno desenvolvimento de novas articulações? Especificamente, quais os desafios concretos colocados pela evolução tecnológica ao próprio fundo ideológico do humanismo?

Argumenta-se que esta abordagem tem como objectivo compreender o que se pode designar como “bem tecnológico”, e especificamente o “bem informacional”, distinto do “bem comunicacional”, cuja conversão em “bem social” depende de um enquadramento político-ideológico concreto. Esta análise assenta esse enquadramento na compreensão do humanismo tecnológico, isto é, do papel da estruturação antropocêntrica da produção da ciência e da tecnologia na apresentação e imagem pública das TIC e respectivas articulações contemporâneas.

Uma melhor compreensão da articulação da cultura humanista com as TIC,

nomeadamente através de projectos ideológicos que advogam a universalização do acesso às TIC, exige um questionamento do valor do acesso e, mais especificamente, do valor quantitativo e qualitativo da informação nas redes digitais. Neste ponto, a densidade axiológica exige, a nosso ver, a ultrapassagem da dicotomia tecnofilia/tecnofobia. A referência essencial passa a ser, assim, uma ética humanista que inclua a própria informação (e, por extensão, as práticas tecnológicas). Ou seja, uma visão humanista e comunitária (*convivial*), baseada numa abordagem eficaz das desigualdades sócio-culturais, com recurso às TIC (questionando criticamente a ideia de que estas podem constituir uma solução completa), contraposta à visão hiper-tecnológica de um trans-humanismo centrado na maximização da eficiência das capacidades produtivas. Todavia, e para evitar a tentação de reconstruir formas filosóficas e ideológicas de humanismo ultrapassadas (isto é, de duvidosa aplicabilidade às realidades contemporâneas), é indispensável uma crítica pós-humanista das filosofias do sujeito que possa conduzir a uma compreensão mais realista dos desafios do mundo actual e, em particular, dos riscos e vantagens potenciais da evolução tecnológica - na qual as tecnologias da informação e comunicação têm um papel fundamental.

Qual as vantagens desta re-avaliação do humanismo? Em primeiro lugar, permite-nos colocar a ideia de humanismo sob a mesma luz crítica a que pretendemos submeter a tecnologia. Também introduz na argumentação aspectos habitualmente deixados de fora numa discussão puramente humanista – como é, por exemplo, o estado da biosfera e do ambiente, e o estado do planeta em geral. Por último, mostra as limitações de uma ideologia no tempo histórico em que algumas das suas premissas fundamentais parecem estar demonstravelmente colocadas em causa.

2 COGNIÇÃO E MATÉRIA NO HUMANISMO MODERNO

Falar de humanismo na contemporaneidade implica fazer importantes concessões à possibilidade de este ser um conceito sem sentido definível.¹ Corre-se, sobretudo, o risco de

¹ Robert PEPPEREL afirma, paradoxalmente, que a obsolescência das distinções teóricas que persistem, enquanto mitos, no discurso e nas políticas, marca o fim do humanismo: «*The posthuman era, then, begins in full when we no longer find it necessary, or possible, to distinguish between humans and nature. This does not mean that the categories of the human and nature, or indeed gods, will cease to exert any influence over the conduct of global affairs. But it will mark the time when we truly move from the human to the posthuman condition of existence*». (2003:161). HEIDEGGER evoca, na sua *Carta sobre o Humanismo*, a “desgraça” e confusão que

usar um termo desadequado para as realidades do mundo social e tecnológico. Isto porque o humanismo, como conceito e como realidade, passou a ter sobre si uma suspeita pesada – a sua identificação com as consequências mais nefastas do positivismo progressista e da dependência da tecnociência.

As origens do humanismo moderno podem ser encontradas numa forma de contrapoder crítico, que procurava iluminar a complexa situação do ser humano e redundaria na recriação do mundo social e político do Renascimento. A recuperação humanista da reflexão político-filosófica do pensamento antigo com a crítica sócio-institucional (por exemplo, com as denúncias de Erasmo) e a renovação empírica de Copérnico e Galileu deu início à reconstrução de uma auto-compreensão do lugar do ser humano no cosmos. O trabalho dos humanistas assentava na reivindicação de autonomia para o indivíduo (assente na dignidade intrínseca da pessoa humana e na asserção da sua capacidade criativa, construtiva), contra a dupla frente do dogma religioso e da Natureza; este é, assim, o impulso crítico para a emergência de uma *techné* emancipatória², contra as concepções mais “estáticas” de uma ontoteologia fatalista. Uma vez ultrapassadas estas limitações, passaria a ser possível pensar o ser humano num espaço de liberdade de acção e criação.

Com esta possibilidade de explorar livremente o mundo social e natural, a posição ética do humanismo abria o mundo inteiro à curiosidade e ao intelecto, recriando a posição central do Homem como «medida de todas as coisas» (Protágoras) – ou seja, como intérprete e reformulador do mundo. Parte integrante deste núcleo ético seria, então, o carácter irreduzível e fundador de uma definição da humanidade do Homem centrada na sua qualidade de animal racional, isto é, enquanto sujeito – posição epistemológica, mais tarde cristalizada nas filosofias cartesiana e kantiana, que constitui o núcleo do que se poderia chamar a excepcionalidade do humano no contexto geral do materialismo científico moderno³. Esta ideia encontra-se fortemente ligada à teologia cristã – segundo a qual o ser humano fora colocado num mundo feito para ele –, e retomando certos aspectos da filosofia grega que sublinhavam o excepcionalismo humano na sua relação com o *logos*, ou seja, à capacidade

palavras como “humanismo” causam (1985:36, *passim*), talvez no sentido em que criam um mito de autonomia na imanência a que o Homem não consegue dar resposta. Neste sentido, o humanismo é um mito, uma utopia de comunidade fundada sobre o individualismo.

² Entendendo-se esta no sentido mais lato, isto é, enquanto estrutura ideológica e pragmática.

³ É a esta excepcionalidade e seu carácter problemático que se referem Heidegger e Sloterdijk. Não se trata somente da separação da esfera do humano do mundo material como fundamento para o conhecimento, como se a corporeidade fosse irrelevante, mas sobretudo da afirmação ética da necessidade de superação da materialidade adversa do mundo – com o conflito ideológico inevitável aí inerente. Neste sentido, o humanismo renascentista é, como bem observa Sloterdijk, o projecto da “república das letras”, a redescoberta do espírito humano extra-religioso, em primeiro lugar, e só depois uma revolução científica.

linguística e racional do Homem. Estas seria precisamente aquilo que o torna capaz de interpretar e imitar a Natureza. A *techné* seria, justamente, o conjunto de recursos práticos e discursivos que permitiriam ao ser humano libertar-se das contingências da *tuché*, ou seja, do acaso. A natureza da própria *techné* era remetida por Platão e Aristóteles para um estatuto de subalternidade determinado pela dependência em relação às formas ideais (Platão) ou à estrutura genética e teleológica da Natureza (Aristóteles)⁴.

Se o humanismo renascentista recupera os temas do mundo clássico, a sua componente empírico-científica representa uma evolução histórica distinta. Em Francis Bacon (e particularmente no *Novum Organum*), encontra-se já uma preocupação clara com a questão científica – a possibilidade e método do conhecimento –, que acompanha uma compreensão dos limites da percepção humana na estruturação de conhecimento fiável sobre o mundo, sendo este o único modo de emancipar o ser humano dos “falsos ídolos” – ignorância, no sentido lato. Em Bacon está já explícita a ideia de que os desenvolvimentos técnicos da época (particularmente a imprensa, a pólvora e a bússula,) indicavam o caminho do domínio humano sobre a Natureza, sobretudo na medida em que se apresentavam em harmonia mimética com ela⁵. A esta aspiração de domínio conferia Bacon o maior dos valores, em contraposição ao domínio sobre outros seres humanos, que considerava ser aspiração de uma vaidade degenerada.

Esta permanente associação entre a dignidade (excepcionalismo) humano e a nobreza do domínio sobre o mundo natural, como projecto e como dever, mina os fundamentos da ideia humanista de intocabilidade do ser humano, que apenas se manteria enquanto a acção sobre o mundo não chegasse ao ponto institucionalizar as pressões existenciais sobre as suas condições de vida. Embora procurando posteriormente uma compreensão de conjunto de valores representados pelo humanismo filosófico, esta formulação dupla cinde a existência humana, conduzindo à emergência de formas tecnológicas que, embora identificadas com um

⁴ O estatuto da *techné* como *mimesis* permaneceria até ser desafiado por aquilo a que Hans Blumenberg, a propósito da concepção de *ars* de Tertuliano, designa como «o factor volitivo do conceito de criação: a fundamentação exacerbada do carácter vinculante da natureza num decreto da vontade divina [que] tem como correlato inevitável a existência inegável de possibilidades não desejadas, pelas quais se começará a interessar uma curiosidade ímpia e subtil» (BLUMENBERG 1999:96-7. Tradução do autor). A introdução do conceito antropomórfico de “vontade” desestabilizou a estrutura ontológica clássica.

⁵ «(...) *Printing, gunpowder, and the magnet. (...) These three have changed the whole face and state of things throughout the world; the first in literature, the second in warfare, the third in navigation; whence have followed innumerable changes, insomuch that no empire, no sect, no star seems to have exerted greater power and influence in human affairs than these mechanical discoveries. (...) But if a man endeavor to establish and extend the power and dominion of the human race itself over the universe, his ambition (if ambition it can be called) is without doubt both a more wholesome and a more noble thing than the other two. Now the empire of man over things depends wholly on the arts and sciences. For we cannot command nature except by obeying her*», BACON 2005 (1863), CXXIX.

“bem social” em contexto progressista – por exemplo, por um socialista utópico como Saint-Simon – estão em conflito com ele ao reconduzir a autonomia do humano à perfeição dos sistemas tecnocientíficos. Confundindo-se cada vez mais com um antropocentrismo, isto é, com a insistência no carácter agonístico da relação do ser humano com o mundo, o humanismo redonda numa obrigação de auto-superação do ser humano (já presente em Bacon) que, em última análise, nada impede que se vire contra o próprio Homem⁶. O facto de tal ter realmente acontecido constitui o mais forte argumento sobre a fragilidade do humanismo, ou seja, a sua dificuldade em ligar a dignidade do indivíduo à sua liberdade.

3 A DESCENTRALIZAÇÃO COGNITIVA NAS TECNOLOGIAS EMERGENTES

A tecnociência contemporânea leva esta tendência ao extremo, transformando o Homem num produto – através da *micro-articulação* das tecnologias emergentes, em que se leva ao extremo o imperativo de uma *poiesis* da materialidade do sujeito – do qual tem de ser também consumidor; adquire potência progressiva na velocidade e carácter global das novas tecnologias da informação e comunicação, acentuando a erosão da razão discursiva, interaccional e a sua transformação em razão instrumental. A tecnocracia substitui, assim, a logocracia.

As tecnologias da informação e comunicação constituem um mediador tecnológico na circulação e armazenamento de informação no próprio sistema (por outras palavras, asseguram um *feedback* constante acerca do seu estado passado, presente e futuro – o que constitui o carácter nequentrópico das TIC para o sistema ecotecnológico), efectivamente ligando o sector material e cultural/simbólico. Afirmam-se mesmo como as “grandes mediadoras”, pelo menos do ponto de vista da convergência das NBIC (tecnologias nano-bio-info-cognitivas). Na realidade, esse carácter de intermediário assegura progressão e continuidade, face ao avolumar de informação e à dificuldade em extrair dela qualquer significado *accionável*.

Mais profundamente, no entanto, as tecnologias cognitivas podem ser vistas como

⁶ É interessante verificar que as contrastantes interpretações do *Über-mensch* de Nietzsche podem ser reconduzidas a este ponto; a perfectibilidade do humano é-o em referência a uma concepção histórica (contextual) do que deve ser o "Homem Novo". Na actualidade, como veremos, a representação dominante é dominada pela tecnologia, quer do ponto de vista ideológico, quer material.

mais do que “simples” mediação. O novo paradigma tecnológico acentua a hibridação e falamos de mentes e cognição ampliada: «*our brains and bodies couple to new tools, yielding new extended thinking systems*»⁷. Neste contexto, os dispositivos tecnológicos são integrados num *continuum* com o corpo humano, ele próprio já visto sem a lente dualista cartesiana. A fenomenologia do sistema cognitivo humano passa, assim, a incluir fluxos informacionais vindos, por exemplo, de dispositivos electrónicos externos (como computadores), mas também de tecnologias terapêuticas ou correctivas como implantes cocleares, aparelhos auditivos ou membros artificiais – cujo potencial ampliativo sugere uma utilização não limitada a estes usos correctivos. Como Andy Clark bem assinala, essa visão de um híbrido pós-humano criado pela convergência tecnológica é apenas uma radicalização da condição tecnológica do ser humano, «*our obsessive, endless weaving of biotechnological webs: the constant two-way traffic between biological wetware and tools, media, props and technologies*»⁸.

As TIC encontram-se também solidamente integradas no sistema tecnocientífico capitalista. Embora tal não fosse muito claro até há cerca de uma década, é agora notória a continuidade e integração estrutural entre os *media* da geração anterior e os da actual. O desenvolvimento das redes de comunicação digitais acelerou a integração dos meios de comunicação, o que conduziu a uma forma cada vez mais unificada, ou contínua, das tecnologias da comunicação (o multimédia e o virtual, por via do digital, da informacionalização generalizada, isto é, na conversão de factos sobre o mundo em bases de dados disponíveis para funcionalização)⁹. Estas tecnologias criaram, assim, condições para uma aproximação e instantaneidade da vida pública e privada, transformando e desmaterializando vastos sectores da economia e da comunicação de massas. O advento das redes e a sua maturação transformou a sociabilidade, dando origem a mutações laborais, económicas, lúdicas, políticas, científicas, etc.

Sendo inegável o seu carácter fortemente integrado no sistema, e até o grande

⁷ CLARK 2003: 197.

⁸ Idem, p. 198.

⁹ «*We are coming to rely on the computer as a means of modelling more complex natural phenomena, including thought itself. On the surface all this seems like yet another advance for reductionist science. But these technical developments have, ironically, also thrown into question some of the very principles upon which traditionally mechanist scientific methods are based, and have helped to undermine some long-held beliefs about the nature of the universe and our capacity to fully understand the workings of the natural world. (...) The overall consequence of advances in mathematical modelling is that we now have to recognise the limitations of mechanical scientific reductionism—or for that matter any kind of reductionism. It is vital to understanding the posthuman condition that we appreciate this shift that is now occurring*» (PEPPEREL 2003:36).

sucesso da “explosão da comunicação” nos anos 90 do século passado, as novas TIC apresentam-se como um sistema mas também como um conjunto de ferramentas massificadas (Internet, telemóvel, PC), assentes numa estrutura reticular digital e mutuamente integradas. Os *media* de nova geração servem-se desta estrutura para capitalizar nos efeitos da virtualização da informação e do trabalho, sublinhando o seu carácter desmaterializado e a descentralização dos processos simbólicos.

A constituição destas redes pode servir diversos objectivos sócio-políticos, cuja orientação depende, em larga medida, de uma articulação de actores que não se pode resumir ao paradigma do utilizador passivo. Através deste conjunto de tecnologias, é possível, e desejável, uma construção racional e discursiva de redes de sociabilidade e democraticidade. Muito relevantes, neste sentido, são as conexões de onde emergem publicamente grupos e causas, das quais a mais urgente, na actualidade, seria a da preservação da experiência humana do diálogo e da presença nas sociedades hiper-tecnologizadas. Isto passaria por um novo humanismo, que não se limitasse a ser uma tecno-utopia assente na continuação das tendências da contemporaneidade. Uma das características deste novo humanismo seria a preservação do espaço público, ou a sua amplificação, através de um novo uso convivial de tecnologias abertas (*open source*, de forma mais coerente, ou outras).

Embora preservando grande parte do sistema, esta apropriação democrática do espaço discursivo criaria uma nova forma de relação com as tecnologias, numa *praxis* de questionamento da actividade simbolizante e comunicacional das sociedades contemporâneas. Com um agenciamento convivial das tecnologias, e das TIC em particular, os efeitos permitiriam um alargamento do espaço de discussão. Esta *praxis* equivaleria à construção/instituição de uma relação mais próxima da maioria com as TIC (e outras tecnologias, potencialmente), mas exigiria também uma nova compreensão do seu papel público, mormente na sua centralidade nas tecnologias emergentes. A este respeito, ganha especial importância a reflexão ético-filosófica sobre os efeitos da *colonização* do próprio ser humano pelas NBIC e da sujeição – ou enquadramento – do mundo natural às determinações da tecnicidade (aquecimento global, perda de biodiversidade, etc.). Ou seja, o problema pode ser colocado de forma diferente da de Andy Clark: o ser humano faz uso das suas tecnologias para ampliar as capacidades cognitivas (e outras) ou perde-se no emaranhado de relações funcionais necessárias para operar "integrado"¹⁰?

É possível argumentar que as TIC fazem parte deste problema; a própria plasticidade

¹⁰ Cf. nota 7 *supra*.

das TIC institui as suas diversas formas como *meio neutro*, mediadoras gerais mais do que portadoras de conteúdo – o que não é aceitável excepto de um ponto de vista muito restrito. Isto não significa que a sua estrutura económica – ou as limitações estruturais dos diferentes *media* – não possa ser um obstáculo, e justifica opções abertas, que enfatizem o carácter potencialmente comunitário das TIC. Um dos riscos, incorrido pelas tecno-utopias informacionais, é tomar este carácter como garantido à partida, ou seja, como efeito automático da adopção das tecnologias. Através destes meios, pode ser possível abrir uma porta a possibilidade de intervenção e cidadania, desde que a experiência assente numa forma de ética comunitária ou convivial. A democraticidade tecnológica (contraposta à autonomia determinista da técnica) deve ser o grande objectivo.

Uma nova forma de humanismo, então, assente nas premissas estudadas – isto é, continuidade material do ser humano com o meio ambiente, expressa numa macro-articulação aprofundada pelas tecnologias NBIC (*micro-articulação*), a que se junta a colonização progressiva da capacidade cognitiva, discursiva e subjectiva no mundo simbólico e material – exigiria uma forma integrada (sistémica) de pensar o agir no mundo, de forma a assegurar a sustentabilidade real dos sistemas ecotecnológicos e a estabilidade continuada dos sistemas sociais. Para tal, é mais relevante a preservação da subjectividade e sociabilidade conviviais, com um compromisso para a salvaguarda dos direitos humanos. A preservação da autonomia do sujeito é essencial para a salvaguarda da sua capacidade de agir livre e eticamente no mundo – e, como tal, para a preservação da possibilidade de vida democrática, isto é, para permitir o *encontro*.¹¹

É evidente que qualquer forma de humanismo teria de ser compatível com a preservação da espécie humana e do planeta. Como tal, advogar a continuação da forma de antropocentrismo objectivante já referido, com práticas tecnológicas insustentáveis do ponto de vista ambiental e do controlo dos fluxos materiais e informacionais,¹² não pode ser classificado como um verdadeiro humanismo. É, sim, uma mitologia baseada numa forma de

¹¹ Lucas Introna encontra uma formulação feliz para este “encontro” nas palavras «*Let flesh meet flesh*»: «*In confronting hyperreality, we do not need rules, principles and arguments. I believe we need to get faces and proper names together, break through mediation – mediation of categories, principles, concepts, representation, commodities, to name a few. We must get those who command, construct, recommend, and so forth to meet face to a face with those who will be affected by their commands, constructions and recommendations. Let flesh meet flesh. We do not need codes. We need to become involved in the world, it is in being—in that we will experience our being bound—to. In our involvement obligation will happen if it will happen, if not then not. We cannot make it happen, it is only as strong and no more*» (INTRONA 2002:83).

¹² Integra-se aqui uma asserção mais geral sobre a actualidade: a marcha em direcção à “sociedade do conhecimento” e à desmaterialização da economia através da informação não seria possível nem sustentável sem quantidades massivas de fluxos físicos. Do mesmo modo, a sua evolução em direcção a um culminar maximalista supõe recursos disponíveis em abundância.

positivismo instrumental, intrinsecamente incompatível com uma fenomenologia existencial – mais confiante no senso comum do ser humano face ao mundo do que na eliminação total de “antagonismos” que são, na verdade, equilíbrios sistémicos. Esta estrutura ideológica impõe uma ontologia materialista, arreigada ao destino lockiano do conhecimento, com poder exacerbado pelos efeitos tecnocientíficos – transformando o antropocentrismo num *tecnocentrismo*.

As dificuldades colocadas por esta posição são extremas – corresponderiam a uma inversão da ideia de que o desenvolvimento material e económico tem valor absoluto – e devem-se à constatação de que *a)* as realizações humanas, como a tecnologia, não são isentas, elas próprias, de consequências negativas, de longo prazo e imprevisíveis, para os próprios grupos humanos e, *b)*, a degradação das condições de existência por via da acção humana (tecnológica) nega a sobrevivência da espécie ou, no mínimo, a sustentabilidade das práticas actuais, a médio ou longo prazo. Neste sentido, as TIC podem representar uma ferramenta importante no repensar público e democrático destas práticas não apenas em termos quantitativos (mais tecnologia) – incluindo aqui o desenvolvimento geral das NBIC, que assenta na continuidade de um mesmo paradigma tecnocientífico –, mas sobretudo qualitativamente (que tecnologia).

Contudo, é na substituição da agência humana no mundo pela determinação “administrativista” de custos e benefícios que se joga a colonização geral do mundo, a sua antropomorfização-artificialização. De facto, e sobretudo com as TIC e a ciência cognitiva, a externalização de características especificamente humanas, como a capacidade cognitiva, a memória, a simbolização e a comunicação, transforma o carácter do mundo envolvente e facilita a expansão do sistema cognitivo. Embora o percurso até esta situação histórica tenha assentado numa ideia do ser humano como *dominus*, senhor de uma Natureza intrinsecamente hostil que seria necessário controlar e moldar, paradoxalmente determinou o abandono do excepcionalismo subjectivista.

Realizada grande parte deste programa, este partiria agora em direcções distintas. A primeira é a transformação do ser humano, ou seja, o controlo da sua evolução (equivalente, como já vimos, à sua artificialização colonizante) e apropriação (externalização) das suas funções pela esfera técnica. Em segundo lugar, e com a primeira relacionado, o recurso a essas funções externalizadas (abstractas) para efectuar um controlo totalizante sobre os sistemas ecotecnológicos, esperando – com ou sem razão – que tal “fuga” para a frente possa solucionar os problemas do presente. Estas duas direcções atingem o seu expoente naquilo

que não é mais do que a ideia cibernética de “controle” automatizado das contingências de sistemas complexos (sociedade, clima, genoma, matéria, informação), i.e., a tentativa de diminuir a incerteza através de soluções de cunho exclusivamente tecnológico.

4 CRÍTICA PÓS-HUMANISTA E MAXIMALIZAÇÃO INFORMACIONAL

O conjunto de tendências que descrevemos tem um escrutínio crítico no pós-humanismo. Um dos grandes desafios à possibilidade de uma ética para as TIC é o seu carácter descorporizado, etéreo, que, de certa forma, esconde a realidade que representa, construindo simulacros (Baudrillard) – reduzindo tudo a uma complexa base de dados de “recursos” informacionais ou materiais (sendo estes cobertos por aqueles). Podemos perguntar, então: se o mundo se transforma em informação pura, com as tecnologias da informação e comunicação a assegurar o fluxo multidireccional dos dados neste sistema, não será lógico procurar maximizar a capacidade dos indivíduos se integrarem nele? Ou seja, não é através da colonização do próprio indivíduo – do ser humano enquanto materialidade – pela tecnologia, que se torna possível passar definitivamente a esse domínio sobre o mundo natural? Não será este movimento de unificação no artificial a única resposta que preserva o humanismo antropocêntrico em análise?

Para uma filosofia pós-humanista que vá para além das ficções estéticas dos simulacros de Baudrillard, a preservação deste antropocentrismo sistémico corresponde ao reafirmar das premissas do reducionismo positivista, no próprio momento em que deveriam ser questionadas com maior profundidade – devido às tecnologias que, tal como a bússola, a pólvora e o livro ao tempo de Bacon,¹³ se encontram no cerne dos novos campos do conhecimento. O computador – e, por extensão, as tecnologias digitais – permitiu tal complexificação e aumento do volume de informação analisável que, no limite, as tarefas de controlo e processamento necessárias para a manutenção do sistema ecotecnológico em que vivemos se tornaram inconcebíveis sem eles. Por outro lado, as diversas ramificações da evolução tecnológica contribuíram para um segundo grau de complexidade desse mesmo sistema, cujos elementos e funcionamento não são necessariamente clarificados pela intervenção. Dito de outra forma, o projecto modernista de controlo de antagonismos naturais

¹³ V. nota 3 *supra*.

desembocaria na situação pós-moderna de complexidade intrincada.

Todavia, mesmo introduzindo este questionamento na evolução tecnológica contemporânea, continua a ser evidente que a influência das tecnologias da informação e comunicação alastra, à medida que se convertem em ferramentas de controlo de informação. Deixando de parte as implicações dos efeitos da complexidade na computação e na cognição, mesmo conteúdos biográfica e ideologicamente carregados, como os das serviços de redes sociais, têm origens e objectivos próprios, evoluindo através de processos de replicação e disseminação de mensagens que criam efeitos descentralizadores. Neste sistema complexo de interacção, surge a interrogação sobre a intensidade dos fluxos de mensagens e a respectiva qualidade – e o ponto onde podemos encontrar um dos últimos sinais do humanismo nas TIC: o seu uso convivial (I. Illich), ou seja, uma ética do discurso passível de integração nas tecnologias contemporâneas, dependente em grande grau das ligações entre os indivíduos que compõe a rede de interacções. Mais do que nas intenções dos pioneiros das TIC (recorde-se aqui Norbert Wiener, mas também Berners-Lee), é neste tipo de interacção desestabilizadora, geradora de sentido, que reside a possibilidade de repensar o papel das tecnologias do espírito no âmbito das tecnologias emergentes.

No seu papel duplo de infra-estrutura produtiva (de comando e controlo) e substrato da rede de comunicação, a tecnologia digital põe em relevo (após lhe ter dado origem), a saturação tecnológica da experiência contemporânea, progressivamente visível na acção comunicativa dos indivíduos das sociedades avançadas. É esta acção criativa que faz com que as permanentes recriações das ferramentas de comunicação digital (embora genericamente classificáveis como “multimédia”) tenham um carácter eticamente substanciado sobretudo pela organização social reticular que as adopta para os seus fins. Embora o conjunto de possibilidade técnicas de cada ferramenta seja limitado, é a sua ligação aos indivíduos e ao seu “mundo da vida” a definir a sua passagem de “bem tecnológico” a “bem social”, revelando-a, *a posteriori*, como mecanismo de transmissão, coacção e reprodução evolutiva da tessitura político-social.

Esta passagem existencial é mal compreendida pelos proponentes de soluções tecnológicas como forma directa de “bem social”, representados na corrente trans-humanista por nomes como Frank Tipler, Hans Moravec, Ray Kurzweil ou Nick Bostrom. Esta outra tendência, menos centrada nas TIC existentes do que na sua projecção no médio e longo prazo (embora parte integrante da sua cultura tecnófila), insiste que a continuação do processo de colonização do mundo natural e do ser humano é a única forma de resolver a aporia

fundacional da modernidade, transformando o sujeito humano em objecto tecnocientífico (e biopolítico) numa etapa evolucionária crítica para a sua sobrevivência. Entre ciborgue e ser completamente sintético, o ser pós-humano deixaria de se distinguir dos fluxos informacionais que o atravessariam, porque essa barreira fenomenológica é quebrada pelo aparelhamento do humano – ou, mais generalizadamente, na visão de Sloterdijk¹⁴, pela sua manipulação.

A mesma ética tecnológica que preside ao projecto humanista – que pode ser articulada como identificação entre tecnologia e bem social ou, no mínimo, entre tecnologias e progresso – persiste numa versão trans-humanista que, face ao dilema apresentado pela história recente, não questiona essa opção mas procura soluções que, nela integradas, possam justificá-la teleologicamente.¹⁵

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assistimos, portanto, à emergência de duas formulações éticas distintas, correspondentes a modalidades complementares das TIC e da sua percepção como bem tecnológico e bem social: uma, convivial, destinar-se-ia a preservar a liberdade e criatividade da capacidade simbólica nas sociedades, desta vez assente no uso das tecnologias digitais para promover a disseminação de mensagens e apelos à acção em contextos democráticos, preservando uma axiologia discursiva claramente modernista. Outra, trans-humanista, opõe-se à filosofia pós-humanista através de uma reafirmação do Homem como valor máximo universal, complementado pelas formas tecnológicas emergentes.

De uma forma geral, é possível dizer que este duplo papel – classificável como *sócio-evolutivo*, entre as redes digitais do presente e a promessa de um futuro mais completamente informatizado – é extremamente volátil, porque exposto à crítica pós-humanista da filosofia da tecnologia. O trans-humanismo é ainda um humanismo, mas isenta a condição humana da sua corporeidade biológica, rejeitando-a como limitadora, quando não recusa por completo a materialidade (mantendo uma cesura anacrónica entre corpo e mente)

¹⁴ Ou colonização, doravante adscrita a tecnologias emergentes, como a biotecnologia ou a robótica. Cf. SLOTERDIJK 2005, *passim*.

¹⁵ A isto respondem alguns críticos, como Bill Joy, com a imponderabilidade dos efeitos dessa fuga para a frente com tecnologias emergentes cujas condições de segurança são tão complexas.

através da informacionalização do humano (*mind uploading*). Este complexo de ideias ultrapassa a complementaridade da tecnologia, assumindo antes a hibridação – ou simples continuidade, como no caso de Hans Moravec – como forma de progressão cogno-evolutiva do ser humano.

A resposta a esta deriva informacional maximal encontrar-se-ia numa compreensão contextualizada da actual convergência sobre as TIC dos fluxos de gestão da matéria e do conhecimento sobre o mundo. Ao revelar criticamente a axiologia que subjaz a este projecto “colonizador” (e suas ramificações), estamos já a interrogar-nos acerca da possibilidade de uma alternativa à perspectiva subjectivista. Ou seja, a regulação da evidente potência das mediações informacionais revela uma importância crescente no que pode significar – sem os radicalismos anti-tecnológicos da tradição romântica da filosofia da técnica – como garantia da democraticidade e segurança precaucionária do desenvolvimento social e tecnológico.

REFERÊNCIAS

ALVES, Artur (2008). «Notas sobre o conceito de Singularidade Tecnológica». In *Argumentos de Razón Técnica* 11, Sevilha, U. Sevilha, pp. 57-70

_____. (2009). «Criador e criatura: o papel das tecnologias da informação e comunicação no novo contexto das tecnologias emergentes», tese de doutoramento em Ciências da Comunicação, FCSH-UNL, 506 p.

BACON, F. (2005 [1863]). *Novum Organum*, Agosto de 2005, versão electrónica da trad. inglesa Spedding, Ellis, *The Works* (Vol. VIII), Boston, Taggard and Thompson, URL: <http://www.constitution.org/bacon/nov_org.htm> (Setembro de 2009);

BLUMENBERG, Hans (1999), «“Imitación de la Naturaleza.” Acerca de la Prehistoria de la Idea del Hombre Creador», in *Las realidades en que vivimos*, Trad. P. Madrigal, Barcelona, Editorial Paidós, pp. 73-114;

CLARK, Andy (2003), *Natural-born cyborgs: Minds, technologies, and the future of human intelligence*, Nova Iorque, Oxford University Press.

FRODEMAN, R., KLEIN, J. T., MITCHAM, C., TUANA, N. (2007). «Interdisciplinary studies in science, technology and society: “New directions: science, humanities, policy”». In *Technology in Society* 29, Elsevier, pp. 145-52;

HEIDEGGER, Martin (1985). *Carta sobre o Humanismo* (Or. *Brief über den Humanismus*, 1947), Trad. Pinharanda Gomes, «Coleção Filosofia e Ensaios», 3ª Edição, Lisboa,

Guimarães Editores, 110 pp.;

INTRONA, L. D. (2002). «The (im) possibility of ethics in the information age». *Information and organization* 12, n.º 2, 71–84;

JORDAN, Angel G. (2008). «Frontiers of research and future directions in information and communication technology», in *Technology in Society* 30, Elsevier, pp. 388-96;

PEPPERELL, R. (2003), *The Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain*, 3ª. Ed., Chicago, Chicago University Press, 199 pp.;

RICKOVER, Hyman G. (1965). «A Humanistic Technology». In *American Behavioral Scientist*, 9, Sage Publications, pp. 3-8;

SLOTERDIJK, Peter (2005). «Reglas para el Parque Humano: una respuesta a la “Carta sobre el Humanismo”» (Or. «Regeln für den Menschenpark», 1999), Tr. *Revista Observaciones Filosóficas*, URL: <http://www.observacionesfilosoficas.net/lasreglasparaelparque.html> (Outubro de 2008);

VERBEEK, Peter-Paul (2009), «Cultivating humanity: Toward a non-humanist ethics of technology». In J. K. Berg Olsen, E. Selinger, & S. Riis (Eds.), *New waves in philosophy of technology*, Hampshire, Palgrave Macmillan, pp. 241–63;

WIENER, Norbert (1964), *God & Golem, Inc. (A Comment on Certain Points where Cybernetics Impinges on Religion)*, Cambridge, Mass., MIT Press, 100 pp..

JOHN RAWLS EDUCAÇÃO, CIDADANIA E EQUILÍBRIO REFLEXIVO

Elnora Gondim*
Osvaldino Marra Rodrigues**

Resumo:

O presente artigo pretende mostrar, através do percurso nas obras rawlsianas do método do equilíbrio reflexivo, uma forma de educação existente na teoria de Rawls, mesmo embora este não mencione em nenhum de seus textos tal postura, é possível constatar este aspecto em sua teoria.

Palavras-chave: Rawls, equilíbrio reflexivo, educação, procedimentalismo, cidadania.

Abstract:

This article aims to show, through the route in the works of the Rawlsian method of reflective equilibrium, a form of education existing in the theory of Rawls, even though this does not mention any of their texts in such a posture, you can see this in its theory.

Keywords: Rawls, reflective equilibrium, education, proceduralism, citizenship.

1 INTRODUÇÃO

Uma Teoria da Justiça, obra publicada em 1971, inova o contexto da teoria moral e política contemporânea fazendo emergir, a partir dela, muitas polêmicas e críticas tais como, por exemplo, a dos comunitaristas. Estas podem ser sintetizadas em cinco teses: 1) uma concepção abstrata de pessoa que é consequência da posição original sob o véu da ignorância; 2) princípios universais (deontológicos) com a pretensão de aplicação em todas as sociedades, criando uma supremacia dos direitos individuais em relação aos direitos coletivos; 3) não possui uma teoria da sociedade em função de seu contratualismo, trazendo como consequência uma atomização do social, em que a pessoa é considerada enquanto átomo

* Doutorado em Filosofia pela PUC-RS e Professora em Filosofia pela UFPI. Teresina, PI, Brasil. Email: elnoragondim@yahoo.com.br.

** Mestrando em Filosofia pela UFPI. Teresina, PI, Brasil. Email: dinomarra@terra.com.br

isolado; 4) utiliza a idéia de um Estado neutro em relação aos valores morais, garantindo apenas a autonomia privada (liberdade dos modernos) e não a autonomia pública (liberdade dos antigos), estando circunscrita a um subjetivismo ético liberal; 5) é uma teoria deontológica e procedimental, estabelecendo uma prioridade absoluta do justo em relação ao bem.¹⁶ Portanto, em virtude das polêmicas e críticas, John Rawls passa a ser considerado, após a publicação dessa obra, um reabilitador das questões morais e políticas. Por conseguinte, pode-se vislumbrar em sua teoria uma nova forma de se abordar questões como, por exemplo, a noção de cidadania vista como um processo discursivo com uma função educacional.

2 O HISTÓRICO DO EQUILÍBRIO REFLEXIVO RAWLSIANO

Para compreender em que medida Rawls reabilita as questões morais e políticas é necessário constatar que o método do equilíbrio rawlsiano assume, paulatinamente, a função de justificação da teoria justiça como equidade. Por conseguinte, a noção de tal método permeia todo o conjunto das obras rawlsianas corroborando com as respostas dadas por Rawls aos seus inúmeros críticos.

O professor de Harvard, no âmbito de suas obras, tem um percurso teórico permeado por rupturas e continuidades; desde o seu escrito de 1951 até o de 1993, é possível constatar a presença do seu método, isto é, do equilíbrio reflexivo, cujo germe encontra-se no artigo *Outline of Decision Procedure for Ethics* (1951). Embora neste artigo seja enfatizado o método do indutivismo lógico, pode-se pressupor a origem da idéia de equilíbrio reflexivo rawlsiano que, posteriormente, em outras obras, será desenvolvida. Isto é notado quando, em *Outline*, Rawls afirma que em ética, se os princípios justificáveis podem sofrer críticas e se eles estão abertos à discussão, alguns deles poderiam ser capazes de implementar uma gradual convergência a opiniões divergentes¹⁷. A partir da ênfase dada por Rawls à gradual convergência de opiniões divergentes, por conseguinte, a prioridade à discussão e à crítica (julgamentos considerados) em detrimento do destaque ao aparato factual, é de se pressupor que a sua teoria entra em conflito com a concepção da lógica indutiva e, conseqüentemente, com as crenças positivistas. Tendo em vista que os positivistas têm uma credibilidade inicial

¹⁶ Denis Coitinho SILVEIRA, Teoria da justiça de John Rawls: entre o liberalismo e o comunitarismo, p. 169.

¹⁷“... able to implement a gradual convergence of uncoerced opinion...”. Ibidem, p. 188.

conferida ao aparato factual e, contrariamente a isto, a teoria rawlsiana evita privilegiar uma verdade fundamentada, somente, nos fatos, é plausível afirmar que a teoria rawlsiana não se funda nas crenças básicas positivistas. Isto ocorre, porquanto Rawls não somente leva em consideração uma investigação direta acerca dos fatos, mas, também, as reflexões sobre as probabilidades que determinadas decisões ocasionariam. Portanto, em *Outline*, o compromisso positivista da decisão procedural não seria considerado válido, pois um acordo satisfatório positivista de verdades morais nunca poderia ser próspero tendo resultado da falta de credibilidade nos dados factuais iniciais.

Sob outro prisma, a ênfase no aspecto racional em detrimento da noção sobre o aparato factual e, além disto, o destaque à forma intuitiva para o tipo de julgamento em relação à aceitação dos princípios pode gerar conseqüência favorável a um bom desenvolvimento, promovido pela teoria de Rawls, à idéia de cidadania. Logo, embora em *Outline*, somente, seja vislumbrado o método do equilíbrio reflexivo, já pode ter uma noção de como cidadãos, na teoria da justiça como equidade, tratam a elaboração de princípios de justiça que nortearão as sociedades democráticas.

No entanto, explicitamente, a origem do método do equilíbrio reflexivo ocorre a partir de *Uma Teoria da Justiça* e mais elucidada no *The Independence of Moral Theory* (1975) quando Rawls verificou que a teoria moral é independente da epistemologia, da filosofia da linguagem e da filosofia da mente. Esta independência permitiu que, na teoria rawlsiana, o equilíbrio reflexivo *wide* seja visto de uma forma mais nítida, porquanto no artigo de 1975, as pessoas têm que considerar os julgamentos em todos os níveis de generalidade, por meio de princípios para formar e abstrair condições sobre concepções morais. Isto objetiva saber como as pessoas ajustam suas várias convicções em um esquema coerente, revisando algumas crenças, reforçando e expandindo outras, supondo que uma sistemática organização pode ser fundada, onde os julgamentos não são imunes à revisão.

Contudo, a presença do equilíbrio reflexivo *wide* só tem uma proeminência maior no *O Liberalismo Político*. Tal procedimento é o ponto-chave em toda esta obra, porquanto a justiça como equidade em LP é constituída como uma argumentação prática que, através de um processo dinâmico, reconstrói a moralidade política nas sociedades bem-ordenadas, extraíndo sua justificação da razão pública. Em LP, Rawls afirma que há várias formas de equilíbrio reflexivo, dentre os quais aquele que o intuicionismo utiliza. No entanto, não é este o tipo que Rawls utiliza. Ele critica o intuicionismo racional por este justificar as normas de uma forma epistemológica, assegurando que existem princípios materiais a priori que podem

ser conhecido por intuição. Neste sentido, as normas morais são consideradas como verdadeiras e elas devem ser aceitas universalmente por sua evidência sem fazer referência ao sujeito. Desta forma, o intuicionismo acaba por retroceder a um estágio pré-kantiano, incorrendo, assim, em uma heteronomia, onde os homens não elegem os princípios de sua convivência, mas que, pelo contrário, são regidos por princípios já dados.

Neste contexto, Rawls vai adotar uma postura na qual prescinde das teorias intuicionistas e das justificações metafísicas, não recorrendo aos aspectos procedimentais como o teleológico e o substancial. Com isto, nota-se cada vez mais enfatizado, no desenvolvimento do pensamento rawlsiano, a expansão, através do método do equilíbrio reflexivo, da utilização dos recursos que incluem aspectos como a expressão e a discussão..

3 EQUILÍBRIO REFLEXIVO *WIDE*.

O equilíbrio reflexivo wide, tal qual foi dito anteriormente, aparece em TJ, mais explicitamente em *The Independence of Moral Theory* e toma proeminência em LP. Em linhas gerais, ele pode ser definido como a forma em que as teorias morais são justificadas em um processo de deliberação no qual se considera um conjunto amplo de crenças e julgamentos em um sistema coerente, onde o processo é contínuo e o objeto é alcançado quando a teoria pode incorporar um amplo conjunto de diversas convicções morais em um todo coerente.

Sendo assim, as crenças emergem do processo do equilíbrio reflexivo, não sendo consideradas como axiomas e as intuições formam um papel fundamental em relação à teoria da justiça como equidade. Desta forma, Rawls, ao mesmo tempo em que concede forças às intuições, contrariamente à visão racionalista, não crê em fatos morais como algo dado de uma forma puramente intelectual. Antes de tudo, o procedimento do equilíbrio reflexivo tende a construir fatos morais, em um sistema coerente de crenças, que são os princípios de justiça.

Por este motivo, a necessidade do equilíbrio reflexivo surge quando se detecta que os juízos ponderados estão sujeitos às controvérsias e distorções. Assim sendo, pode-se fornecer uma melhor explicação para o senso de justiça de uma pessoa, por exemplo, quando ela avaliou várias concepções propostas e decidiu ou revisar seus juízos ou manter firmemente suas próprias convicções iniciais. Assim, pode-se afirmar que os seus juízos estão em equilíbrio reflexivo. Trata-se, desta forma, de um equilíbrio porque os seus princípios e as

suas opiniões coincidem e é reflexivo porquanto a pessoa sabe com quais princípios o seu julgamento se conforma e ela conhece as premissas das quais eles derivam. No entanto, esse equilíbrio não é, necessariamente, estável. Ele tem a possibilidade de ser alterado por outro exame, porque, em se tratando de uma concepção política de justiça, os princípios, alcançados através de equilíbrio reflexivo, não podem ser verdades necessárias como, também, não são derivados de premissas axiomáticas, ao contrário, sua justificativa ocorre por meio de corroboração mútua de muitas considerações e do ajuste de todas as partes em uma única visão coerente. Por este motivo, o processo do equilíbrio reflexivo pode ser considerado como um mecanismo de constante educação referente à cidadania

Sendo assim, o equilíbrio reflexivo *wide* tem como objetivo fazer com que se atinja um acordo sobre questões polêmicas. Embora isso, na teoria rawlsiana, ele não é um mero acordo; é um consenso sobreposto, onde este se distingue de um simples *modus vivendi* entre doutrinas opostas. Assim, a questão de Rawls é: como pode se apresentar uma concepção de justiça que possa ser compartilhada pelos cidadãos como um fundamento para um acordo político, racional e que todos desejam, tendo em vista que as sociedades estão sujeitas ao fato do pluralismo e que não podem se apoiar sobre uma única concepção de bem? Para, inicialmente, responder isto é preciso constatar que as considerações metafísicas teriam que ser expurgadas e teria que ser enfatizada a prioridade da justiça sobre o bem. Nessa perspectiva, o equilíbrio reflexivo é um método onde, dado uma sociedade plural razoável, as partes em posição original, como pessoas razoáveis e racionais, atingem a um consenso sobreposto, isto é, aquele que existe em uma sociedade quando a concepção política de justiça é aceita por todas as doutrinas morais abrangentes. Desta forma, constata-se que a possibilidade do apriorismo moral é descartada no método do equilíbrio reflexivo rawlsiano, por ser. ele o elo que une uma construção teórica e os julgamentos morais particulares. Com isto, nele há um ajuste entre a construção teórica e os fatos e pode haver, assim, a alteração de algumas intuições morais e quando esse ajustamento atinge um estado de equilíbrio, vê-se, então, um compromisso coerente alcançado. Desta forma, o equilíbrio reflexivo é um processo de ajuste e reajuste contínuo das intuições e dos princípios morais.

Para tanto, no equilíbrio reflexivo rawlsiano os argumentos metafísicos, no momento do processo de comparação entre as várias concepções de justiça, não persuadem as partes. Desta forma, a estabilidade é vista, mesmo apesar do pluralismo em uma sociedade razoável, onde isto equivale a dizer que existem razões contidas na cultura pública, em que as pessoas têm como características a possibilidade de rever, discutir, tolerar e acatar as mais diversas

posturas sobre questões políticas. Porém, a idéia de um consenso é restrita em torno de elementos básicos da cultura pública como, também, à estrutura básica da sociedade, isto significa dizer que a concepção política da justiça governa as instituições básicas de uma sociedade.

Assim, as idéias subjacentes em uma sociedade plural razoável como a concepção de pessoa e sociedade juntamente com a idéia de justiça procedimental, formam a estrutura de possibilidade do equilíbrio reflexivo como algo cujo resultado é aceitável para uma ampla maioria de pessoas.

Na versão de Rawls de equilíbrio reflexivo há (i) uma habilidade para escolher entre concepções morais contrárias; (ii) uma tentativa para produzir coerência em um ordenado conjunto de crenças consideradas por uma pessoa, onde esses conjuntos são:

- 1° - um conjunto de considerados julgamentos morais;
- 2° - um conjunto de princípios gerais;
- 3° - um conjunto de relevante *background* teórico.

Contudo, nenhum desses conjuntos tem uma ordem de prioridade epistemológica como, também, não representa uma seqüência na gênese da teoria. Apesar disto, muitos filósofos têm argumentado que o equilíbrio reflexivo é um intuicionismo moral¹⁸, que tem uma forma fundacionista, porque acreditam que muitas de suas crenças são básicas ou auto-justificadas. Uma razão pela qual os filósofos têm para pensar o equilíbrio reflexivo rawlsiano como intuicionista é uma deficiência de entendimento que eles apresentam quanto ao significado entre equilíbrio reflexivo *narrow* e equilíbrio reflexivo *wide*.

No equilíbrio reflexivo *narrow* o resultado pode ser mais modesto, porque todos gostariam de guardar seus próprios princípios de justiça, os quais são partes integrantes de suas concepções de bem, e todos gostariam de aceitar novas propostas somente se ela repete, especifica ou explica os seus próprios princípios. Então, o equilíbrio reflexivo *narrow* será não mais que um pretexto para considerar e reconsiderar os particulares princípios de justiça

¹⁸ Norman DANIELS, Wide reflective equilibrium and theory acceptance in Ethics, P.264: "... the charge is made by R.M. Hare (Rawls`Theory of Justice, in Reading Rawls, p. 82), by Peter Singer (Sidgwick and Reflective Equilibrium, Monist, LVIII, 3 – july, 1974: 490-517, p. 494) and by Richard Brandt (A Theory of the Good and the Right, Oxford, forthcoming, ch. D). "

integrados com as concepções do bem das pessoas. Assim, o equilíbrio reflexivo é restrito quando embora as convicções gerais, os princípios fundamentais e os juízos específicos estejam alinhados, as pessoas sempre vão procurar a concepção de justiça que exija menos revisões para ter consistência, menos concepções distintas de justiça e nem a força de vários argumentos que sustentam essa concepção são levados em consideração.

Em contrapartida, o equilíbrio reflexivo *wide* é aquele rawlsiano, onde os princípios e julgamentos levados em consideração no equilíbrio reflexivo *narrow* são ajustados como possam parecer mais adequados. Ele é um equilíbrio alcançado quando alguém considerou cuidadosamente várias concepções de justiça como, também, considerou a força dos argumentos que sustentam tais concepções. Ele é não-fundacionista, porque nele não há nenhum tipo específico de justiça política e nem particular nível de generalidade se faz paradigma em relação à justificação pública. Em Rawls, o equilíbrio reflexivo tem objetivo prático, onde o acordo razoável alcançado é em virtude da coerência entre convicções refletidas.

Sendo assim, a diferença entre o intuicionismo moral e o equilíbrio reflexivo *wide* não está no estágio de filtrar os julgamentos iniciais para alcançar considerados julgamentos morais, mas a distinção reside no aspecto segundo o qual no equilíbrio reflexivo *wide* os considerados julgamentos morais são sujeitos a revisões em relação ao que é justo ou injusto. Conseqüentemente, se podem revisar os princípios gerais se o *background* teórico leva a concluir que se tem uma concepção moral que não é exequível. A exequibilidade do *background*, no entanto, supõe que os considerados julgamentos morais tomem a função de determinar a sua aceitabilidade. Disto pode decorrer, se o *background* for rejeitado, há a revisão dos julgamentos considerados. Este pode fazer parte de um implausível *background*, porque há uma deficiência em coerir com outros e, assim, o julgamento moral considerado é substituído quando ele não tem coerência com outro *background* mais plausível.

Desta forma, o julgamento considerado é parte do *background* teórico que leva a aceitar princípios. Nenhum tipo de julgamento considerado está imune a revisões. Todos eles são revisados. Contudo, julgamentos morais considerados tomam função constrangedora na aceitação do *background* teórico.

O equilíbrio reflexivo *wide* assemelha-se a prática científica. Sendo assim, nada em ciência ou em ética é meramente testado contra um pré-determinado corpo de dados. Esses dados são continuamente renovados, reavaliados quanto à questão da plausibilidade e da

relevância deles contra teorias que se está inclinado a aceitar.¹⁹

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme definição prescrita pela UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação Ciência e Cultura) o termo educação deve envolver vários pilares, dentre eles, o Ético-moral. Nesta perspectiva, pode-se aplicar o método rawlsiano como um mecanismo de desenvolvimento referente à idéia de cidadania tomando como base o equilíbrio reflexivo *wide*. Este é um recurso procedimental que faz com que tudo o que se acredita em sociedade seja reconsiderado e avaliado, onde esta avaliação e reconsideração englobam todos os princípios propostos como, também, aqueles que são particulares. Portanto, o equilíbrio reflexivo *wide* somente mostra argumentos razoáveis defensáveis, sem priorizar os fundamentos de nenhuma doutrina compreensiva. Desta forma, trata-se de saber em que medida a visão comum como um todo articula as convicções ponderadas de justiça política, em todos os níveis de generalidade, depois do devido exame, feitos todos os ajustes e as revisões necessários.

O equilíbrio reflexivo funciona como procedimento recíproco apoio e como revisão crítica, porque, após os princípios eleitos, podem-se fazer revisões ou modificações dos juízos ou convicções que são considerados como verdadeiros. Assim sendo, esse modelo de justificação põe a prova qualquer intuição que se encontra subjacente aos princípios, conseguindo, desta forma, uma maior legitimação para os mesmos. Portanto, partindo dessa perspectiva, constata-se que o pensamento rawlsiano é o teste que possibilita avaliar a teoria da justiça como equidade desde o ponto de vista do autor até àquele do leitor. Sendo assim, há uma dinâmica no equilíbrio reflexivo, caracterizando, por este motivo, o procedimento da demonstração da teoria de Rawls como um movimento demonstrativo de apoio mútuo, de ajuste e de revisão crítica dos juízos, dos princípios, das convicções e das condições da situação original.

Com isto, constata-se que, na teoria rawlsiana, não há axiomas em relação aos quais as crenças devem ser assentadas. As crenças são construídas em meio à dinâmica do equilíbrio reflexivo, umas tendo o mesmo valor que as outras e todas tentando alcançar

¹⁹ Ibidem, p. 269.

princípios buscados na razão prática e no âmbito do político. Portanto, a teoria da justiça rawlsiana deve ser avaliada levando em consideração a prova do equilíbrio reflexivo. Este tem como características o seu objetivo prático e ser uma reflexão. Isto tudo se deve considerar tendo em vista que no equilíbrio reflexivo *wide* não se pensa que algum juízo refletido ou qualquer nível de generalidade possa desempenhar o papel de crença básica fundamental, onde a concepção política mais razoável é aquela que se ajusta e se organiza em uma visão coerente, dentro de um mesmo sistema, a todas as convicções refletidas. Assim, tudo o que é exigido em um acordo razoável de objetivo prático de uma concepção de justiça é uma visão coerente em relação às convicções refletidas em todos os níveis de generalidade.

Destarte, o equilíbrio reflexivo rawlsiano é um método que leva em consideração que o cidadão só o alcança uma vez que reconhece a inclusão de todos os níveis de generalidade das convicções ponderadas, onde nenhum nível é considerado fundamental e todas as convicções refletidas têm o mesmo valor, pois uma concepção de justiça política pode acordar com várias concepções ponderadas, fazendo, assim, do equilíbrio reflexivo algo intersubjetivo que considera a pluralidade razoável e o princípio de reciprocidade.

É conveniente ressaltar que o equilíbrio reflexivo *wide* é limitado ao campo do político e não algo deduzido a partir de axiomas. O apoio mútuo de muitas considerações, pela reflexão sobre as intuições decorrentes da prática diária, faz surgir os princípios de justiça. Assim, por causa: (i) do ajuste de todas as coisas em uma visão coerente dentro de um mesmo sistema que é o político; (ii) pela reflexão sobre as intuições decorrentes da prática diária; (iii) pelo caráter intersubjetivo e não-axiomático; pode-se constatar que o tipo de justificação atribuída por Rawls para o equilíbrio reflexivo é aquela do tipo segundo a qual possibilita um amplo desenvolvimento da cidadania levando em consideração que tal procedimento não nega nem prioriza nenhuma preferência individual dos cidadão como, também, tende a testá-la frente aos princípios mais gerais com o fito de alcançar princípios de justiça que, realmente, sejam justos tanto ao nível da maioria quanto ao nível dos menos privilegiados. Assim, Rawls:

Não defende nem rejeita nenhuma doutrina moral abrangente, põe de lado as controvérsias geradas por tais doutrinas e faz uso da justificação pública, moderando conflitos políticos, tentando alcançar uma cooperação social eqüitativa entre cidadãos, onde isto é feito a partir das idéias fundamentais implícitas na cultura política. Partindo daí, elabora-se uma base pública de justificação que todos os cidadãos razoáveis e racionais podem endossar,

mesmo eles tendo as suas doutrinas abrangentes. Desta forma, tem-se um consenso justaposto alcançado através de equilíbrio reflexivo gerando, assim, uma justificação pública na qual esta é algo mais que um simples acordo. Então: “A teoria da justiça como equidade (...) neste sentido, tem um alcance muito mais restrito que as doutrinas morais filosóficas abrangentes como o utilitarismo (...) aquela se restringe ao político (sob a forma da estrutura básica), que é apenas uma parte do campo da moral..”²⁰

Portanto, na teoria Rawls, em virtude, dentre outras coisas, do equilíbrio reflexivo, constata-se que:

Na justiça como equidade a educação desempenha um papel central numa determinada sociedade, no sentido de desenvolver a autonomia, permitindo que as pessoas tenham uma ação refletida pelos princípios que elas aceitariam na qualidade de indivíduo racional, razoável, igual e livre. Em consequência, a educação capacita os cidadãos para um debate público, porquanto: “importante da condição de publicidade é que ela confere à concepção política de justiça uma função educativa” (Rawls 2000: 172). Neste sentido, uma sociedade bem ordenada estimula a autonomia das pessoas e fortalece o exercício do juízo bem ponderado, favorecendo e estimulando os indivíduos a alcançarem e desenvolverem, efetivamente, a personalidade moral, concretizando as duas faculdades morais: a idéia do bem e a do senso de justiça. Conforme Rawls, é através de uma educação efetivamente pública que os talentos naturais e as habilidades poderão ser desenvolvidos: “Talentos naturais de vários tipos (inteligência inata e aptidões naturais) não são qualidades naturais fixas e constantes. São meramente recursos potenciais, e sua fruição só se torna possível dentro de condições sociais. (...) Aptidões educadas e treinadas são sempre uma seleção e uma pequena seleção, ademais, de uma ampla gama de possibilidades. Entre os fatores que afetam sua realização estão atitudes sociais de estímulo e apoio e instituições voltadas para seu treinamento e uso precoce.” (Rawls 2000: 172)²¹

REFERÊNCIAS

BRINK, David O. *Moral Realism and The Foundations of Ethics*. New York: Cambridge University Press.

COSTA, Cláudio. F. *Justificação Epistêmica*. Curso de Epistemologia UFRN.

²⁰ GONDIM, Elnora; RODRIGUES, Osvaldino Marra. John Rawls: a educação política. Disponível: http://www.revistafactotum.com/revista/f_6/articulos/Factotum_6_7_Gondam_&_Rodrigues.pdf

²¹ GONDIM, Elnora; RODRIGUES, Osvaldino Marra. John Rawls: a educação política. Disponível: http://www.revistafactotum.com/revista/f_6/articulos/Factotum_6_7_Gondam_&_Rodrigues.pdf

<http://www.criticanarede.com.br>

DANIELS, Norman. *Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics*. The Journal of Philosophy, 1979.

_____. *Reading Rawls*. Oxford: Basil Blackwell, 1975.

_____. *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, New York: Cambridge University Press, 1996.

FELDMAN, Richard. *Epistemology*. New Jersey: Prentice-Hall foundation of philosophy series, 2003.

GETTIER, Edmund. *Is Justified True Belief Knowledge?*. From Analysis 23, 1963.

GONDIM, Elnora & MARRA, Osvaldino. RAWLS E A HERANÇA DE HOBBS: CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS – UM ESBOÇO. In: *Revista Intuitio*, Vol. I, N 1, Porto Alegre, 2008.

GONDIM, Elnora; RODRIGUES, Osvaldino Marra. *John Rawls: a educação política*. Disponível:

http://www.revistafactotum.com/revista/f_6/articulos/Factotum_6_7_Gondam_&_Rodrigues.pdf

KOCHIRAS, Hylarie. *Belief Contexts and Epistemic Possibility*. IN: Principia, 10. Santa Catarina: UFSC.

KUKATHAS, Chandran & PETTIT, Philip. *Rawls: uma teoria da justiça e os seus críticos*. Lisboa: Gradiva, 2005.

KUKATHAS, Chandron e PETTIT, Philip. *Rawls: A Theory of Justice And Its Critics*. Oxford: Polity, 1990.

KYMLICKA, Will. *Filosofia Política Contemporânea*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

OLIVEIRA, Manfredo. *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis: ed. Vozes, 2000.

_____. *Ética e Sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *Hobbes, Liberalismo e Contratualismo*. IN: id. *Tractatus ethico-politicus*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

_____. *Rawls*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. Kant e Rawls fundamentação de uma teoria da justiça. IN: FELIPE, Sônia (org). *Justiça como Equidade*. Florianópolis: Insular, 1998. p. 105-124.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *Justiça como Equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Justiça e Democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Ática, 2000.

_____. *Collected Papers*. (org. Samuel Freeman). Cambridge: Harvard University Press, 1999.

SINGER, Peter (ed.). *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza, 1995.

SILVEIRA, Denis Coitinho. *Teoria da justiça de John Rawls: entre o liberalismo e o comunitarismo*. *Trans/Form/Ação*. 2007, vol. 30, no. 1, pp. 169-190.

SENCERZ, Stepan. *Moral Intuitions and Justification in Ethics*. IN: *Philosophical Studies*, V. 50. , 1986.

O PAPEL DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA NO ENSINO MÉDIO: UMA INTERROGAÇÃO A PARTIR DE DELEUZE

Jéferson Luis de Azeredo*

Resumo:

Este artigo tem a pretensão de interrogar qual o efetivo lugar que a história da filosofia tem nas Orientações Curriculares Nacionais - Filosofia 2006, ou seja, é perguntar o que configura a noção de história da filosofia e conseqüentemente seu papel às aulas de Filosofia no Ensino Médio. Essa interrogação se apóia nas categorias de Gilles Deleuze de filosofia, em especial ao seu entendimento com relação a história da filosofia, e à luz desta pretende-se localizar as asserções para o fazer filosófico, bem como outras assertivas ao diálogo com as demais disciplinas, papel igualmente proposto pelo documento, em que a apresenta com um legado próprio, ou seja, com uma tradição que em forma amplamente conhecida como História da Filosofia, pode propor-se ao diálogo com outras áreas do conhecimento.

Palavras-chave: História da filosofia; Currículo; Ensino Médio; Deleuze.

Abstract:

This article purports to examine the actual place where the history of philosophy has in the National Curriculum Guidelines - Philosophy in 2006, that is, ask what sets the concept of history of philosophy and therefore their role to philosophy class in high school. This question is based on the categories of Gilles Deleuze's philosophy, especially its understanding about the history of philosophy, and in light of this we intend to find the assertions to make them philosophical as well as other assertive in dialogue with other disciplines, this role is also proposed by the document, which presents itself with its own legacy, or a tradition that shaped widely known as the History of Philosophy, may propose to the dialogue with other areas of knowledge.

Keywords: History of Philosophy; Curriculum; High School; Deleuze.

1 INTRODUÇÃO

O documento problematizado, Orientações Curriculares Nacionais²² - 2006, já na sua

* Docente da UNESC; Bacharel e Licenciado em Filosofia pela UNIFEBE e Mestre em Educação pela UNESC.
E-mail: jeferson@unesc.net.

introdução, trabalha com a noção de história da Filosofia no currículo em destaque, assumindo-a “como fonte adequada de tratamento dos conteúdos filosóficos” (Ibidem, p. 17), recebendo assim, um estatuto diferenciado para o fazer filosófico, ou seja, com função que perpassa toda a filosofia em sua constituição, não sendo uma opção, mas algo necessário, intrínseco a ela.

A partir daí, já surgem as interrogações que orientam o entendimento da noção de história da Filosofia apresentada no documento OCNF-2006: Como é compreendida tal noção? Qual sua importância no fazer filosófico em sala? O que lhe é necessário para constituir-se e efetivar-se? Sua concepção tem por base alguma corrente da filosofia ou filósofo específico? Que implicações à compreensão e uso da noção de história da Filosofia têm nos processos pedagógicos? Qual o lugar efetivo que ela assume? E qual o seu papel para a produção do conhecimento?

O percurso desta análise tem sua relevância já na justificativa da escolha do documento OCNF-2006, que se mostra referência à filosofia nas escolas. Para melhor compreensão do lugar que o próprio documento assume nessa atual presença da Filosofia no Ensino Médio iniciar-se-á com uma introdução que requer perseguir outros cenários que foram importantes para algumas posições assumidas hoje, pois o que se pretende de início, resumindo, é justificar a escolha do documento para a análise aqui pretendida bem como compreendê-lo como resultado de variadas posições e escolhas, renúncias e opções, pois é ele quem orienta as práticas escolares.

Na seqüência é apresentado o documento OCNF-2006 em um aspecto mais amplo, procurando-se estruturar uma análise pela qual possibilite o entendimento da direção que o mesmo aponta para a filosofia constituir-se nas escolas como disciplina obrigatória. Tal análise é estruturada na lógica da própria organização do documento, ou seja, mostra-se primeiramente a Identidade da Filosofia, em seguida os Objetivos da Filosofia no Ensino Médio, as Competências e Habilidades em Filosofia, os Conteúdos de Filosofia e sua Metodologia. Pois, o que possibilita extrair a noção de história da Filosofia, é quando compreende-se seu todo e apropria-se das categorias de Deleuze.

A disciplina de Filosofia, em função de sua história inconstante e de sua (até pouco tempo atrás) condição facultativa nas escolas de Ensino Médio, sempre enfrentou problemas em relação à construção de sua identidade, de seu papel e de sua elaboração dos conteúdos programáticos, inclusive o trato com a sua história que sempre se mostrou opcional, ora

²² Doravante citado pela abreviação OCNF-2006

(alguns) utilizando como referencial de consulta ora (outros) como fim da própria disciplina, ou seja, um quadro com uma linearidade em que são explanados datas, nomes e criações, numa perspectiva quase que inteiramente classificatória – a pretensão da filosofia é decorar sua história. Tais problemas colocaram (e invariavelmente colocam) a disciplina em uma condição marginal diante das demais. Isso provoca uma situação muito diversificada de valoração da disciplina, em que é aceita ou rejeitada no currículo (seja ela como transversal ou disciplinar) por escolhas pautadas na subjetividade, de professores e gestores escolares junto às atividades escolares.

2 *EPISTÉME À FILOSOFÍA*

Os cenários, que são formados também por políticas públicas, produtos do processo histórico social, bem como discussões de esfera privada, grupos de pesquisa, eventos específicos e produção escrita, fundam historicamente o Ensino Médio como lugar marcado pela dualidade estrutural²³ da educação brasileira. Procura-se aqui recuperar tempos e espaços que marcam o percurso da Filosofia, “historicizando” e contextualizando o lugar e a ausência dessa disciplina nas propostas educacionais, do período colonial a contemporaneidade, identificando mudanças e permanências nesta trajetória. Para tal realização, as bases escolhidas e consultadas foram obras de: Maria Teresa Cartolano (1985), João Cruz Costa (1959), Lídia Arceboni, Bárbara Freitag, Caio Prado Júnior, Dermeval Saviani (1997), Antonio Paim, Joaquim Ferreira Gomes e Paulo Ghirardelli Jr.

É um constante “vai e vem” dos projetos e reformas educativas no Brasil, constituintes curriculares que são ora humanistas ora cientificistas e nestas reformas, uma grande oscilação da filosofia, que por vezes teve destaque acentuado como no período colonial, ou então, quase “apagada” como na época da Ditadura Militar, ou ainda, obscura como até pouco tempo por não se fundar orientações e um lugar específico de discussão.

O espaço educacional brasileiro se deve inicialmente aos jesuítas por sua presença no início da colonização que, além da formação religiosa (conversão dos gentios) e do

²³ A dualidade estrutural aqui, se refere as duas grandes estruturas onde há a possibilidade da filosofia se fazer “presente” nos currículos escolares, de forma transversal em que é contemplada em forma de projetos e ou temas desenvolvidos por outras áreas, e ou, disciplinar, onde se estabelece um mesmo valor de tempo e lugar como outras disciplinas já incluídas no currículo.

letramento, trouxeram o ensino de filosofia (comum em sua formação desde o período escolástico), que segundo Moser (apud Aranha, 2008, p. 77) eram “famosos pelo empenho em institucionalizar o colégio, como local por excelência, de formação religiosa, intelectual e moral das crianças e dos jovens”.

Abrangendo, em especial, todo este período colonial, destaca-se as pesquisas de Cartolano (1985, p. 74) em que o ensino de filosofia presente em toda história da educação brasileira foi “um ensino centrado em conteúdos acadêmicos e enciclopédicos que primavam por cindir a teoria da prática social” A preocupação estava longe de ser uma reflexão autônoma, em que possibilita a criação ou críticas, assim, ao contrário, prendia-se a uma formação apenas histórica, sem preocupações outras a não ser conteudistas. Essa referência encontra continuidade em pesquisas, como: Oliveira (1997), Souza (1992) e Pereira (1995), que refazem o trajeto do ensino de filosofia salientando sempre “o caráter abstrato, formal, erudito, especulativo e desvinculado da realidade e que, a partir de então, irá marcar profundamente a prática dessa disciplina” (PEREIRA, 1995, p. 31), pois era baseado quase que exclusivamente em Aristóteles e São Tomás (BORTOLOTTI, 2006, p.22), cuidando-se assim para não desviar os “filósofos” de nenhum dogma católico.

Concepção essa hierarquizada e traduzida com um grande rigor aos professores de Filosofia, pois “se alguns forem amigos de novidade ou de espírito demasiado livre, devem ser afastados sem hesitação do serviço docente” (PAIM, 1984, p. 210), sendo esta a 15ª regra do Ratio Studiorum.

Na Reforma Pombalina houve um novo marco para a Filosofia. O marquês de Pombal iniciou a expulsão dos jesuítas, configurando uma ruptura na trajetória do ensino da disciplina de Filosofia no Brasil, trazendo para cá escolas de outras ordens religiosas; como a beneditina, a carmelita e a franciscana.

Nesta “reforma geral” do ensino, a Filosofia não mais assumiria uma posição privilegiada em relação a outros campos do saber, mantendo-se agora apenas como caráter introdutório aos cursos de Medicina, Teologia, Direito e Cânones. A Faculdade de Filosofia se apresenta somente com o status: “(...) de ensino das ciências naturais” (CUNHA, 1980, p. 50).

Outro período que re-configurou o cenário da Filosofia, foi marcado pela vinda da Família Real, com perspectivas que destacavam as ciências e as tecnologias, fazendo a filosofia oscilar entre currículos humanistas e cientificistas, dependendo do movimento reformista.

Bem como a proposta positivista, que foi sentida no Decreto Republicano de 1890, que alterou igualmente o currículo com uma re-distribuição das disciplinas conforme a hierarquia das ciências, propostas por Comte, que segundo Cartolano (1985, p. 34), não se incluía a Filosofia, e essa talvez seja a primeira vez em que ela é retirada do currículo de forma radical.

Assim, as várias reformas de ensino empreendidas desde Benjamin Constant (1890) até a de Rocha Vaz (1925) revelam esse embate: a Filosofia ora era incluída, ora excluída do currículo, conforme as tendências dos administradores, isso até o governo de Getúlio Vargas, em que a reforma de Gustavo Capanema colocou a Filosofia como obrigatória no currículo.

Foi em 1961, que a Lei nº. 4.024 (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional) gerou desastrosas consequências para o ensino da Filosofia, facultando às escolas a opção por vários currículos, colocando-a no núcleo das optativas (SOUZA, 1962, p. 64), perdendo assim, o caráter de obrigatoriedade adquirida na Reforma de Capanema.

No auge, o golpe de estado de 1964, com os militares no poder, que a Filosofia e todas as disciplinas que pudessem veicular ideias e posturas críticas contestatórias foram depuradas do currículo, em nome da “Segurança Nacional”.

A partir de 1979, com a progressiva redemocratização do país, vários estados passaram a adotar a Filosofia como disciplina no Ensino Médio da rede pública, como no caso do Paraná²⁴ (FÁVERO et al. 2004), mas de acordo com Martins (2000, p. 98), só o Parecer nº. 7.044/82, do Conselho Federal de Educação, abriu novamente as possibilidades para a volta da Filosofia nas escolas, embora tal retorno tenha se dado com um espaço mínimo, localizada no núcleo diversificado do currículo.

Em 1996, o art. 36, § 1º inciso III da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei 9.394/1996), determina que, ao final do Ensino Médio, todo estudante deverá “dominar os conhecimentos de filosofia e de sociologia necessários ao exercício da cidadania”. Este foi um avanço significativo para a presença da Filosofia neste nível de ensino. Entretanto, a LDB nº. 9.394/96 desencadeou algumas dificuldades para os educadores por sua ambiguidade, pois não delibera a obrigatoriedade, ela dá a liberdade de opção por ter ou não a disciplina Filosofia no Ensino Médio, e nos PCNs, particularmente na Parte IV (Ciências Humanas e suas Tecnologias), ao tratar dos Conhecimentos de Filosofia, deixando explícita a organização

²⁴ No Estado do Paraná, no início da década de 1980, motivados pelo aceno da lei 7044/82, um grupo de professores do curso de Filosofia da UFPR organiza ações pela inclusão da disciplina Filosofia no currículo do 2º grau das escolas da rede pública paranaense, efetivando em quase todo estado sua inclusão. (MENDES, 2008, p. 73).

do currículo por áreas de conhecimento, optando a escola por fazer um recorte das áreas em subdivisões disciplinares; entretanto, à Filosofia, enfatiza-se só a competência para promover as condições indispensáveis para a formação da cidadania²⁵, elencando competências e habilidades a serem desenvolvidas em Filosofia.

Só em 24 de junho de 2003 é que teve lugar uma audiência pública sobre a volta da Filosofia e da Sociologia ao currículo do Ensino Médio, realizada pela Comissão de Educação, Cultura e Desporto da Câmara dos Deputados.

Dessa forma, não se podem obliterar as concorrências, as competições, os conflitos, os jogos de poder, as dominações e as resistências, que se corporificam no espaço escolar e que desmistificam a ideia da neutralidade da história dos currículos escolares. Como se verifica, a organização curricular não é neutra. Ela propõe formas de seleção, de organização de experiências de aprendizagem em que conhecimentos se ensinam e se aprendem visando produzir determinadas identidades sociais e culturais.

A análise histórica do ensino de Filosofia, mesmo que aqui não aprofundada por não se constituir a análise principal, mostra que essa disciplina necessita ainda conquistar seu espaço, tanto no campo político-institucional (legal) como no plano de sua efetivação no currículo, ao lado de demais disciplinas. Não obstante, está claro que a filosofia possui estatuto próprio, um conteúdo a ser ensinado como as demais disciplinas, tornando, assim, legítima sua inclusão obrigatória na grade curricular. Sob este entendimento, emergem ainda indagações sobre a natureza dos conteúdos filosóficos a serem ensinados e os pressupostos metodológicos que fundamentaram a prática do ensino de filosofia (HORN, 2002). O que se entende por filosofia?

3 NOVO CONTEXTO, NOVA PROBLEMATIZAÇÃO

São variadas as possibilidades, tanto da perspectiva teórica como da política. A incitação do professor Franklin abre uma abordagem que inquieta e busca recuperar sentidos perdidos ou apagados.

²⁵ O mesmo pode-se conferir ainda na Resolução CEB nº 3, de 26 de Junho de 1998, que institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Médio.

É preciso abandonar de uma vez por todas a crença de que “não se pode fazer filosofia, mas apenas filosofar”, pois, não raro, esse adágio tem servido para legitimar práticas de ensino espontaneístas e muito pouco rigorosas que acabam conduzindo à descaracterização tanto da filosofia quanto da educação. Há, sim, o que aprender, o que memorizar e, nisso, a filosofia se assemelha a qualquer outra disciplina do currículo (RENÉ, 1991, p. 139).

Também em Deleuze a criação de conceitos exige um aprendizado, para que não se reinvente o que já se inventou; há necessidade de contato direto e constante com os movimentos do pensamento passado e presente.

Em agosto de 2006, porém, o panorama mudou significativamente, o Conselho Nacional de Educação aprovou uma Resolução que determinou que no prazo de um ano (até o final de 2007), as escolas que operam com currículos disciplinares deveriam introduzir disciplinas de Filosofia e Sociologia; assim, a Filosofia torna-se obrigatória, com caráter disciplinar. Para essa nova mudança, são produzidas as Orientações Curriculares Nacionais para o Ensino Médio: Conhecimentos de Filosofia (2006), com uma proposta re-configurada, apresentando uma estrutura didática e metodológica novas para a prática no Ensino Médio.

4 CONFIGURANDO A FILOSOFIA NO ATUAL CONTEXTO

Essa “nova” preocupação expõe várias exigências, como por exemplo, o tempo que é dedicado à Filosofia na grade, enfatizando a necessidade de ocupar seu lugar ao mesmo nível das outras disciplinas, propondo “um mínimo de duas horas-aula semanais para a disciplina, que devam ser ministradas em mais de uma série do Ensino Médio” (BRASIL, 2006, p. 18).

Já se pode perceber que não é um simples preenchimento curricular, ou seja, mais uma disciplina ofertada somente para acalantar vozes que acreditam ser importante para a formação do estudante no que se refere à formação exclusiva da cidadania, embora esta ainda seja uma das maiores intenções conferidas a ela, pois como salienta o documento,

cabe especificamente à Filosofia, a capacidade de análise, de reconstrução racional e de crítica, a partir da compreensão de que tomar posições diante de textos propostos de qualquer tipo (tanto textos filosóficos quanto textos não filosóficos e formações discursivas não explicitadas em textos) e emitir

opiniões acerca deles é um pressuposto indispensável para o exercício da cidadania. (Ibidem, p. 26).

Mas é também uma presença marcada por preocupações outras (não só de cunho ético, mas político, científico, social, religioso, estrutural, lógico...), que começam a conferir à disciplina o seu verdadeiro lugar, pois “não é o desejo de formar cidadãos o suficiente para uma leitura filosófica, uma vez que tampouco é prerrogativa exclusiva da Filosofia um pensamento crítico ou a preocupação com os destinos da humanidade” (Ibidem, p. 17).

Em Deleuze, essa referência à Filosofia como sendo parte indispensável à formação, é unida a concepção de história (de história da Filosofia), e para ele, não são parte de uma engrenagem, mas a própria máquina em funcionamento, ou seja, fazem parte do conjunto necessário para a formação e produção de conhecimento (DELEUZE, 1988b, p. 10).

Entretanto, em Deleuze bem como no Documento analisado, há a constante preocupação quanto a “que” filosofia se efetiva. No documento, há duas grandes preocupações: a de nortear as práticas educacionais de filosofia, respondendo à pergunta “Que Filosofia?”; e a outra preocupação: a sua disposição no grande quadro já instituído: Como a filosofia interliga-se a outras disciplinas não se enclausurando em si mesma? Nesta última, há o interesse em assegurar-lhe um papel interdisciplinar, pois como mostra o documento, “a afirmação da obrigatoriedade, (...) torna-se essencial para qualquer debate interdisciplinar, no qual a Filosofia nada teria a dizer, não fora também ela tratada como disciplina” (Ibidem, p. 16).

Para Deleuze, pensar a filosofia isolada das outras áreas do conhecimento é pensar em não fazer filosofia, pois esta se constitui na ação constante de contato e relação direta com os saberes produzidos, tanto pelas ciências quanto pelas artes.

É possível perceber em Deleuze uma preocupação com o afastamento da filosofia dos outros conhecimentos, pois para ele pensar que se faz filosofia num universo interno sem nenhuma relação com o que cerca o fazer humano é pensar em apenas afirmar as descobertas, achando que elas se atualizam independentes do mundo, quase que autossuficientes. As criações da filosofia são permitidas pelos intercessores que os filósofos vão encontrando ao longo do seu percurso, “[...] o essencial são os intercessores. A criação são os intercessores” (DELEUZE; GUATTARI, 2007, p.156).

A história da Filosofia é tida como central no documento para a disciplina de Filosofia. Frente a essa afirmação, cabe à análise procurar o que realmente caracteriza a noção

história da Filosofia e sua relação com a prática filosófica, ou seja, é interrogar o lugar que tal noção tem no documento OCNF tendo como base conceitual as categorias extraídas do pensamento do filósofo Gilles Deleuze.

O documento, no item dedicado à Identidade da Filosofia, traça uma apresentação que se pauta em não fugir da interrogação sobre o que é a filosofia e o filosofar, salientando que qualquer “resposta se situa logo em um campo particular (no aristotelismo, no platonismo, no marxismo, etc.), sendo a trama que lhe confere sentido, um misto de autonomia do pensador e de instalação em um contexto histórico” (BRASIL, 2006, p. 22).

Para tanto, procura ir além, e descrever alguns procedimentos característicos do filosofar, “não importando o tema a que se volta nem a matriz teórica em que se realiza” (Idem), podendo assim, localizar o que é o filosofar e estabelecer isso à efetivação no Ensino Médio.

Essa apresentação incita à aproximação da noção de história da Filosofia, pois na tentativa de traçar a identidade da Filosofia, abordando igualmente uma prática, descreve a noção como sendo inseparável do próprio filosofar. Por quê?

Para traçar a identidade da Filosofia, o documento se utiliza inicialmente das diferenciações que a Filosofia tem para com as outras áreas do conhecimento (Ciência, Arte e Religião), uma objetivação que “costuma quebrar a naturalidade com que usamos as palavras, tornando-se reflexão” (Idem) e necessariamente sua proximidade e dependência para com elas. Como é propriamente expresso no documento:

Se a Filosofia não é uma ciência (ao menos não no sentido em que se usa essa palavra para designar tradições empíricas de pesquisa voltadas para a construção de modelos abstratos dos fenômenos) e tampouco uma das belas-artes (no sentido poético de ser uma atividade voltada especificamente para a criação de objetos concretos), ela sempre teve conexões íntimas e duradouras com os resultados das ciências e das artes. Ao dirigir o olhar para fora de si, no entanto, a Filosofia tem a necessidade, ao mesmo tempo, de se definir no interior do filosofar como tal, isto é, naquilo que tem de próprio e diferente de todos os outros saberes (Idem).

E é na diferenciação para com as outras formas de conhecimento que é expressa a relação que a filosofia tem com a sua história, uma relação de dependência mútua; e é aí que se inicia o questionamento que tende a caracterizar a noção de história da Filosofia e sua ligação com o que é a filosofia e seu fazer, ou seja, é com as perguntas antes feitas que se possibilita

compreender seu real lugar.

Diz o documento que o ponto de confluência entre a especificidade da Filosofia e seu papel formador é a “relação singular que a Filosofia mantém com sua história, sempre retornando a seus textos clássicos para descobrir sua identidade, mas também sua atualidade e sentido” (Ibidem, p. 27). Desta afirmação se pode compreender fundamentalmente que ao afirmar “sua história”, o documento estabelece uma diferença que pode ser percebida claramente, diferenciando-a “da” história propriamente dita, ou seja, há aqui uma asserção da história da Filosofia como sendo distinta da história. É uma diferença que se pode fundamentar pelas perguntas: Que história é essa que se faz diferente? Por que sua especificidade? O que a caracteriza e a “separa” da história geral?

No item Competências e Habilidades em Filosofia, ao falar do que é necessário aos egressos no curso de Filosofia (licenciatura ou bacharelado), destacando “uma sólida formação em História da Filosofia” (História da Filosofia no documento como sendo uma das cinco matérias básicas a fazer parte do currículo do Ensino Superior em Filosofia), torna-se possível compreender que distinção é esta.

Primeiramente confere à formação “o ponto de partida para a leitura da realidade” (Ibidem, p. 32), depositando aí uma importância que possibilita o fazer filosófico em sala, e nunca sem esta, bem como, sendo a história da Filosofia um dos componentes principais do curso, não vista como ponto de chegada, mas em relação direta com o momento atual. A formação no curso toma a história da Filosofia como requisito para os problemas e questões do cotidiano, há uma condição necessária para a leitura e trabalho, é o conhecimento da história que a filosofia edificou.

É a história da Filosofia com um papel de propiciar ao estudante compreender os problemas apresentados, tendo estes como bases, dispostos a possibilitar novas problematizações, e não uma história que se faz uma sucessão de fatos, mas sim, um conjunto de “temas e problemas” (Idem), dispostos a engendrar um novo pensamento, como expressa Sílvio Gallo no documento (Idem): “a ideia é importante, pois deixa de opor o conteúdo à forma, a capacidade para filosofar e o trato constante com o conteúdo filosófico, tal como se expressa em sua matéria precípua – o texto filosófico”.

Assim, a noção de história da Filosofia é entendida no documento não como enciclopédica, oferecendo ao estudante uma limitação de nomes e datas formando uma série de acumulação das informações retidas, enfileiradas como que em prateleiras de uma loja, como acontecia no período dos jesuítas, até os anos 80. Mas agora, um movimento que vai em

direção a sua história, e dela se apropria da constituição de “problemas, vocabulários e estilos” que possam dar estímulos e condições para o fazer filosófico. E esse sentido é a própria re-configuração do problema frente a uma nova situação; o atual que carece de revisão.

Nessa perspectiva do *atual* como re-configuração constante pela filosofia é que Deleuze atribui a função da filosofia como que um mergulho no caos e dela um conceito sempre novo que possibilita uma ordem, embora igualmente nunca estável. E é nesse caos que o plano de imanência possibilita a volta, servindo de alicerce. Pois, é neste, que o conceito pode ser pensado; criado, é o solo onde são instaurados os acontecimentos. Assim, efetivar a delimitação de um plano de imanência, plano este inerente ao mundo material e concreto, é apontar para as condições internas do pensamento, para a possibilidade de sua própria organização, “os elementos do plano são traços diagramáticos, enquanto os conceitos são traços intensivos. Os primeiros são movimentos do infinito, enquanto os segundos são as ordenadas intensivas desse movimento” (GALLO, 2003, p. 56).

Para Deleuze, o plano de imanência possibilita a re-configuração dos conceitos, e sem ele não há a possibilidade dessa criação ou atualização. Não constituir um plano é largar-se ao caos e dele não mais poder sair, é limitar o saber a uma forma enciclopédica e não mais o permitir operar conceitos.

No documento, a ênfase do pesquisador Nilton Nascimento (BRASIL, 2006, p. 27), de que “não é possível fazer Filosofia sem recorrer a sua própria história”, é uma afirmação do papel importante da história da Filosofia. Nessa afirmação, a intenção volta-se a sublinhar que o fazer filosófico não é puramente reflexão despreparada e “solta”, num livre exercício onde o professor não se utiliza da história da Filosofia e apenas procura responder às questões atuais “sem recorrer à base histórica da reflexão em tais questões, (...) esquecendo-se de todas as conquistas anteriores naquele campo” (BRASIL, 2006, p. 27). É um ensinar que tem a uma história particular subsidiária de sua prática, é um “ensinar Filosofia acompanhando ou, pelo menos, respeitando o movimento do pensar à luz de grandes obras” (Ibidem, p. 35).

O documento, ao traçar a proposta dos conteúdos de filosofia que podem ser trabalhados em sala, expressa bem essa ideia, ou seja, ao elencar 30 temas “para a montagem das propostas curriculares” (Ibidem, p. 34), enfatiza que tais temas devem perpassar a história da Filosofia, pois se constituem não num arranjo somatório, dogmático e anti-filosófico, como uma doutrinação, mas como um conjunto de “visão crítica, trabalho do conceito” (Idem) que constitui uma própria amarração e uma própria história.

Tais temas são igualmente propostos a “propiciar uma unidade entre o quadro da formação e o quadro do ensino, desenhando possíveis recortes formadores, agora bem amparados em um novo arranjo institucional” (Idem). É mais uma afirmação de que a formação nos cursos de graduação está imprescindivelmente ligada a um fazer filosófico em sala, os 30 itens “tem por referência os temas trabalhados no currículo mínimo nos cursos de graduação em filosofia” (Ibidem, p. 34); é pela sólida formação que se consolida a prática disciplinar de Filosofia. Isso também justifica a preocupação do documento com o que é ensinado nos cursos de graduação, responsabilizando o profissional “pela implementação das diretrizes para o Ensino Médio” (Ibidem, p. 31).

Outra característica na noção de história da Filosofia do documento OCNF se dá na relação que ela mantém com a posição filosófica assumida pelo professor. O documento estabelece uma abertura ao saber a posição, que porventura um professor venha a ter (e até concebe isso como sendo plausível por se tratar de um saber defendido e maduro), desde que essa posição não vire doutrinação. Entretanto, para mediar essa relação, entre a posição do professor e o ensino de filosofia como prática da reflexão, a história da Filosofia matiza, e torna possível a Filosofia como disciplina habitar sem ser doutrinação, ou seja, a adesão filosófica assumida “tem alguma medida de controle na referência à História da Filosofia” (Ibidem, p. 37).

Assim sendo, esta última questão ajuda a estabelecer um conjunto de inferências que montam uma proposta pedagógica que tende a ser ofertada com certa precaução para com o professor (que já prevê-se estar preparado desde sua formação), como também ao “produto final” desejado: o aluno, para que tenha sua formação voltada à cidadania e à reflexão (propostas finais estabelecidas pelo documento BRASIL, 2006).

Mesmo o texto dando diversas aberturas à criatividade bem como à criação (que se acredita ser sinônimo de novo/novidade), há certa medida de controle que se apresenta a ponderar-se na história da Filosofia. Há centralidade na história da Filosofia não apenas com a intenção de esta ser referência a novas criações, impedindo que se fixem “antigas” conceituações tornando-as dogmáticas, mas, esta ser sim referência ao limite do que é ensinado/feito em sala, limitando-se o que pode ou não ser dito e feito na medida em que encerra o pensar numa história. Quando a história se apresenta como “medida de controle” deixa de ser base para tornar-se o fim almejado.

A justificativa para que a história da Filosofia sirva de controle ao professor, não permitindo que ele centre todas as discussões em suas (ou algumas) posições filosóficas, não

possibilitando ao aluno um pensar crítico com outras e variadas reflexões e escolhas, parece ser suspenso quando, por outro lado, percebe-se que aquilo que o ajuda a abrir outras perspectivas à reflexão, limita-o, não permitindo ultrapassar o já instituído. Assim, é contraditória a afirmação do documento, quando este tem a história da Filosofia como pano de fundo possibilitando o convite à prática da reflexão (Idem), permitindo a “reflexão e a autêntica crítica” (Idem).

Assim, tratar a história da Filosofia como medida de controle contradiria a afirmação antes exposta: “à Filosofia (...) a multiplicidade de perspectivas, que não deve ser reduzida a uma voz unilateral” (Ibidem, p. 18)? A história da Filosofia não estaria assumindo uma função de “voz unilateral” quando se presta ao controle? O controle não é uma força contrária à multipluralidade?

Diferente desta noção compreende-se que em Deleuze a noção de história da Filosofia não tende a ser um controle, uma forma de intimidação que venha a estabelecer fronteiras ou que sirva de contraposição ao pensado.

Deleuze, como já visto anteriormente, já condenava em sua época as escolas e centros universitários que trabalhavam com uma noção de história da Filosofia com papel limitador à criação, pois exigiam ao estudante uma gama de conhecimentos ligados a história antes de os possibilitarem o poder de pensar. É importante lembrar que, para Deleuze, a criação não antevém à história, mas há entre elas uma dependência mútua; uma é necessária a outra. Só que não é uma história que limita e sim que abre o estudante à multiplicidade, a variações múltiplas, igualmente não é uma filosofia controlada que vai traçando a história.

Essa noção de história da Filosofia pode ser melhor compreendida em Deleuze quando comparada a sua leitura de textos filosóficos. No Colóquio de Cerisy, em 1973, obstado sobre sua proposta extratextual de leitura de Nietzsche, no sentido em que para Deleuze fazer filosofia é criar conceitos liberando a vida que está contida e tensionada num corpo pleno de estados vividos de linguagem, necessariamente em desequilíbrio, retiram-se diferenças de potenciais, fazendo surgir algo novo, um “clarão que sai da própria linguagem, fazendo-nos ver e pensar o que permanecia na sombra em torno das palavras, entidades de cuja existência mal suspeitávamos.” (DELEUZE, 1992a, p. 172). Assim, Deleuze responde:

Não me apresento absolutamente como um comentador de textos. Um texto, para mim, é apenas uma pequena engrenagem numa prática extratextual. Não se trata de comentar o texto através de um método de desconstrução, ou de um método de prática textual, ou de outros métodos, trata-se de ver para

que isto serve na prática extratextual que prolonga o texto. (DELEUZE, 1985, p. 74).

O modo como Deleuze lida com o texto filosófico: algo que ultrapassa a si mesmo, que não tem uma identidade a ser apreendida, mas uma intensidade a ser vivida por alguém que se põe em relação com ela, uma intensidade que não é a mesma para todos os leitores, mas uma que é própria a cada um. Trata-se de uma recusa de toda mediação, tanto da parte de um instrumental metodológico que identifica o leitor como apto a dar conta do texto, quanto da estrutura de um determinado sistema conceitual autorreferente. Antes, o texto é tratado como um jogo de forças em contato com as forças do exterior, que tanto arranca-as de seus limites como atravessa-as, dando-lhes, a cada vez, um movimento novo, um arranjo de sentidos sempre renovado em virtude desse contato.

Assim, a noção de história da Filosofia se iguala a um texto, em que a história não deve ser tida como um lugar que se busca identidades a serem aprendidas, mas intensidades de criações a serem vividas, ou seja, colocadas em razão de novas criações, para novos devires do pensamento.

Entretanto, a história da Filosofia gera uma “precaução”, não como sinônimo de limitação, mas sim de modéstia, ou seja, é preciso paciência para consolidar as afirmações é “preciso tanto trabalho!” (DELEUZE; PARNET, 2001, p. 33). Para Deleuze, é um trabalho de ir à história que a filosofia edificou, e dela/nela extrair possibilidades à consolidação da formação, ou seja, ela é uma matriz de formação; tem um papel formador, propicia agenciamentos, diferenças, e cognições dos devires engendrados até o momento.

Nesta formação, os intercessores aparecem submetendo a filosofia à reflexão e criticidade. Intercessores que numa sala de aula podem se constituir professor x alunos e alunos x professor. Essa noção da história da Filosofia é para Deleuze exigente de participação, assim como mostra sua permanência em Vincennes, onde o “público” (assim chamados os alunos de Vincennes por Deleuze) se faziam ouvir, apreendendo o necessário para o filosofar numa atitude de “autonomia, pluridisciplinaridade e sobretudo participação dos usuários” (Ibidem, p. 73), ou seja, uma atitude de diálogo e nomadismo, sem limites ou controle advindos de qualquer história.

É uma história constituída por relação de participação; com personagens, pois só há aprendizado quando há interação e movimento conjunto, isso pode ser visto no parágrafo escrito por Deleuze, quando este problematiza o aprendizado.

O movimento do nadador não se assemelha ao movimento da onda; e, precisamente, os movimentos do professor de natação, movimentos que reproduzimos na areia, nada são em relação aos movimentos da onda, movimentos que só aprendemos a prever quando os apreendemos praticamente como signos. Eis por que é tão difícil dizer como alguém aprende: há uma familiaridade prática, inata ou adquirida, com os signos, que faz de toda a educação alguma coisa amorosa, mas também mortal. Nada aprendemos com aquele que nos diz: faça como eu. Nossos únicos mestres são aqueles que nos dizem “façam comigo” e que, em vez de nos propor gestos a serem reproduzidos, sabem emitir signos a serem desenvolvidos no heterogêneo. Em outros termos, não há ideomotricidade, mas somente sensório-motricidade. Quando o corpo conjuga seus pontos notáveis com os da onda, ele estabelece o princípio de uma repetição, que não é a do Mesmo, mas que compreende o Outro, que compreende a diferença e que, de uma onda e de um gesto a outro, transporta esta diferença pelo espaço repetitivo assim constituído. Aprender é constituir este espaço do encontro com signos, espaço em que os pontos relevantes se retomam uns nos outros e em que a repetição se forma ao mesmo tempo em que se disfarça. Há sempre imagens de morte na aprendizagem, graças à heterogeneidade que ela desenvolve aos limites do espaço que ela cria. (DELEUZE, 2006, p. 48-49)

Numa abordagem que não possibilite a problematização e o movimento de criação conceitual há uma ausência dos personagens, pois estes efetivam a própria criação numa constante de relação e diálogo.

Esta ideia de diálogo e participação também pode ser vista como competência à Filosofia, expressa no documento OCNF: “do desenvolvimento do pensamento crítico, da capacidade de trabalhar em equipe, da disposição para procurar e aceitar críticas, da disposição para o risco, de saber comunicar-se” (BRASIL, 2006, p. 30).

Portanto, propiciar que cada um possa desempenhar e estruturar suas posições parece uma ideia aceita por Deleuze, que tinha em Vincennes (DELEUZE; PARNET, 2001, p. 50) um público variado.

Outro adicional (BRASIL, 2006, p. 37) à história da Filosofia tida como centralidade no fazer filosófico no Ensino Médio, é sua riqueza e atratividade para com as questões filosóficas, ou seja, o documento afirma que “tendo a História da Filosofia como referencial, (...) pode tornar as aulas do docente, mais atraentes, e mais fácil a veiculação de questões filosóficas” (Ibidem, p. 38), onde o aluno consegue visualizar os contrapontos às questões levantadas.

Isso parece ser convergente com a noção de Deleuze, que para ele se torna

desinteressante quando não desperta os conceitos adormecidos (DELEUZE; GUATTARI, 2007, p. 109), pois é com a história da Filosofia que se desacomodam questões, incitando novas conquistas e espaços; tratando-se, portanto, de uma história que lida com conceitos sempre novos e concomitantemente de seus problemas.

No documento OCNF, a história da Filosofia ainda é apresentada como uma grande biblioteca, em que é escolhido aleatoriamente ao gosto do professor, o que ele acredita ser mais conveniente ao momento da aula e para o fim proposto. Não há o “o que” ensinar, só o “aonde” chegar. Há conteúdos básicos nas grades da formação na universidade, mas e para o Ensino Médio?

Igualmente em Deleuze, não é possível localizar em sua obra, quais os elementos necessários da história da Filosofia, há uma concepção que a coloca como singular por se constituir de devires e não enciclopédica, de uma história concebida como movimento do pensamento vivo e constante, mas não há especificidade que garanta uma unidade de ensino nas escolas. Deixa ao professor a tarefa de selecionar o que pode ser necessário à criação conceitual. Isso pode acarretar numa desigualdade entre as escolas, pois cada uma tende a alcançar um fim diferente.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Filosofia se configura ímpar no projeto escolar atual apresentado no documento OCNF, efetiva-se o pensamento que ela pode e deve retomar seu lugar na formação dos estudantes com uma singularidade e contribuição que são imprescindíveis para o aluno que se quer pela sua presença, a saber: formar cidadãos, especialmente com criticidade, que saibam articular saberes de modo bem mais duradouro que os recebidos porventura da simples volatilidade das informações.

Entretanto, não é o desejo de formar cidadãos o suficiente para a leitura filosófica, ela exige um algo a mais. Em seu bojo, além de seu legado próprio, há uma história caracterizada diferentemente de qualquer outra que porventura a procure retê-la, ou seja, existe uma relação de especificidade da filosofia e seu papel formador que é a da relação que ela mantém com sua história, sempre retornando a seus textos clássicos para descobrir sua identidade, atualidade e sentido.

Nesse sentido, o documento refere-se a história da Filosofia como sendo central, indispensável para tal projeto, é uma proposta como alternativa que recebe força desde a formação do professor de Filosofia, esta, que cinde por criar um mecanismo que estabeleça que história se desenvolverá nas escolas e conseqüentemente que filosofia espera-se. É aí que se pode perceber claramente um abismo entre a história que o documento pretende com a noção compreendida de Deleuze.

A relação com a história da Filosofia configura o movimento do pensamento filosófico, o trato modifica o fazer, até mesmo levando-o a limitações que aparentam ser imperceptíveis, cercando a criação em situações estanques e pré-fixadas, como é o caso do documento OCNF.

É possível perceber a tênue amarração desta ideia ao ver a proposta do documento encerrando a criação na história, a criação de conceitos da filosofia na própria história da Filosofia. Há a elaboração de uma série de indicações que permitem conduzir o pensamento a um conjunto de conclusões que parecem plausíveis quando levados ao encontro da liberdade e criação (ao mesmo tempo com aprendizados das grandes questões dos devires humanos e linguagem específica da filosofia), como quando o documento aponta, desde a formação do professor de filosofia uma sólida formação em história da Filosofia, pois a configura como “o ponto de partida para a leitura da realidade” (Ibidem, p. 32), e o fazer filosófico em sala, e nunca sem esta, ou seja, a história da Filosofia passa a ser um dos componentes principais do curso.

Essa preocupação, aparentemente permite fazer da história da Filosofia uma aliada a criação, pois não há verdadeiramente filosofia sem antes um trabalho com sua história. Há intenção de sublinhar que o fazer filosófico não é puramente reflexão despreparada e “solta”, num livre exercício onde o professor não se utiliza da história da Filosofia e apenas procura responder às questões atuais “sem recorrer à base histórica da reflexão em tais questões, (...) esquecendo-se de todas as conquistas anteriores naquele campo” (BRASIL, 2006, p. 27).

Para tanto, surgem outras perguntas que podem servir para futuras pesquisas. O que propor ao estudante de Filosofia como história da Filosofia? O que dela é possível apreender para a filosofia e as aulas de Filosofia? Parafraseando Deleuze, o que seria necessário de cores para se iniciar uma obra em tela? (O que é necessário em filosofia para se iniciar a filosofar?).

REFERÊNCIAS

ALVES, Dalton J. *O espaço da filosofia no currículo do Ensino Médio a partir da nova LDB (Lei nº 9394.96): análises e reflexões*. 2000. 135 f. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Educação. Universidade Estadual de Campinas. São Paulo, 2000.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. *Filosofando: Introdução à filosofia*. 4ª ed. Revisada – São Paulo: Moderna, 2008.

BORTOLOTTI, Karen Fernanda da Silva. *O Ratio Studiorum e a missão no Brasil*. Disponível em: <http://www.uniasselvi.com.br/aprendizagem/o2.0/material_apoio/material_apoio_aluno.php>. Acessado em: 06 mar. 2008.

BRASIL. *Resolução CEB nº 3, de 26 de Junho de 1998*. Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Médio. Brasília, DF: Câmara dos Deputados, 1998.

BRASIL. Ministério da Educação. *Orientações Curriculares Para o Ensino Médio*. Ciências Humanas e suas tecnologias. Conhecimentos de Filosofia. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Básica. Brasília, DF, 2006. Vol. 3.

BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Parecer CNE/CEB nº 38/2006 de 07 de julho de 2006. *Inclusão obrigatória das disciplinas de Filosofia e Sociologia no currículo do Ensino Médio*. Brasília. Agosto de 2006b.

CARTOLANO, Maria T. P. *Filosofia no ensino de 2º Grau*. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1995.

COSTA, João C. *Panorama da história da Filosofia no Brasil*. Editora Cultrix, São Paulo. 1959.

CUNHA, Luis Antônio. *A universidade temporã: o Ensino Superior da colônia à Era de Vargas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

DELEUZE Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. Vol I. Editora 34, Rio de Janeiro, 1995.

_____. *Pensamento Nômade*. In: MARTON, Scarlett. *Nietzsche hoje?* Trad. Milton Nascimento e Sônia Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992a.

_____. *Proust e os signos*. Forense-Universitária, Rio de Janeiro, 1987.

_____. *Foucault*. Trad. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1988.

_____. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi; Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988b.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 2007.

FÁVERO, Altair. Filosofia na sala de aula: pela força da lei ou pela opção político-pedagógica da sociedade. In: PIOVESAN, Américo; EDIT, Celso; GARCIA, Cláudio B.; HAUSER, Ester M.; FRAGA, Paulo D. (Org.). *Filosofia e ensino em debate*. Ijuí: Injuí, 2002, v. 1, p. 425-438.

GALLO, Sílvio. *Deleuze e a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

_____. Notas deleuzeanas para uma Filosofia da Educação. In: GHIRARDELLI, Jr., Paulo (Org.). *O que é a filosofia da educação?* 3ª Ed. Rio de Janeiro: DP&E, 2002.

HORN, Geraldo B. *Por uma mediação praxiológica do saber filosófico no ensino médio: Análise e Proposição a partir da Experiência Paranaense*. 275 f. Tese de Doutorado em Educação – Universidade Estadual de São Paulo - Faculdade de Educação, São Paulo, 2002.

MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

MARTINS, M. F. *Ensino técnico e globalização: cidadania ou submissão?* São Paulo, Autores Associados. 2000.

OLIVEIRA, Regina T. C. *A LDB e o contexto nacional: o papel dos partidos políticos na elaboração dos projetos 1988 – 1996*. 1997. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 1997, 387 f.

PAIM, A. *O ensino da Filosofia posterior à criação do Curso Superior de Filosofia no Brasil desde a Colônia*, Rio de Janeiro, 1984. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/1367.pdf>.

PEREIRA, Francisco D. *Filosofia e problematização da concepção pragmática da realidade no ensino média noturno; uma abordagem a partir das buscas, valores e concepções de mundo dos alunos*. São Paulo: PUC/SP, 1995. Dissertação de mestrado - Programa Supervisão e Currículo.

PRADO JÚNIOR, B. A Idéia de Plano de Imanência. *Folha de S. Paulo*, Caderno Mais!, 08/06/97, p. 56 a 58.

RENÉ, Silveira. *Ensino de Filosofia no Segundo Grau: em busca de um sentido*. 586 f. Dissertação – Mestrado em Educação. Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 1991.

SAVIANI, Dermeval. *A nova lei da educação: trajetória, limites e perspectivas*. 2ª ed. Campinas, Autores Associados. 1997.

VAZ, Adriana M. S. *O ensino de filosofia e 'a educação de si mesmo': refletindo com Nietzsche*, 2000, Dissertação de Mestrado - Unicamp, 124 f. São Paulo.

PARA UMA ANÁLISE CARTOGRÁFICA DA SUBJETIVIDADE NA ESCOLA A PARTIR DE NIETZSCHE, DELEUZE E GUATTARI

José de Assis Moraes Júnior*

Resumo:

O presente artigo consiste numa análise propedêutica dos princípios de investigação do método da cartografia, proposto por Gilles Deleuze e Félix Guattari. Na perspectiva de abarcar o campo educacional, analisa, sob a ótica do método cartográfico, o *Assim Falava Zaratustra*, de Friedrich Nietzsche, buscando a problemática das paisagens subjetivas que se configuram ao longo do escrito nietzscheano e os deslocamentos possíveis para o campo e para os temas da Educação. A questão central defende a análise cartográfica como uma possibilidade de intuir a inabilidade dos sujeitos em relação à irrevogabilidade do caráter trágico da existência. O artigo busca propor uma questão nietzscheana, transportando-as para o campo educacional, qual seja: que tipo de sujeito tóxico-identitário é fomentado na escola?

Palavras-Chave: Cartografia, paisagens subjetivas, campo educacional.

Abstract:

The present article consists of a propedeutic analysis of the principles of the cartography method investigation, proposed by Gilles Deleuze and Felix Guattari. In the perspective of embracing the educational field, analyses, under the cartographic method view, *Thus spoke Zaratrusta*, by Friedrich Nietzsche, seeking the problematic of the subjective landscapes that configure along the nietzschenian writing and the possible displacements to the field and to the Educations' themes. The central question defends the cartographic analysis as a possibility of anticipating the subjects' inability towards the irrevocability of the tragic character of existence. This article seeks to propose a nietzschenian question, transporting it to the educational field, that is: what kind of toxic-identity subject the school is promotive of?

Keywords: Cartography, subjective landscapes, educational field.

Um trabalho de pesquisa cuja metodologia se pretende cartográfica, ou seja, fundada no método da *Cartografia* proposto por Gilles Deleuze e Félix Guattari, não deve ser constituído a partir de modelos estruturais prontos, com questões *a priori*, metas específicas e caminhos traçados.

Ainda que sustente certa diretriz na proposição de seu percurso – o que veremos mais

* Mestrando em Educação pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, sob a orientação do Prof. Dr. Romualdo Dias. Limeira, SP, Brasil. E-mail: moraes_moncaio@yahoo.com.br.

adiante – a cartografia consiste, inicialmente, em acompanhar os processos e *devires* que compõem um campo social, que é a realidade, em contínuo arranjo e desarranjo. “A cartografia parte do reconhecimento de que, o tempo todo, estamos em processos, em obra”, afirma Virgínia Kastrup (BARROS; KASTRUP, 2009, p.73).

Contudo, o trabalho do cartógrafo não se define a partir do exercício da livre aventura, sem direção e desprovido de orientação. Ao contrário, trata-se do desafio de inverter o sentido tradicional de *método* sem abandonar certa concepção de trajeto de pesquisa. Portanto, não se trata mais de um caminhar cujos resultados são dados de antemão, com metas pré-fixadas, com resultados prontos, amplamente vislumbrados, mas, ao contrário, trata-se do primado do caminhar que redefine na radicalidade do percurso suas metas (PASSOS; BARROS, 2009), alterando inevitavelmente, e acintosamente, a produção dos dados de sua pesquisa.

Neste sentido, o método cartográfico deve ser traçado no e a partir do plano da experiência. Primordialmente, o cartógrafo mergulha para dentro da malha dos agenciamentos que emergem entre sujeito e objeto de pesquisa. O cartógrafo percebe – no sentido específico da *sensibilidade* – mundos, configurações territoriais da existência, efemeridades, transitoriedades. Virgínia Kastrup, ao tratar das especificidades do método cartográfico, fala em *atenção sensível* (KASTRUP, 2009, p.49). E, ainda mais, descreve como característico da prática cartográfica uma espécie de “acionamento no nível das sensações” (KASTRUP, 2009, p.42).

A cartografia é um “desenho que acompanha e se faz ao mesmo tempo que os movimentos de transformação da paisagem” (ROLNIK, 1989, p.15). Transportá-la, portanto, para o campo das paisagens psicossociais é afirmá-la como instrumento de análise da composição e desmantelamento de mundos, dos afetos que os atravessam e das intensidades que são captáveis pela vibração do corpo. “A cartografia, diferentemente do mapa, é a integibilidade da paisagem em seus acidentes, suas mutações”, explica Suely Rolnik (ROLNIK, 1989, p.62).

Parece-nos, portanto, que o que legitima a análise do cartógrafo são as apreensões de uma realidade que se apresenta, ainda que provisoriamente, sob o aspecto da territorialidade e da máscara, constituições subjetivas estáticas, ontologicamente relativas ao *ser*.

No entanto, o trabalho do cartógrafo extrapola a análise das constituições estanques dos mundos existenciais, seus territórios, suas identidades. O cartógrafo, na verdade, acompanha um campo extremamente dinâmico. O que ele procura incansavelmente são

processos e *devires*. A cartografia consiste numa espécie de abertura ao finito ilimitado das possibilidades da existência humana.

Suely Rolnik define o trabalho cartográfico em sua proximidade com o exercício do *psicólogo social*, do *micropolítico*, do *esquizoanalista* e do *analista do desejo* (ROLNIK, 1989, p.74). Cada uma dessas facetas da atividade do cartógrafo configura uma especialidade no campo da análise. Ele será *Cartógrafo*, na medida em que não revelar sentidos, mas criar sentidos a partir de um contínuo movimento de re-significação. Será *Psicólogo social*, na medida em que assumir a “indissociabilidade entre o psíquico e o social” (ROLNIK, 1989, p.75). Doutra forma, encarnará o *Micropolítico*, conquanto se compreender, em sua prática, uma dimensão política, uma política de análise da produção de subjetividade. Será *Esquizoanalista*, na medida em que pretender “evocar a ideia de que a análise do desejo é, necessariamente, análise de suas linhas de fuga, linhas esquizo por onde se desmancham os territórios” (ROLNIK, 1989, p.75). E, finalmente, *Analista do desejo*, remontando a uma espécie de parentesco em relação à prática da psicanálise, com o “*know-how* da escuta psicanalítica do invisível” (ROLNIK, 1989, p.75).

Desta forma, parece evidente que uma pesquisa em Educação, sobretudo a que circunscreve a temática da subjetividade, não poderia optar por outra metodologia de investigação, dado tratar-se da tentativa de compreender os dados da realidade que circulam no ambiente escolar, sua interlocução com todos os planos do social na composição dos sujeitos.

“O vivido é segmentarizado espacial e socialmente”, afirma Gilles Deleuze e Félix Guattari (DELEUZE & GUATTARI, 1996, p.83). Somos compostos por segmentos que nos constituem, por linhas que se entrelaçam, compondo territórios. Deleuze descreve, de maneira mais específica, três linhas segundo as quais somos compostos: a linha de *segmentaridade dura*, ou de *corte molar*, a linha de *segmentação maleável* ou de *fissura molecular* e uma espécie de *linha de fuga* ou de *ruptura*. Essas linhas nos atravessam, compondo nossos mapas. Nos termos de Deleuze e Guattari,

de todas essas linhas, algumas nos são impostas de fora, pelo menos em parte. Outras nascem um pouco por acaso, de um nada, nunca se saberá por quê. Outras devem ser inventadas, traçadas, sem nenhum modelo ou acaso: devemos inventar nossas linhas de fuga se somos capazes disso, e só podemos inventá-las traçando-as efetivamente, na vida (DELEUZE & GUATTARI, 1996, p. 76)

Como veremos, essas linhas compõem-nos em indizíveis territórios. Territórios que, por sua vez, conjugam-se num jogo incessante e frenético, formando *redes*, malhas existenciais. Passemos aos detalhes, aos desenhos específicos de cada uma dessas linhas.

A linha de segmentação dura ou molar, segundo Deleuze, composta não somente por grandes conjuntos molares – Estados, instituições, classes – mas ainda por “pessoas como elementos de um conjunto, os sentimentos como relacionamentos entre pessoas” (DELEUZE & GUATTARI, 1996, p. 67), possui um caráter de previsibilidade excessiva. Deleuze fala de uma linha em que há muitas “falas e conversações, questões ou repostas, intermináveis explicações, esclarecimentos” (DELEUZE & GUATTARI, 1996, p.70). Há uma ênfase na identidade muito clara nessa linha, uma garantia de identidade muito forte ou, minimamente, uma busca insaciável pela identidade, em que cada instância da vida se deixa esquadrihar numa escritura pessoal marcante e definida, configurando *máscaras*.

No que se refere à produção de identidades, Rolnik fala em um movimento de produção de “*kits* de perfis-padrão” (ROLNIK, 1997, p.20). Em um mundo em que a globalização da economia e a tecnologia das mídias eletrônicas colocam *n* universos em circulação, pensando a perspectiva dos cruzamentos de uma rede informacional em *ondas*, a persistência na referência identitária, ainda que substituída por identidades globalizadas flexíveis, parece alcançar um estado patológico, que Suely Rolnik define como uma “toxicomania” generalizada (ROLNIK, 1997, p.21). A abertura para a recepção do *novo* que circula em tais redes de comunicação “não envolve necessariamente abertura para o estranho nem tolerância ao desassossego que isso mobiliza e, menos ainda, disposição para criar figuras singulares orientadas pela cartografia desses ventos, tão revoltos na atualidade” (ROLNIK, 1997, p.21).

Neste sentido, o uso da tóxico-identidade se justifica na medida em que são essas *próteses*, como afirma Rolnik, que fornecerão a ilusória segurança com a qual o reconhecimento em alguma órbita do mercado estará garantida.

Portanto, Suely Rolnik define essa linha de composição da realidade como “linha finita, visível e consciente da organização dos territórios” (ROLNIK, 1989, p.50). Segundo a autora, ela compõe um *script* existencial calculável, uma espécie de “operacionalização para a consciência pilotar os afetos” (ROLNIK, 1989, p.50). A consciência, aqui, quer apoderar-se da vida, encaminhá-la, impor-lhe uma estabilidade, um enrijecimento. Ela quer dirigir – no sentido cinematográfico mesmo – a vida. Uma composição de cenas *duras*, demarcáveis

territorialmente no espaço definido que é o palco físico dos traçados. Ela quer escapar ao palco imaginário e pessoal de cada espectador por meio de uma segmentação fixa. Enfim, trata-se de uma linha cuja operacionalidade compõe territórios que se configuram por meio de “grandes cortes perfeitamente designáveis” (ROLNIK, 1989, p.50).

Por sua vez, a linha de segmentação maleável ou molecular atua com segmentos que são, para Deleuze, como *quanta* de desterritorialização, pequenas segmentações em ato, “captadas em seu nascimento como em um raio de lua ou em uma escala intensiva” (DELEUZE & GUATTARI, 1996, p. 67). O que se propõe, agora, são intensidades, uma vida molecular intensa, e não estagnações, identidades.

Nos termos de Deleuze e Guattari,

Essa linha molecular mais maleável, não menos inquietante, muito mais inquietante, não é simplesmente interior ou pessoal: ela também põe todas as coisas em jogo, mas em uma outra escala e sob outras formas, com segmentações de outra natureza, rizomáticas ao invés de arborescentes. Uma micropolítica (DELEUZE & GUATTARI, 1996, p.72)

Vemos, aqui, o aparecimento do conceito de *micropolítica*, ou seja, determinações menos localizáveis, que são como fluxos ou partículas que escapam às segmentações mais duras. O *micro* é a política do plano gerado nessa linha, afirma Rolnik (ROLNIK, 1989, p.60). O identitário escoa pelo corpo. Há o prevalecimento do *rizoma*, uma “multiplicidade substantivada, devires imprevisíveis e incontroláveis” (ROLNIK, 1989, p.62). O *micro* se compõe na imanência, como um *pedaço de imanência* (ROLNIK, 1989, p.63). Ele nada tem a ver com a *transcendência* ordenadora, todo um mundo modelar e ideal a partir do qual são tomadas cópias no plano dos acontecimentos. O *micro* se faz ao tempo de seu processo de composição.

O que notamos, desta feita, são “*micromovimentos*, segmentações finas distribuídas de modo totalmente diferente, partículas inencontráveis de uma matéria anônima, minúsculas fissuras que não passam mais pelas mesmas instâncias, mesmo no inconsciente, linhas secretas de desorientação ou de desterritorialização: toda uma subconversaço na conversaço” (DELEUZE & GUATTARI, 1996, p.69).

Essa segunda linha, a de segmentação maleável, comporta, segundo Rolnik, um “duplo traçado inconsciente e ilimitado” (ROLNIK, 1989, p.48), caracterizando-a como

double-face.

Essa ambigüidade característica se dá em função de sua dupla estada em campos que são distintos: por um lado, ela habita a intensidade e, por outro, a expressão. Neste sentido,

Ela está sempre prestes a oscilar na direção do fluxo puro e desencantar a matéria, provocando desabamento de território (...). E isso, em termos subjetivos, traduz-se como sensação de irreconhecível, de estranhamento, de perda de sentido – em suma, de crise. Mas ela está sempre prestes, também, a oscilar na direção do encantamento, da imediatez do movimento de simulação. É quando um território “pega”, ganhando credibilidade, o que em termos subjetivos se traduz como sensação de reconhecimento, de familiaridade. E dá alívio (ROLNIK, 1989, p.49).

Portanto, essa linha é maleável, na medida em que se compõe numa espécie de duplicidade inerente e uma flexibilidade própria. São como lascas, afirma Rolnik, que descolam de configurações duras, desmanchando mundos existenciais e expondo pequenas fissuras, microrachaduras, que, gradativamente, comporão, por sua vez, novas configurações, mundos novos.

Uma terceira linha que compõe, segundo Deleuze e Guattari, o campo de análise do método cartográfico, é a *linha de fuga* ou de *ruptura*, denominada por Suely Rolnik como *linha dos afetos* (ROLNIK, 1989, p.47).

Deleuze a define como “uma linha que não mais admite qualquer segmento, e que é, antes, como que a explosão das duas séries segmentares” anteriores (DELEUZE & GUATTARI, 1996, p.69). Há um *quantum maximum* manifesto nessa terceira linha, uma espécie de desterritorialização absoluta. Por sua vez, Rolnik a define como “um fluxo que nasce ‘entre’ os corpos” (ROLNIK, 1989, p.47). A *linha dos afetos* escapa à definição de *linha*, ela atua, ao contrário, como *fluxo*, como afetos que se fazem do encontro com outros corpos. Nos termos de Rolnik

Isso implica, necessariamente, novas atrações e repulsas; afetos que não conseguem passar em nossa forma de expressão atual, aquela do território em que até então nos reconhecíamos. Afetos que escapam traçando *linhas de fuga* – o que nada tem a ver com fugir do mundo. Ao contrário, é o mundo que foge de si mesmo por essa linha, ele se desmancha e vai traçando um devir – devir do campo social: processo que se desencadeiam; *variações infinitesimais*; rupturas que se operam imperceptivelmente; mutações

irremediáveis (ROLNIK, 1989, p.47-48).

Compreender, desta forma, o modo de composição das redes que se produzem, fundamentalmente, a partir de tais linhas, representa o trabalho do método cartográfico. A geometria produzida no emaranhado que essas linhas compõem, configura-se num *plano de imanência*, descrito por Deleuze como “não mais a afirmação de uma substância única” (DELEUZE, 2002, p.127), mas um *plano* no qual “estão todos os corpos, todas as almas, todos os indivíduos” (DELEUZE, 2002, p.127).

O *plano de imanência*, segundo Deleuze, reconhecível na medida em que se aventura no embrenhar na vida, fundamento da análise cartográfica, é o plano em que os corpos – potência de afetar e ser afetado – percebem e, ao mesmo tempo, compõem a realidade.

Ao contrário do *plano transcendente*, plano de organização e desenvolvimento do todo real, o *plano de imanência* é quando “o processo de composição deve ser captado por si mesmo, mediante aquilo que ele dá, naquilo que ele dá” (DELEUZE, 2002, p.133). No *plano de imanência*, o sujeito se desfigura. O que há, efetivamente, são “estados afetivos individuantes” (DELEUZE, 2002, p133).

Um projeto de pesquisa que se lança para dentro da análise da composição de subjetividades, deve necessariamente compreendê-las na perspectiva do seu estado dinâmico e de sua correlação com outros mundos existenciais. Deve, ainda, abandonar um modelo universal de subjetividade, a partir do qual generalizações são possíveis. A definição de subjetividade, para a investigação cartográfica, não admite – como vimos – a sua indissociabilidade com o campo social.

Segundo Deleuze, “nunca, pois, um animal, uma coisa, é separável de suas relações com o mundo: o interior é somente um exterior selecionado; o exterior, um interior projetado” (DELEUZE, 2002, p.130).

Deleuze não define o sujeito a partir da noção de indivíduo, de identidade. Ele, ao contrário, prefere abandonar tais noções. A definição do sujeito, aqui compreendido unicamente na sua dimensão de corpo, se estabelece a partir de dois conceitos que Deleuze toma emprestado da geografia: o conceito de *longitude* e o conceito de *latitude*.

Nos termos de Deleuze,

definiremos por *longitude* e *latitude*. Um corpo pode ser qualquer coisa, pode ser um animal, pode ser um corpo sonoro, pode ser uma alma ou uma ideia, pode ser um *corpus* lingüístico, pode ser um corpo social, uma coletividade. Entendemos por *longitude* de um corpo qualquer conjunto das relações de velocidade e de lentidão, de repouso e de movimento, entre partículas que o compõem desse ponto de vista, isto é, entre elementos *não formados*. Entendemos por *latitude* o conjunto dos afetos que preenchem um corpo a cada momento, isto é, os estados intensivos” (DELEUZE, 2002, p.132).

Diante de um cenário tão profuso de *devires*, da própria dinâmica do *devenir* que constitui as subjetividades, a cartografia desenha mapas. O objetivo da cartografia, afirmam Laura Pozzana de Barros e Virgínia Kastrup, é “desenhar a rede de forças à qual o objeto ou fenômeno em questão está conectado, dando conta de suas modulações e de seu movimento permanente” (POZZANA de BARROS & KASTRUP, 2009, p. 57). Demarcações efêmeras, transitórias, brotam e se esfumam, constituindo mapas, decodificando mapas significacionais e sobrecodificando-os dinamicamente. É nesse embrolho semiótico, que é a realidade, que personagens subjetivos, individuais e coletivos, estão se compondo, emergindo a cada instante para o centro do palco do plano social.

O cartógrafo, com seu trabalho de caráter atencional, tem como instrumento essa realidade. Está, acima de tudo, imerso nela, em tal realidade heterogênea, metamórfica, transmutante.

Se preferirmos, Luiz B. Lacerda Orlandi, em seu texto *Que estamos ajudando a fazer de nós mesmo?*, descreve a problemática da nossa inserção na realidade de forma esclarecedora. Compreender, segundo ele, a dimensão de rede do plano social, requer a percepção de uma sensação fina, tênue. Ele diz,

Por minúsculo que seja cada um desses eus, e por mais irrisória que seja sua atividade principal, ao fazer isto ou aquilo seu fazer está sempre sobrefazendo outras coisas, seja num plano de composição molar, onde cada tarefa em cada lugar implica ou remete a outra, estando todas como que enredadas numa composição plural, seja num plano molecular de imanência, onde o fazer está imerso em trans-lugares, em complexas zonas intensivas de indeterminação (ORLANDI, 2005, p. 219)

Desta forma, estamos lançados num jogo contínuo e labiríntico de questões cada vez mais problemáticas. Questões que se sobrepõem às antigas questões de um passado tão presente,

num rodopio incessante. Isso não significa, contudo, como afirma Orlandi, no que se refere à catástrofe e ao desespero da existência, que estamos num grau diferente daquele que a humanidade vivenciou até agora. “Essa impressão de viver no âmago do problemático, talvez seja a mesma sentida pelos viventes em qualquer lugar e em qualquer época histórica”, afirma ele (ORLANDI, 2005, p. 219). No entanto, a evidência de um momento ímpar, “marcada por um excesso de sinais que apontam para a dramaticidade de um vasto e onipresente paradoxo” (ORLANDI, 2005, p. 220), parece indicar o caráter único da realidade presente. Eticamente, “nunca se viveu tão sistemático, cotidiano e envolvente sucateamento da humanidade”, afirma Luiz Orlandi (ORLANDI, 2005, p. 220).

O resgate do exercício de leitura do *Assim Falava Zaratustra* significaria, portanto, uma prospecção da possibilidade de existir no campo do desassossego imanente a organização social. Como experimentar a vida sem as anestésias contemporâneas? Como encarar a existência, e sua dramaticidade, para além das composições subjetivas *enlatadas*, cujas formatações são sempre dadas de antemão, através dos mecanismos midiáticos?

Neste sentido, a prática cartográfica, aqui, se justifica. Desenhar e re-desenhar os interstícios das composições e re-composições subjetivas do personagem Zaratustra, projeto máximo de uma perspectiva nietzscheana de existência digna e legítima, requer uma finura própria do exercício cartográfico.

O que significa, portanto, cartografar o *Assim Falava Zaratustra*, de Friedrich Nietzsche? Captar nele possíveis intensidades? Afetos? Afetos que compõem o território existencial de seu escritor? Compreender em que medida o escrito nos remete ao campo das forças, das intensidades, dos afetos que circulam na atualidade? O texto é composto por linhas e “linhas que estão *entre as linhas* escritas”, lembra Deleuze (DELEUZE & GUATARRI, 1996, p.66). Tais linhas de escrita se conjugam com outras linhas. Não apenas linhas de escrita, portanto. Mas, linhas que configuram um campo de sensações. O escrito – *plano de imanência* – precisa, aqui, ser encarado sob a perspectiva do *rizoma*. Não há um núcleo exegético, um modelo referencial central, a partir do qual se arvora uma homogeneização do exercício de leitura. Cada linha escrita mascara e expõe *rostidades*, lascas de realidade que se conectam, linhas múltiplas que se entrecruzam. Linhas escritas, neste sentido, são *perceptos*.

Em *Assim Falava Zaratustra*, os afetos saltam, escapam, pululam. Infestam os campos existenciais com as centelhas de suas personagens, de seus [des]encontros. Fazem-se notar num campo intensivo de forças de atração e repulsa. Há, no escrito nietzscheano, incontáveis agenciamentos dinâmicos que resultam de encontros fortuitos e previstos. O velho

santo, a multidão, o moribundo, o jovem recostado a árvore, a águia, a serpente. Enfim, são inúmeros os encontros que emergem da investida de Zaratustra em anunciar suas verdades. Captar nas linhas de composição do escrito de Nietzsche forças e compor cartografias é o exercício que se pretende fomentar aqui.

No entanto, o deslocamento para o campo educacional que deverá se realizar em nosso trajeto de pesquisa é significativo. O texto Assim Falava Zaratustra serve-nos de referencial para a composição das possibilidades de existir apesar da escola? Uma questão permanente, aqui, diz respeito ao aspecto de incerteza da condição humana. Transitar nesse espaço arriscado do incerto requer uma habilidade que a escola não mais pode oferecer tampouco estimular? Esse trato com o *devoir-vida*, com o caráter transitório da existência, com sua efemeridade trágica – aspectos, há muito, percebidos como fundantes de um modelo específico de existência a que denominamos pós-moderno, hipermoderno – parece, sobretudo a partir dos discursos das identidades capitalísticas e neoliberais, estar irremediavelmente envolto numa problemática da dor e de suas possíveis resoluções, seja no campo da medicina psiquiátrica, no campo do *conhece-te a ti mesmo* ou no campo da prática anestésica das sensações.

Friedrich Nietzsche, em um dos seus primeiros escritos, parece diagnosticar essa tendência que se afigura extremamente contemporânea: uma espécie de inabilidade ao caráter trágico do existir.

A ânsia por uma *serenojovialidade*, retomada, hipoteticamente, dos gregos antigos e de sua arte apolínea, parece denunciar um princípio profundamente outro a que Nietzsche anuncia como a *socratização* da vida. Nietzsche, aqui, está ocupado com questões que, irrevogavelmente, ressoam hoje contemporâneas. O ponto fundamental, ele afirma, diz respeito ao *valor da existência* (NIETZSCHE, 1992, p.14). O que haveria introduzido no espírito dos gregos antigos, signo de uma existência da *fortitude*, oriunda da receptividade ao aspecto dionisíaco e trágico da vida, uma propensão ao declínio, ao cansaço, à doença, à dissolução dos instintos?

Portanto, a questão, aqui, reaparece: que mecanismos de percepção da vida devem ser re-instaurados para a re-instalação, no campo das subjetividades, dos aspectos dionisíacos da existência? Ou seja, que dispositivos – referindo-se, aqui, à questão própria da educação – nos devolveriam a sensibilidade para o caráter *duro* da vida para a composição de sua plenitude?

Portanto, é no bojo dessas questões que a pergunta pelo método de investigação

suscita outra questão proporcionalmente relevante: a questão a respeito do objeto de pesquisa.

Pesquisar o campo social – a educação, em nosso caso – considerando sua efervescência, seu dinamismo como produtor de *devires* múltiplos, requer a escolha de uma metodologia consistente, que condiga ao propósito do exercício que é o de descrever os processos de subjetivação.

Então, compreender as redes que constituem tais processos – *circularmente*, aquém e além dos muros escolares, em nosso caso – exige que estejamos atentos a dimensão de processualidade dos sujeitos a que Nietzsche nos remete, sujeitos que estão inseridos num plano social dinâmico e de ininterruptas transformações.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles; GUATTARRI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia e Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1996.

GALLO, Silvio. *Modernidade/pós-modernidade: tensões e repercussões na produção de conhecimento em educação*. Educação e Pesquisa, São Paulo, v.32, n.3, p. 551-565, set/dez. 2006.

GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 1992.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolíticas: cartografias do desejo*. 7ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *A visão dionisíaca do mundo, e outros textos de juventude*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Assim falava Zarathustra: Um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Paulo Osório de Castro. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1998.

_____. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.

_____. Uma insólita viagem à subjetividade: fronteiras com a ética e a cultura. In: LINS, Daniel (org.). *Cultura e subjetividade: saberes nômades*. Campinas, SP: Papyrus, 1997, págs.

25-34.

_____. Novas figuras do caos: mutações da subjetividade contemporânea. In *Caos e Ordem na Filosofia e nas Ciências*. SANTAELLA, Lucia (org.); VIEIRA, Jorge Albuquerque. Face e Fapesp, São Paulo, 1999; pp. 206-213.

FILOSOFIA COMO EDUCAÇÃO MORAL: A FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO EM ALASDAIR MACINTYRE

Laécio de Almeida Gomes*

Resumo:

O presente artigo refere-se a uma análise da filosofia da educação na perspectiva de Alasdair MacIntyre, tendo como base em seus escritos “Depois da Virtude” (2001), “Animais Racionais e Dependentes” (2001) e outros, também a contribuição de alguns comentadores, visando à filosofia como educação moral a partir da tese de que “qualquer concepção da filosofia da educação como área distinta da pesquisa filosófica é um erro” (2002). Considerando que nas obras de MacIntyre não fica explícito sua teoria a respeito da educação, o presente tema é desenvolvido a partir dos conceitos que o filósofo utiliza tais como: *prática*, *unidade narrativa da vida humana*, *tradições* e *virtudes* que fundamentam sua ética das virtudes, possibilitando assim a compreensão do conceito de filosofia como educação moral.

Palavras-chave: Filosofia. Educação. Moral.

Abstract:

This article refers to an analysis of philosophy of education in prospect of Alasdair MacIntyre, based on his writings "After Virtue" (2001), and "Dependent Rational Animals" (2001) and others, also contribution of some commentators, seeking to philosophy as a moral education from the proposition that "any conception of philosophy of education as an area distinct from philosophical inquiry is a mistake" (2002). Whereas in the works MacIntyre is not explicit in his theory about education, this theme is developed from the concepts that the philosopher uses such as: practice, narrative unity of human life, traditions and virtues that base their ethics of virtue, thus enabling the understanding of concept of philosophy and moral education.

Keywords: Philosophy. Education. Moral.

1 INTRODUÇÃO

Segundo Alasdair MacIntyre, filósofo Escocês, educado na Inglaterra e radicado norte-americano, a educação na modernidade é marcada pela presença do emotivismo (teoria segundo a qual as ações morais são pautadas em critérios pessoais de escolha), cuja consequência é ausência da compreensão de uma vida ordenada e a necessidade de uma

* Mestrando em Ética e Epistemologia pela Universidade Federal do Piauí. E-mail: laecio.ag@hotmail.com.

educação com base nas virtudes. Pois o que se tem na realidade atual são simulacros da moralidade, daí a necessidade de que haja uma racionalidade na vida moral que tenha sua gênese no ensino e no cultivo de virtudes tais como: justiça, temperança, honestidade, lealdade, etc. Como alternativa aos problemas instalados pela teoria emotivista a respeito da moralidade e a fragmentação da vida humana em compartimentos, cada um com sua lógica própria, MacIntyre defende a necessidade da retomada de uma ética das virtudes em que os conceitos de *tradição, prática e narrativa da vida humana* são essenciais para a formação moral dos sujeitos possibilitando-lhes a busca por princípios de racionalidade que orientem suas ações. As questões relacionadas à filosofia da educação na perspectiva de Alasdair MacIntyre estão implícitas em suas obras e o presente estudo visa analisar o estatuto por ele atribuído à reflexão sobre os objetivos da educação, a saber: inserir o educando no quadro de papéis sociais de uma comunidade e ensiná-lo a pensar por si mesmo e também compreender sua tese de que qualquer concepção da filosofia da educação como uma área distinta da pesquisa filosófica é um erro. Pois os bens de uma filosofia da educação na obra do filósofo escocês configuram-se como os bens da própria pesquisa filosófica, da busca pela *vida boa*, a felicidade, a excelência. Assim, torna-se necessário uma sistematização dos seus escritos que caracterize a filosofia como educação moral, não havendo dois campos distintos de pesquisa.

2 CONCEITOS UTILIZADOS POR MACINTYRE EM SUA ÉTICA DAS VIRTUDES PARA UMA EDUCAÇÃO MORAL

Para compreender melhor a teoria de MacIntyre a respeito da filosofia como educação moral, bem como seus objetivos, é importante elucidar brevemente alguns conceitos centrais de sua teoria tais como: *tradições, prática e unidade narrativa da vida humana* que compõem sua teoria ética das virtudes e que nos permitirá identificar os elementos constitutivos de sua tese de que qualquer concepção da filosofia da educação como área distinta da pesquisa filosófica é um erro.

Primeiro, tendo como base os livros “Tradição, Universidade e Virtude” (2000) de Claudia Ruiz Arriola e “Depois da Virtude” (2001) de Alasdair MacIntyre, podemos conceituar *tradição de pesquisa racional* como o conjunto de conhecimentos práticos que são válidos em seu tempo e que justificam os costumes de um grupo, que busca uma explicação

racional da cosmovisão e dos preceitos morais e instituições sociais que engendra. Cada tradição possui uma dinâmica própria de explicação da realidade por meio do debate, onde são explicitados os conceitos, as leis e os critérios que permitem elucidar os problemas ou incoerências de um paradigma, um problema interno ou externo à própria tradição, pois: “Acceptación y crítica proporcionam la tensión requerida para que la tradición, sin perder su identidad, avance em su comprensión de la realidad”. (Arriola, 2000,54)

O desenvolvimento de uma tradição depende do conjunto de crenças compartilhadas, dos termos valorativos com sentido unívoco que são utilizados e da conexão entre estes termos (linguagem) com a ação dentro de uma comunidade. Tudo isto é descrito pelo cânone de um grupo que serve de referência para a vida das pessoas que compartilham da mesma tradição, pois fundamentam a base de uma educação moral.

O sentido da tradição está na apreensão das possibilidades futuras que o passado torna acessível ao presente. Deve ser um saber de natureza prática, como já foi dito, pois deve fornecer a compreensão da vida humana como guiada à luz de um objetivo aprendido em comunidade. A *vida boa* só pode ser alcançada quando a pessoa participa de uma tradição na qual pode buscar e avaliar de maneira racional quais bens são requeridos para sua vida, seu desenvolvimento e quais bens são defendidos e buscados por sua tradição. A relação é feita de modo hierárquico por meio de uma educação moral que permita o sujeito reconhecer, avaliar, criticar e contribuir com os princípios de sua tradição.

A tradição de pensamento de um grupo, suas práticas e racionalidade permitem que perguntemos não só pelos bens desta tradição, mas também a respeito dos bens e objetivos da educação. Só podem ser alcançados pela própria vivência e a instrução que vai desde o nível mais elementar (como o domínio de algumas rotinas) até o nível mais elevado da inteligência que se refere à sabedoria prática.

Os bens de qualquer tradição podem ser de dois tipos, como distingue MacIntyre: os bens externos e os bens internos. Os primeiros correspondem a benefícios contingentes como: o poder, a riqueza, o *status*; Os segundos são os bens de excelência que constituem a felicidade e a busca pela “vida boa”. Por sua vez o conceito de *prática*²⁶ é aquele que implica a aquisição de bens internos, ou seja, a busca pela excelência no sentido que sejam

²⁶ MacIntyre, em sua obra “*Depois da Virtude*” (2001), descreve o conceito de prática da seguinte forma: “qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida, por meio da qual os bens internos a essa forma de atividade são realizados durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência apropriados para tal forma de atividade, e parcialmente delas definidores, tendo como consequência a ampliação sistemática dos poderes humanos para alcançar tal excelência, e dos conceitos humanos, dos fins e dos bens desenvolvidos”. (MacIntyre, 2001, 326)

reconhecidos os conceitos dos fins e dos bens produzidos pela prática. Por exemplo, Jogar xadrez envolve padrões de obediência a regras, a excelência e a busca por um bem. Cabe notar que se a prática é uma atividade que requer submissão à autoridade ao padrão de excelência vigente, tal submissão não impede sua mudança, como fica claro ao se constatar que as práticas têm uma história.

As práticas são realizadas em virtude da aceitação de sua autoridade, ou seja, aceitar seus padrões e sua tradição. É na realização das práticas que as pessoas reconhecem as virtudes (que não são características inatas dos sujeitos) e pelo seu exercício alcançam os bens internos às práticas.

Quanto ao conceito de *narrativa de vida* de uma pessoa, segundo MacIntyre, revela a identidade do sujeito com base em seu comportamento, crenças, experiências, etc. Significa que uma pessoa possui uma trajetória de vida com início, meio e fim e por isso é responsável por sua história, que é única. Mas sua trajetória de vida está relacionada à narrativa de outras pessoas, outras histórias, e por isso ser o sujeito de uma trajetória requer a capacidade de responder às ações e experiências que caracterizam esta narrativa de vida, ou seja, ser capaz de responder pelos próprios atos quando decide agir de um determinado modo e não de outro. Com base nos termos utilizados por MacIntyre:

É porque todos vivenciamos narrativas nas nossas vidas e porque entendemos nossa própria vida nos termos das narrativas que vivenciamos, que a forma de narrativa é adequada para se entender os atos de outras pessoas. As histórias são vividas antes de serem contadas – a não ser em caso de ficção. (...) Ser o sujeito de uma narrativa que vai do nascimento à morte é, comentei anteriormente, ser responsável pelos atos e experiências que compõem uma vida narrável. (MACINTYRE, 2001, 356-365)

A narrativa de vida de uma pessoa é o fundamento na qual são feitas escolhas de modo racional frente às demandas conflituosas das práticas das quais os sujeitos participam (é o que torna inteligível as ações morais dos sujeitos). Pode-se concluir que o bem relativo à narrativa de vida de uma pessoa é obtido pela resposta de como os sujeitos podem viver esta unidade da melhor forma possível. A busca pela unidade, o *telos*, significa a ordenação das escolhas e das ações que os sujeitos desempenham ao longo de suas histórias e o modo como superam as dificuldades que surgem ao longo do caminho.

Estes conceitos implicam o projeto macintyreano de uma ética das virtudes, a partir

da tradição aristotélica, como uma alternativa às formulações da pesquisa moral do ponto de vista moderno. Pois segundo o diagnóstico que faz da modernidade as pessoas não compreendem mais a narrativa de suas vidas, suas práticas na sociedade ou a que tradições pertencem, há uma forte incoerência tanto conceitual quanto prática, que aponta para a autonomia de cada sujeito, sendo este considerado livre de relacionamentos manipuladores, ao passo que vive e faz parte de um conjunto de relacionamentos socialmente estabelecido em virtude de costumes, crenças e tradições compartilhadas. O que se tem na modernidade é uma fragmentação de antigas e novas tradições que fogem ao contexto sócio-cultural, fragmentos de teses, teorias e argumentos antes intrínsecos ao próprio sujeito.

A saída apontada pelo filósofo, apoiado nas teorias de Aristóteles e Santo Tomás de Aquino, é a de uma ética das virtudes enquanto qualidades que capacitam o homem a superar os males que possam surgir ao longo de sua jornada histórica. As virtudes são disposições de caráter essenciais para a vida humana, para justificar suas relações, entender a vida enquanto uma trajetória, um *telos* e principalmente buscar os bens de uma *vida boa*, que segundo MacIntyre é o que caracteriza a vida virtuosa, pois “a vida virtuosa para o homem é a vida passada na procura da vida boa para o homem, e as virtudes necessárias para a procura são as que nos capacitam a entender o que mais e mais é a vida boa para o homem” (MACINTYRE, 2001, 369).

As virtudes são cultivadas no ceio de uma tradição, buscadas e alcançadas pelas práticas e atividades socialmente estabelecidas onde cada sujeito se reconhece, e reconhece o outro, como membro de uma mesma comunidade que compartilha determinados padrões de ordem social, política, legal, etc. É deste modo que as virtudes podem ser cultivadas e servir como referencial para uma educação moral capaz de fornecer às pessoas razões para agir de uma forma e não de outra, de modo racional e justificado. Uma educação moral nos termos da teoria das virtudes de MacIntyre deve educar as paixões, reconhecer os vícios e empenhar-se pela busca dos bens que conduzam à *vida boa*, à felicidade²⁷. Pois tal educação encontra-se implícita nos valores a serem cultivados por um grupo de pessoas, uma sociedade.

3 FLORESCIMENTO DO SUJEITO MORAL E OS OBJETIVOS DA EDUCAÇÃO DEFENDIDOS POR MACINTYRE

²⁷ De acordo com o pensamento de MacIntyre, acerca da busca pela *vida boa* e as virtudes que ordene e justifique as relações humanas, a própria busca deve ser compreendida como uma educação quanto ao caráter daquilo que se procura e de autoconhecimento. (MacIntyre, 2001, 368)

Para MacIntyre, a educação deve possuir os seguintes objetivos: inserir o educando no quadro de papéis sociais de uma comunidade e ensiná-lo a pensar por si mesmo²⁸. Para isso se faz necessária uma educação pautada nos princípios de uma vida moral que leve em conta os conceitos acima explicitados e, principalmente, o papel desempenhado pelas virtudes para o florescimento do sujeito moral.

Em sua obra “Animais Racionais e Dependentes” (2001), MacIntyre faz uma abordagem do ser humano como um animal capaz de transcender suas limitações por meio de um longo progresso que requer a instrução, a aquisição das virtudes e principalmente por uma educação moral que requer o reconhecimento da dependência humana. A princípio, segundo a linha de argumentos do filósofo, todos os indivíduos humanos em sua fase pré-linguística assemelham-se a algumas espécies ou grupo de animais capazes de interagir com seu entorno e manter relações de reciprocidade, como sucede com os golfinhos.

Antes de poder articular com uma linguagem mais elaborada, os indivíduos humanos assemelham-se em suas relações com os golfinhos, pois necessitam dos cuidados de outros e aprendem com suas experiências a perceber e identificar objetos, manifestar desejos e intenções, dirigir suas ações para atingir algum fim, etc. Os golfinhos segundo MacIntyre:

crean diferentes tipos de vínculos sociales y muestran afectos y pasiones; pueden sentir miedo y padecer estrés; albergan intenciones y son juguetones y participan deliberadamente en los juegos, así como La caza y otras actividades. (MacIntyre, 2001, 35-36)

Ou seja, são seres inteligentes capazes de manter uma estrutura de relações que possibilita seu florescimento ainda que seja tal como o *animal humano*, criaturas vulneráveis e suscetíveis a lesões, predadores, doenças, etc. O conjunto de suas características acentua-se na busca dos bens necessários à sua existência. No caso do homem e de seu florescimento enquanto membro de uma sociedade, enquanto agente moral, as relações de reciprocidade, o reconhecimento da vulnerabilidade e da dependência deve ser a base para o desenvolvimento de suas habilidades.

Embora o homem em seus primeiros anos de vida possua traços semelhantes aos dos

²⁸ Estes objetivos são descritos por MacIntyre no texto que se refere à educação pública na Escócia do século XVIII, em que: “solo donde existe una comunidad ilustrada pueden perseguirse compatiblemente las otras dos aspiraciones de todos los sistemas educativos modernos: adaptar a las personas jóvenes a su rol y ocupación social o enseñarles a pensar por si mismas”. (MacIntyre, 1991, 341).

golfinhos, é possível educar os desejos e paixões do indivíduo humano a fim de que este se desenvolva e venha a ser um raciocinador prático, ou seja, os seres humanos devem ser instruídos a reconhecer os bens necessários para sua vida e desta forma agir de acordo com critérios racionais para alcançar tais bens. Segundo MacIntyre, esta é uma transição que se dá pela ajuda do grupo social no qual o indivíduo está inserido (a família, a escola, as instituições, etc.) e da elevação de sua condição infantil para que seja capaz de ordenar seus desejos correspondendo-os com o ideal de bem que deseja alcançar.

A passagem da condição infantil para a condição de agente moral só é possível pela aquisição das virtudes morais e intelectuais, pois uma instrução que permita as crianças reconhecer quais virtudes buscar e a importância delas em suas vidas são o que proporciona o florescimento do agente moral. As virtudes são fundamentais para que uma pessoa, membro de uma tradição e inserido nas práticas de sua sociedade, possa se reconhecer como pessoa responsável pelos seus atos, capaz de justificá-los e responder pelas consequências de tais ações. Segundo o pensamento de Alasdair MacIntyre:

sin el desarrollo de un cierto conjunto de virtudes morales e intelectuales no sería posible lograr ni ejercitar el razonamiento práctico y, sin desarrollar hasta cierto punto esas mismas virtudes, no sería posible cuidar e educar debidamente a otros, de modo que logren e ejerciten su capacidad de razonamiento práctico. (MacIntyre, 2001, 116)

Pode-se afirmar que ser um raciocinador prático, agente moral, é ser capaz de agir da melhor forma possível, analisando bem cada circunstância da vida concreta buscando saber quais os bens de sua ação, o que se pretende alcançar e quais os danos de sua ação.

O papel das virtudes para o florescimento do agente moral está na busca pela vida boa, na ordenação e hierarquização dos bens da vida de uma pessoa com relação aos bens da tradição da qual faz parte e principalmente para possibilitar a concretização dos ideais de uma educação como descreve MacIntyre, inserir os jovens nos papéis sociais de sua comunidade e ensiná-los a pensar por conta própria.

O tipo de educação moral descrita por MacIntyre, que visa uma compreensão mais abrangente da vida humana com relação à busca pelos bens individuais em harmonia com os bens de uma sociedade, que proporciona o reconhecimento de sua situação de vulnerabilidade e de membro de uma comunidade, consciente por seus atos e escolhas, cuja história de vida

está interligada às histórias de outros membros com os quais compartilha um conjunto de práticas e padrões socialmente estabelecidos é o que pode reverter, ou atenuar, as principais dificuldades impostas pela cultura do emotivismo.

Tomando como base o diagnóstico realizado por MacIntyre nos três primeiros capítulos de sua obra “Depois da Virtude” (2001) podemos perceber que os problemas de justificação moral e a fragmentação da vida humana afetam diretamente os objetivos da educação defendidos pelo filósofo acima descritos. O momento educacional no qual o mundo moderno está imerso refere-se à ausência de um referencial para que haja um público educado, pois o conhecimento e a investigação apresentam-se fragmentados.

As especializações e atividades independentes formam o contexto da investigação sem que haja uma compreensão mais abrangente do mundo. A falta de um cânone para a educação contribui para a inexistência de um público comprometido com o todo do processo educacional e que, conseqüentemente, reduz a filosofia da educação a uma especialidade distinta da própria pesquisa filosófica, que contraria o pensamento de MacIntyre quando afirma que: “any conception of the philosophy of education as a distinct area of philosophical enquiry is a mistake”. (MacIntyre, 2002, 09)

A profissionalização e especialização das áreas do saber renegaram a verdade moral e teológica de forma que questões desse gênero passaram a ser secundárias. O horizonte moral e teológico foi posto de lado (principalmente no que diz respeito ao discurso acadêmico contemporâneo) e o debate filosófico sobre os princípios de uma educação moral conseqüentemente foram dissolvidos.

As mudanças só poderão ocorrer quando os objetivos da educação forem claramente compreendidos e concretizados. Tais objetivos segundo MacIntyre são, como já foi dito anteriormente, inserir o educando no quadro de papéis sociais de uma comunidade, do grupo social do qual faz parte, e ensiná-lo a pensar por si mesmo. Mas esta não é uma tarefa fácil tendo em vista os problemas da realidade atual das escolas, universidades, da formação de pessoas competentes para a concretização destes objetivos, etc. Segundo o filósofo: “Los maestros son la esperanza perdida de la cultura de la modernidad occidental”. (MacIntyre, 1991, 325)

Os professores possuem a árdua tarefa de direcionar os jovens para participarem dos papéis sociais de sua comunidade e capacitá-los para pensar por si mesmos. Mas pensar por si mesmo é uma atividade que requer justificação e modelos de objetividade racional, coisa que as sociedades modernas e a cultura da pós-modernidade excluem, tornando tais objetivos

quase utópicos. Os estudantes não possuem uma perspectiva de suas vidas enquanto narrativa, onde os fatos vivenciados podem ser vistos como relacionados, ou seja, não vêem suas vidas enquanto um todo. Uma concepção de vida enquanto narrativa não é discutida na escola, caberia aos professores a difícil tarefa de guiar seus alunos às questões de como alcançar a completude de suas vidas, no sentido de hierarquizar os acontecimentos para que tenham nexos. Assim:

So students will learn how the narrative of their own lives is embedded in the narratives of the tradition or traditions within which and from whose resources they have been taught how to identify those goods the achievement of which or the failure to achieve which is crucial to those narratives. (MacIntyre, 2002, 12)

A narrativa de vida de cada um não pode ser entendida como separada da tradição da qual fazem parte, pois ela oferece o referencial para que se possa pensar a realidade e a vida de cada sujeito. Segundo MacIntyre, a finalidade da educação seria proporcionar uma estrutura ordenada de conteúdos a fim de introduzir os alunos ao melhor que já foi dito, escrito, feito e ao conhecimento de culturas passadas, deve proporcionar aos educandos uma compreensão daquilo que eles mesmos dizem, escrevem e fazem, ou seja, o reconhecimento de que existem tradições de pensamento, de que não há neutralidade no discurso de um grupo ou de uma comunidade tal como se defende hoje, principalmente nas universidades. A questão é que existem tradições rivais dentro de uma sociedade onde escolas e universidades estão inclusas, e o melhor neste sentido é que os estudantes sejam instruídos, ao longo de seu desenvolvimento e florescimento enquanto sujeito moral, a reconhecerem os princípios e fundamentos de sua tradição bem como sobre a tradição de outros grupos.

Importante ressaltar que dentro de cada tradição é possível encontrar pontos de hostilidades que devem ser apresentados aos estudantes para que estes aprendam a participar dos debates com base em critérios racionais e não simplesmente pessoais. Os pontos de rivalidade entre idéias não devem ser suprimidos, mas sim compreendidos e os estudantes devem ser inseridos no conflito e nos desacordos, para que sejam capazes de pensar e assumir uma postura particular frente a idéias distintas, fazendo avançar a investigação.

A educação deve seguir o objetivo da tradição que MacIntyre descreve da busca pelo bem e a *vida boa* na comunidade, segundo Arriola em seu texto “Tradición, Universidad y

Virtud (2000)”: “[...] el desarrollo de la racionalidad del ser humano para permitirle acceso al mejor tipo de vida de la que la tradición es portadora y que la comunidad a la vez custodia y encarna [...]” (Arriola, 2000, 192). O ensino deve proporcionar uma estrutura ordenada de conteúdos e as leituras devem ser feitas com o propósito de que cada tradição ou corrente de pensamento possa ser estudada segundo seu próprio ponto de vista.

Os objetivos da educação defendidos por MacIntyre só são possíveis de serem concretizados na medida em que os educandos, pertencentes a uma tradição de pensamento que lhes permita a busca pela *vida boa*, possam reconhecer e alcançar as virtudes necessárias para seu florescimento enquanto sujeito racional e consciente de seus atos e escolhas, tanto as práticas quanto a compreensão do que significa uma vida narrável pressupõem uma visão clara da vida humana não mais como fragmentos, mas sim como um *todo*. Pois para MacIntyre, e esta explicação encontra-se implícita ao longo de suas obras, os bens de uma filosofia da educação configuram-se como os bens da própria pesquisa filosófica.

4 CONCLUSÃO

A instrução ou educação moral é um elemento necessário na vida dos cidadãos e essencial para o desenvolvimento do caráter de cada um. A tradição aristotélica explicita a importância dos valores que devem ser preservados e ensinados na cidade para que os interesses pessoais não perturbem a ordem do estado. Para MacIntyre o que existe hoje na modernidade é uma compreensão parcial do caráter das virtudes com relação ao que Aristóteles expôs em seu tempo. A educação não passa mais a ter o caráter que tinha antes, inseparável da própria tradição. Hoje parece exercer um papel de instrumento para que se alcance algo em função do próprio indivíduo. A ausência de uma unidade social separou o sujeito de seu *telos* e com isso de sua responsabilidade. Para MacIntyre, os problemas relacionados à educação têm suas raízes na própria filosofia, na investigação e na reflexão filosófica.

O diagnóstico feito por MacIntyre da modernidade, bem como sua crítica à ausência de racionalidade na vida e no debate moral, nos leva a questionar se é possível uma alternativa que possibilite inserir os jovens nos papéis sociais de sua comunidade e se há a possibilidade de ensiná-los a pensar por si mesmos. Pois uma vez que a teoria emotivista permeia os

diversos âmbitos da vida humana, tornando a moralidade algo subjetivo e pessoal, também pretende fazer da filosofia da educação algo compartimentalizado e com uma lógica própria, sem qualquer nexos ou ligação com pesquisa filosófica. Isto na visão do filósofo seria um erro, uma vez que toda filosofia da educação, seus bens, só podem ser alcançados na prática e na pesquisa filosófica.

Os conceitos utilizados por MacIntyre de tradição, prática e narrativa da vida humana é o que caracteriza sua ética e, conseqüentemente, uma educação implícita pelo reconhecimento e a busca das virtudes que permitem o florescimento do agente moral. Deve-se buscar como alternativa a unidade da vida humana onde cada pessoa seja capaz de atuar com base em critérios de racionalidade a fim de que possa julgar e ser responsabilizado pelas conseqüências de suas ações. Ser membro de uma tradição é requisito fundamental para que uma pessoa possa ter o referencial de valores, crenças, normas, etc. e possa se reconhecer como alguém que possui uma trajetória de vida com início, meio e fim (um *Telos*). As práticas de um grupo possibilitam que cada pessoa reconheça os bens de sua tradição (podendo aceitar, criticar e até mesmo modificá-los) e assim possa buscar os bens de sua própria vida para alcançar a *vida boa*, a felicidade e a excelência.

A filosofia da educação em MacIntyre configura-se na busca por esta unidade da vida humana e caracteriza-se pela necessidade das virtudes na formação do agente moral, no reconhecimento de sua dependência, para que seja capaz de justificar racionalmente (tanto para si quanto para os membros de sua comunidade) quando decide agir de uma determinada forma e não de outra.

REFERÊNCIAS

ARRIOLA, Claudia Ruiz. *Tradicón, Universidad y Virtud: Filosofia de la Educacion Superior em Alasdair MacIntyre*. Espanha: ENUSA, 2000.

MACINTYRE, Alasdair. In Dialogue with Joseph Dunne. *Journal of philosophy of Education*, v 36, No 1, 2002 , pp.19.

_____. *La idéa de una cumunidad ilustrada*. Encuentro, Madrid, ESPAGNE, vol. 7, n°21. 1991, pp. 324-342.

_____. *Animales Racionales y Dependientes*. Espanha: PAIDUS, 2001.

_____. Três Versiones Rivales de la Ética. *Enciclopedia, Genealogia y Tradición*. Trad. Rogelio Rovira. Madrid: Ediciones Rialp, 1992.

_____. *Depois da Virtude*. Tradução de Jussara Simões, Revisão Técnica de Helder Buenos Aires de Carvalho. São Paulo: EDUSC, 2001.

LINS, Maria Judith Sucupira da Costa. *Educação Moral na Perspectiva de Alasdair MacIntyre*. Rio de Janeiro, Ed. ACCES. 2007.

O “LUGAR” DA FILOSOFIA NO ENSINO MÉDIO

Lucrecio Araújo de Sá Júnior*

Resumo:

Encontrar um sentido para o ensino de filosofia na educação básica, atualmente, requer um olhar sobre a escola brasileira que, em geral, está permeada por uma concepção de ensino prioritariamente informativa e enciclopédica (às vezes ingenuamente humanística, outras vezes em demasia cientificista). Entre este e outros problemas os discursos em defesa da filosofia no ensino médio, com raras exceções, descrevem o próprio ensino da filosofia distanciado da realidade brasileira, hoje. Como se o ensino da filosofia não sofresse, influências externas, problemas que advêm das políticas públicas e do planejamento na educação.

Palavras-chave: Filosofia; Ensino Médio; Educação; Metodologia; Didática.

Abstract:

To find a direction for the education of philosophy in the basic education, currently, requires a look on the Brazilian school that, in general, is impregnated by informative and with encyclopedia priority a conception of education (to the times naive humanistic, other times in scientific surplus). Thus, the speeches in defense of the philosophy in average education, with exceptions rare, describe the proper education of the dislocated philosophy of the Brazilian reality, today. As if the education of the philosophy it did not suffer, external influences, problems that happen of the public politics and the planning in the education.

Keywords: Philosophy; Average education; Education; Methodology; Didactics.

1 INICIANDO A QUESTÃO

No texto *A Filosofia e os professores* Adorno trata da prova geral de filosofia dos concursos para a docência em ciências nas escolas do estado de Hessen, Alemanha. O que se pretendia avaliar neste exame é, nas palavras do autor: *se aqueles que terão uma pesada*

* Doutor pela Universidade Federal da Paraíba com período de estágio na Universidade de Lisboa. Graduado em Filosofia e Mestre em Filosofia da Linguagem (UFPB). Professor do Departamento de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

responsabilidade quanto ao desenvolvimento real e intelectual da Alemanha, enquanto professores, são intelectuais ou meros profissionais. Para os professores, diz Adorno, a filosofia deveria promover a identidade de seu interesse verdadeiro como estudo profissional. Sobre a prova, Adorno recorta o parágrafo 19 da regulamentação do exame: “Deve avaliar se o candidato apreendeu o sentido formativo e o potencial formativo de suas disciplinas profissionais, habilitando-se a compreendê-las a partir das questões filosóficas, pedagógicas e políticas vivas da atualidade” (ADORNO, 2006, p. 53). Em outros termos, a prova geral pretendia avaliar se os candidatos conseguiam ir além do seu aprendizado filosófico estrito, na medida em que desenvolviam uma reflexão acerca de sua profissão, ou seja, pensar acerca do fazer, e também refletir a cerca de si mesmos (ADORNO, 2006, p.54).

Nesse âmbito, minhas considerações neste trabalho resultam de uma proposta para pensar na seguinte questão: para além dos problemas filosóficos, que inquietações deve possuir um professor de filosofia? Acontece que essa pergunta se refere à prática de ensino e emerge da própria pergunta: *o que é um problema filosófico?* Posto esta questão, é preciso que se reconstrua a compreensão do trabalho do professor de filosofia, levando-se em consideração o professor como educador que pensa a sua prática e direciona a sua ação para a reestruturação de suas condições de trabalho, assumindo a atividade docente como *ação*. Essa é uma das tarefas que se põe urgente na discussão da formação do docente em filosofia.

2 O ESPAÇO DA FILOSOFIA NAS ESCOLAS

Nos últimos anos muito empenho vem sendo demonstrado no sentido de deixar a escola em condições de mais qualidade e maiores êxitos, mas aqui começarei por referir algumas constatações menos positivas, acerca de como acontece o ensino de Filosofia nas Escolas.

Buscando fomentar discussões sobre o “lugar” da filosofia no Ensino Médio iniciei neste ano de 2010 uma pesquisa sobre a presença da filosofia em escolas públicas, para tanto percorri algumas Escolas Estaduais de Natal/RN tentando alcançar respostas para as seguintes indagações em questionários aplicados: como está a presença da filosofia no currículo das Escolas Públicas de Natal/RN? Que conteúdos são ministrados? Quais perspectivas didáticas são assumidas? Quais os objetivos visados com o planejamento das aulas? Quem são os atuais

professores, que formação possuem?

Os resultados da pesquisa revelam que no momento atual existem várias e diversas condições que dificultam o exercício do pensar filosófico em escolas públicas de Natal/RN, conseqüentemente de todo o estado, e sem dúvida do Brasil. Todas as respostas às questões acima são insatisfatórias para um ensino de qualidade. O relato a seguir expõe, a meu ver, problemas urgentes na discussão da formação de professores de filosofia.

Em primeiro lugar muitos dos docentes que estão ministrando aulas de filosofia atualmente não possuem formação na área; são professores de outras disciplinas como Artes, Biologia, História, Geografia que ocupam o lugar dos filósofos nas escolas. Quando o professor possui formação na área ele leciona outras disciplinas, para além da filosofia como Sociologia, História, Religião, etc. Em segundo lugar, não existe um planejamento prévio dos conteúdos que são ministrados durante o ano, como também não há ementário, cada professor ministra o conteúdo de acordo com suas preferências e disponibilidade momentânea; em terceiro lugar, às duas horas-aula semanais (2h/a) são distribuídas separadamente²⁹. Em quarto lugar, estão as péssimas condições físicas/materiais em que se desenvolve o ensino público, um cenário que se configura através de: salas de aula inadequadas, falta de equipamentos, recursos e livros. Podemos falar ainda em turmas superlotadas, a péssima remuneração dos professores que em alguns casos são “multiempregados” e não possuem tempo para atualização e para o adequado acompanhamento de seus alunos³⁰.

Em relação às práticas de ensino, vejamos ainda outras distorções que acentuadamente afetam todo o processo educativo do ensino de filosofia:

- Atualmente há uma equivocada visão da filosofia assumidamente privilegiada pela leitura dos PCN's e DCN's; fragmentada na concepção de cidadania e em questões ideologicamente defendidas pela sociedade do *Mercado*;
- Há também o inevitável condicionamento da filosofia pautado em um ensino de história com primazia em questões sem importância para o desenvolvimento da atitude filosófica, coisas com as quais muito tempo de aula ainda é desperdiçado, uma vez que se apresenta uma filosofia descontextualizada e amorfa;

²⁹ Isso pode ser observado claramente na Escola Estadual Winston Churchill localizada na Av. Rio Branco no Centro de Natal.

³⁰ Vale observar que essa não é apenas uma realidade brasileira, o professor Ricardo Navia (2004) a esse respeito fala da realidade das escolas públicas do Uruguai.

- Nas aulas as atividades são incapazes de suscitar nos alunos a compreensão das múltiplas filosofias, pois muitas vezes o professor apresenta apenas a corrente ou o filósofo de sua preferência, assumindo uma postura dogmática sem problematizar o próprio construir, desconstruir, reconstruir do pensamento filosófico;
- Nesse contexto, predomina o saber coloquial restringindo o ensino a uma mera conversa informal; ocorre uma concentração das atividades em torno das opiniões e percepções não conceituais e espontâneas.
- O uso dos textos não prioriza o universo lexical dos alunos. Os textos são rígidos e não proporcionam a leitura, por possuir uma linguagem incompreensível;
- A atividade da leitura é puramente escolar, sem gosto, sem prazer, convertida em momento de treino, de avaliação ou em oportunidade para futuras “cobranças”;
- A leitura ocorre numa interpretação que se limita a recuperar os elementos literais e explícitos presentes na superfície do texto; quase sempre esses elementos privilegiam aspectos apenas pontuais do texto (alguma informação localizada num ponto qualquer), deixando de lado os elementos de fato relevantes para sua compreensão global (como aqueles relativos à idéia central, ao argumento principal definido, à finalidade global do texto, ao reconhecimento do conflito filosófico, entre outros problemas).
- A prática da escrita é mecânica e periférica, centrada inicialmente nas habilidades motoras de produzir sinais gráficos retirados de outro texto;
- A prática da escrita é artificial e inexpressiva, realizada em “exercícios” de criar perguntas/respostas soltas ou, ainda de formar frases soltas. Nessa produção vazia, os princípios básicos da interatividade linguísticas são violados, porque o que se diz nos exercícios é reduzido a uma reprodução de frases que não correspondem a qualquer tipo particular de contexto;
- A prática de ensino, enfim, é improvisada, sem planejamento e sem revisão dos conteúdos, na qual o que conta é, prioritariamente, a tarefa de realizá-la, não importa “o que se diga” e “como se faz” (“pois essa prática já faz parte da escola!”).

3 NESSE CONTEXTO, PODEMOS DIZER QUE A FILOSOFIA ESTÁ NA ESCOLA?

Todos esses problemas tem efeito simbólico cujo âmbito educativo e o próprio docente-filósofo perdem sua imagem paradigmática e isto se projeta sobre a própria atividade e seus objetivos, que no “imaginário social” resultam desprestigiados. Acrescente-se dentro da Universidade aquele desprezo ofensivo pela profissão de professor.

A reorientação do quadro até aqui apresentado requer antes de tudo, para consolidar a Filosofia como disciplina curricular do ensino médio uma ação ampla, fundamentada, planejada, sistemática e participada (das políticas públicas – federais, estaduais e municipais, dos profissionais da educação, e sem dúvida dos professores de filosofia).

A complexidade desse processo impõe, na verdade, o cuidado em se prever e se avaliar, reiteradamente, *concepções, objetivos, procedimentos e resultados*, de forma que todas as ações se orientam para um ponto comum e relevante: conseguir consolidar o ensino de filosofia nas escolas para que possamos ampliar as competências crítica, comunicativa e interacional dos jovens com aulas de filosofia.

Essas proposições não valem menos hoje no Brasil do que valiam há cento e cinquenta anos na Alemanha. O conceito enfático e filosofia que o movimento do idealismo alemão almejava quando se encontrava em conformidade com o espírito da época não acrescentava a filosofia como uma disciplina a mais às ciências, mas procurava-a na autoconscientização viva do espírito.

O fato de assumir a discussão de como aproximar o estudo de filosofia do ideal *emancipador* do *si mesmo* que vai além do conceito de politização a mercê da cidadania apresenta um passo imensamente significativo. Neste caso, uma perspectiva conceitual de ensino da filosofia deve explorar os limites tanto da teoria quanto da prática, através da crítica avaliadora do que será efetivado ou não efetivado nas escolhas e decisões que ensejam as práticas de ensino de filosofia nas escolas.

Aqui cabe salientar que, esses problemas são muito antigos na realidade escolar brasileira. Um olhar atento sobre a história do ensino de filosofia no Brasil permite-nos identificar a existência de programas oficiais de filosofia obrigatórios na Educação Básica desde os colégios dos jesuítas, mas isso não significou, na prática, um efetivo ensino de filosofia. Como diz Balduino Horn (2000, p.17) percorrer a trajetória do ensino de filosofia significa buscar ampliar a compreensão sobre sua configuração na escola contemporânea. O ensino da filosofia, desde o Brasil colônia até hoje, nunca teve um lugar bem definido no currículo escolar. Historicamente, a presença da filosofia enquanto disciplina deste nível de

ensino, ao contrário das outras áreas de conhecimento, foi provisória e praticamente não exerceu influência sobre os rumos e a estrutura da educação nacional.

A partir da década de 90 do século passado se desenvolveram muitos estudos com o objetivo de contribuir para o debate sobre a problemática acerca da importância e do significado que se pode atribuir ao ensino de filosofia na escola. Tal produção bibliográfica se intensificou a partir de 2008 quando foi sancionada a Lei nº 11.684/2008, que altera a Lei Nº 9394/1996, e inclui a Filosofia como disciplina obrigatória nas três séries do Ensino Médio. Mas, a maioria dos estudos que geralmente discute a dinâmica dos processos de ensino/aprendizagem na *práxis* educativa levanta controvérsias teóricas e práticas sobre concepções de educação e do papel da escola na sociedade; o que coloca, para o ensino de filosofia, a necessidade de uma tomada de perspectiva em relação ao *quê ensinar nas aulas de filosofia? Como ensinar? E, para quê ensinar?* – Questões preponderantes da prática educacional.

4 REFAZENDO ALGUMAS QUESTÕES

Pensar a filosofia e, particularmente, o ensino de filosofia na situação cultural em que vivemos, na multiplicidade de saberes, na superficialidade dos valores, na dispersão política, é um desafio. No âmbito da reflexão sobre a prática, o “pensar permanente” deve ser fomentado na busca pelo sentido do ensino de filosofia e suas múltiplas realizações nas diversas instâncias da educação escolar. E na conjuntura da educação no Brasil hoje, não só as perguntas *o que ensinar? para que ensina? como ensinar?* devem ser avivadas; mas também: *Onde ensinar? Para quem ensinar?* Em relação ao “onde” a descrição da realidade escolar realizada no início deste trabalho oferece respostas. As demais questões estão elencadas a seguir.

Para quem ensinar?

Seguindo Navia (2004, p.75), eis algumas das considerações que rodeiam a ação educativa dos nossos estagnados países³¹: (i) perda de projetos utópicos e coletivos que gera

³¹ O autor de refere ao ensino da filosofia no Uruguai, cujos problemas se assemelham àqueles vividos Brasil.
ISSN 1984-3879, SABERES, Natal – RN, v. 1, n.6, fev. 2011

uma sensação de niilismo, imediatismo, individualismo, depressão e corrupção; (ii) uma sensação real de que as grandes decisões são tomadas em distantes centros de poder, que gera uma paralisante sensação de impotência e ceticismo; (iii) perda do papel nivelador da educação, depreciação do esforço de longo prazo e desprestígio da figura docente que não opera como modelo de identificação; (iv) o homem de recursos ou o jovem com olfato oportunista é o modelo de identificação difundido pelos meios de comunicação de massa.

Compartilhando das observações de Navia (2004), penso que todos esses traços dificultam enormemente o processo educativo ao menos sob os parâmetros pedagógicos de que dispomos, e, dado que a filosofia compreende mais intensamente ainda estas características, seu ensino está especialmente comprometido.

A questão da possibilidade do ensino da filosofia na Educação Básica supõe agora uma nova questão, sobre o objetivo desse ensino. Para que queremos ensinar filosofia, para que os jovens devem aprender filosofia?

Para que ensinar?

Mesmo com a revogação realizada no ano de 2008, os PCNs e as DCNs mantiveram para a filosofia uma perspectiva de ensino pautada na “cidadania”. A superação de tal concepção reducionista exige uma revisão conceitual sobre as possibilidades que a filosofia carrega em si. Como observou Silvio Gallo (2000): *não seria essa uma espécie de deformação?*

O ensino de filosofia deve ser *emancipatório*, para além da objetividade política, devendo priorizar a dimensão individual do ser humano: *a subjetividade do eu relacionando-se com o mundo*. Rousseau e Nietzsche confirmam na história da filosofia dois modelos distintos de mestre, um que conduz para *o que se deve ser*; outro que *se deixa ser*, que está aberto à sorte do encontro. O desafio que esses dois pensadores nos evocam é pensar algumas tensões que se enraízam no solo educacional, as relações dialéticas entre o *público-privado*, *homem-cidadão*, *liberdade-responsabilidade*.

Entre os principais objetivos do ensino, a filosofia deve contribuir com a formação da consciência crítica no aluno, desvelando as formas de opressão e dominação presentes nas relações sociais e na vida cotidiana, que se manifestam sob forma de ideologia, convencionalismo e alienação. Trata-se de uma crítica constante à cultura, suas manifestações

pragmatistas da vida e reducionistas da percepção de mundo.

O que ensinar?

Situar a filosofia como disciplina escolar, no horizonte dos problemas contemporâneos – científicos, tecnológicos, ético-políticos, artísticos, culturais – implica perguntar por sua contribuição específica, ao lado das demais disciplinas ou dos dispositivos que fornecem, ou pretendem fornecer, referências e significados para a vida, pessoal e social. Mais do que agência fornecedora de informações e significados, a filosofia em ato constitui-se em modalidade enunciativa que, pela sua especificidade, tematiza e elabora as dificuldades da produção de sentido (Favaretto, 2004, p. 44).

Se em filosofia é difícil estabelecer conteúdos básicos, e mesmo métodos gerais, deve-se, contudo, garantir as condições mínimas da especificidade do trabalho filosófico. Isso requer do professor a determinação da orientação filosófica que seja estratégica para levar os alunos a se apropriarem dos conteúdos, modos discursivos e procedimentos indispensáveis para abordar problemas de natureza diversa.

Como ensinar?

É preciso levar em conta a qualidade dos conteúdos em relação às situações de aprendizagem. Tais práticas devem visar ao desenvolvimento de habilidades para construir e avaliar proposições, construir unidades de significação, produzir conjuntos sistematizados de conhecimentos que funcionem como produção teórica; isto é, como articulação entre concepções da realidade e experiência vivencial.

O pensamento crítico não provém de genéricas discussões de temas e problemas, não provém também de uma coleção de conceitos, doutrinas, problemas e textos. Mas, é fruto de uma aprendizagem significativa, que supõe o domínio e a posse dos procedimentos reflexivos, e não apenas de conteúdos. Dessa maneira, o limite de toda estratégia didática para as possibilidades da filosofia na escola é o surgimento do pensamento do outro, por isto, ensinar/aprender (a filosofar) é uma tarefa compartilhada (Cerletti, 2004, p. 39).

A opção por determinados conteúdos sejam estes diretamente situados ou não no

conjunto dos temas e problemas da história da filosofia – é simultânea à definição dos procedimentos que facultam a familiaridade dos alunos com conceitos, linguagens, técnicas de leitura e processos argumentativos, possibilitando-lhes o desenvolvimento do pensamento crítico.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Toda prática educativa carece de planejamento, de preparo, de métodos que sejam eficazes. Como afirma Ricardo Navia, *aqueles que tentam desconsiderar isto pelo lado da “vocação” ou do apostolado ou são hipócritas ou são ignorantes das condições mínimas do profissionalismo* (2004, p. 73). Como observado no início deste estudo nem todas as indagações aqui levantadas se referem diretamente a problemas filosóficos. Mas são questões necessárias para que todo educador possa avaliar o lugar e a função a si atribuída.

Um bom professor de filosofia deve ocupar o lugar de mediação entre os problemas filosóficos e as condições que aproximam ou distanciam a eficácia de sua prática de ensino. Isso significa dizer que a perspectiva educacional da filosofia deve ser pensada por professores que estejam conectados com o seu tempo, atualizando o pensamento filosófico e propondo novos problemas e novas questões.

Para atualizar as potencialidades da filosofia na Escola é imprescindível atualizar as suas possibilidades educacionais. É certo que estes não são genuinamente problemas filosóficos, mas são problemas que devem inquietar todo professor de filosofia (e também das demais disciplinas).

Ao professor de filosofia, para além da perspectiva filosófica teoricamente assumida cabe pensar tais problemas; principalmente para demarcar no espaço escolar uma disciplina que está a serviço do pensar. Não se trata, aqui, de fazer a apologia mercantil da profissionalização do professor de filosofia, mas de procurar legitimar para a filosofia o estatuto filosófico. Esta crítica, longe de corporativista e radical, objetiva manter vivo o compromisso do engajamento. Os professores mais aptos a desenvolver a filosofia na Escola de maneira satisfatória são frequentemente aqueles que se preocupam ativamente com a sua prática, com as questões educacionais. Levo a idéia da liberdade acadêmica extremamente a sério e considero inteiramente indiferente a maneira pela qual um estudante se forma, se como

participante ativo das disciplinas educacionais ou unicamente mediante a leitura de textos filosóficos. Apenas afirmo que aqueles são impelidos para além do empreendimento das filosofias particulares para aquela autoconsciência do espírito, que afinal é a filosofia, de uma maneira geral correspondem à concepção emancipatória.

Para finalizar faço uso das palavras de Adorno: não queremos impor aos nossos estudantes a deformação profissional daqueles que automaticamente consideram sua própria área de atuação como centro do mundo. Mas há de se saber que a filosofia só faz jus a si mesma quando é mais do que uma corrente de pensamento específica (2006, p.53).

REFERÊNCIAS:

GALLO, Silvio & KOHAN, Walter O. Crítica de alguns lugares-comuns ao se pensar a filosofia no Ensino Médio. In: GALLO, Silvio & KOHAN, Walter O. (Orgs.) *Filosofia no ensino médio*. Vol. VI. 2ª. edição. Petrópolis, RJ: 2000. p. 174-196.

NAVIA, Ricardo. Ensino médio de filosofia nas presentes condições culturais e sociais de nossos países. In: KOHAN, Walter O. *Filosofia: caminhos para seu Ensino*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004. p. 69-84.

CERLETTI, Alejandro A. Ensinar filosofia: da pergunta filosófica à proposta metodológica. In: KOHAN, Walter O. *Filosofia: caminhos para seu Ensino*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004. p. 19-42.

FAVARETTO, Celso. Filosofia, ensino e cultura. In: KOHAN, Walter O. *Filosofia: caminhos para seu Ensino*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004. p. 43-53.

HORN, Geraldo Balduino. A presença da filosofia no currículo do Ensino Médio brasileiro: uma perspectiva histórica. In: GALLO, Silvio & KOHAN, Walter O. (Orgs.) *Filosofia no ensino médio*. Vol. VI. 2ª. edição. Petrópolis, RJ: 2000. p. 17- 33.

FEITOSA, Charles. O ensino da filosofia como estratégia contra a tarefa da interdisciplinaridade. In: KOHAN, Walter O. *Filosofia: caminhos para seu Ensino*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004. p. 87-99.

A HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO INFANTE NATALENSE

Sarah de Lima Mendes*

Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes**

Resumo:

Estudar a História das Instituições de Educação Infantil nos permite estabelecer relações com a história da infância e da criança e compreender as concepções pedagógicas que fundamentam as propostas e práticas educacionais direcionadas para as crianças de zero a seis anos de idade. Ao focar este conjunto de temas temos a possibilidade de compreender parte da história mundial da Educação Infantil o qual nos revela que tanto as creches, jardins de infância ou escolas maternas, constituíram-se como instituições de cuidado e somente, posteriormente, como instituições de ensino. Partindo do pressuposto de que para entender o presente é preciso conhecer o passado, busco realizar, neste trabalho, uma reflexão sobre a trajetória das Instituições de Educação Infantil na cidade de Natal/Rio Grande do Norte durante o século XX e, em certa medida, reconstituir, embora parcialmente, a História das Instituições de Educação Infantil no Município de Natal/RN, procurando compreender o surgimento dos espaços destinados ao cuidado e a educação da criança pequena. O objetivo do trabalho é a reconstituição histórica de alguns aspectos das instituições de Educação Infantil no Município de Natal ao longo do século XX. Como procedimento teórico-metodológico adoto o uso de pesquisa bibliográfica com ênfase em autores que se ocupam em descrever e problematizar a História da Educação Infantil no Brasil e no Mundo, como Moysés Kuhlmann Junior, que nos revela que a história da infância, da criança e da educação infantil é marcada por diversas concepções e práticas ao longo do tempo. Também opto como procedimento teórico-metodológico a coleta de dados empíricos para a reconstituição de dados históricos e o entendimento de como ocorreu à fundação das primeiras instituições de educação infantil no município de Natal. Nesta perspectiva, busco compreender a origem das instituições de educação infantil em tal município, sejam elas educativas ou centradas em práticas de cuidado, e entender as concepções de infância, de criança e as concepções pedagógicas que fundamentam tais instituições evidenciando pontos de articulação com a história mundial das instituições de Educação Infantil.

Palavras-chave: Criança, Infância e Instituições de Educação Infantil em Natal/RN.

Abstrat:

Studying the History of Early Childhood Education Institutions allows us to establish connections with the history of childhood and of children, and understand the pedagogical assumptions underlying the proposals and educational practices directed to children from zero to six years old. By focusing on this ensemble of themes, we are able to understand part of the history of early childhood education in the world, which reveals that such nurseries,

* Pós-Graduanda em Educação, Natal, Brasil. E-mail: saraheduca@gmail.com

** Doutor em Educação e Professor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN, Brasil. E-mail: gufe@cchla.ufrn.br.

kindergartens or nursery schools were created as care centers and only later they were seen as Educational Institutions. Assuming that to understand the present we must know the past, I try to make, in the article, a reflection on the trajectory of educational institutions in the city of Natal, Rio Grande do Norte during the XX century, and to some extent, restore partially, the History of Early Childhood Education Institutions in the city of Natal, trying to understand the urge of spaces for childcare and education of young children. This study is a historical reconstruction of some aspects of Early Childhood Education Institutions in the city of Natal during the XX century. As theoretical and methodological procedure I made use of a bibliography with emphasis on authors who try to describe and discuss the history of Early Childhood Education in Brazil and the world, as such Moysés Kuhlmann Junior, who reveals that the history of childhood, the child and Early Childhood Education is marked by different conceptions and practices over time. Also, I chose as theoretical and methodological procedure to collect empirical data for the reconstitution of historical data and the understanding of how the foundation of the first educational institutions was in the city of Natal. In this perspective, I try to understand the origin of Early Childhood Education Institutions in this city, whether educational or centered in childcare, and to understand the perceptions of childhood, the child and the pedagogical concepts that are the foundation of these institutions, highlighting points of articulation with the world history of Early Childhood Education Institutions.

Keywords: Child, Early Childhood Education Institutions in Natal / RN.

1 INTRODUÇÃO

Podemos dizer que atualmente há, no campo educacional, um maior investimento para os estudos referentes à História da Educação Infantil. Pesquisadores da História da Educação têm buscado entender esse campo ainda pouco explorado. Para entender a História das Instituições de Educação Infantil no município de Natal, no estado do Rio Grande do Norte, durante o século XX, busquei, neste artigo, estabelecer relações com a história da infância e da criança, bem como com as concepções pedagógicas que fundamentam as propostas e práticas direcionadas para as crianças de zero a seis anos de idade em instituições de ensino e/ou de cuidado. Ao estudarmos a História da Educação Infantil percebemos que tanto as creches, jardins de infância ou escolas maternas, constituíram-se como instituições de ensino embora as creches caracterizavam-se mais como instituições de cuidado.

Segundo Kuhlmann (1998), a História das Instituições de Educação Infantil estabelece uma estreita relação com questões que se referem à história da infância, da sociedade, da assistência, da família, do trabalho, da urbanização, da pedagogia, entre outros elementos. Inúmeros estudos destinados a História da infância, da criança e da educação

infantil nos mostram a amplitude dessas concepções que se relacionam com essas várias vertentes teóricas. Deste modo, entender a função das instituições de educação infantil ao longo da história, é entender a infância, a criança e as concepções pedagógicas que perpetuaram durante os séculos na História Mundial e na História Brasileira.

Partimos do pressuposto de que estudar a História das Instituições de Educação Infantil nos possibilita visualizar a influência da construção de tais espaços, centrados no cuidado ou na educação, pelas leis governamentais, pelas concepções de criança e infância e pelo contexto histórico-cultural de cada sociedade.

A escrita deste artigo é dedicada à História das Instituições de Educação Infantil no município de Natal, no qual será explanado de uma forma geral alguns aspectos das primeiras instituições infantis no século XX na capital do Rio Grande do Norte. Ao registramos essa trajetória é possível compreender as diferenças e igualdades existentes na construção das instituições infantis no âmbito mundial, nacional e regional.

Para me aprofundar na história do RN tive que ir a campo, em busca de fontes históricas, documentos e fundamentação teórica que me possibilitasse escrever sobre as Instituições de Educação Infantil no Município de Natal ao longo do século XX. Assim foram desenvolvidos dois procedimentos teórico-metodológicos de pesquisa. O primeiro deles foi a revisão bibliográfica, na qual busquei fundamentar a minha pesquisa no âmbito teórico evidenciando alguns aspectos da História da Educação Infantil no Brasil e no Mundo por meio de autores como Oliveira (2005), Kuhlmann (1998), Monarcha (2001), entre outros. No segundo procedimento, a pesquisa de campo, foi realizado a construção de dados empíricos que permitissem à reconstituição de dados históricos e a realização de análises sobre a fundação das primeiras instituições de educação infantil no município de Natal.

Percebi, neste percurso, a falta de uma consciência cultural que fizesse a sociedade natalense guardar registros da sua história. Por isso tive que garimpar arquivos e fontes básicas (fotos, jornais, revistas), para compor uma documentação historiográfica que me permitisse reconstruir e traçar a história da Educação Infantil em Natal no século XX. Por isso, gostaria de ressaltar que esta pesquisa é um trabalho exploratório, e está em fase inicial.

Para obter uma melhor compreensão da dinâmica da história e descrição dos diferentes atores foi necessário construir uma periodização da trajetória histórica das instituições de educação infantil, ou seja, o século XX. Ao mesmo tempo, temos consciência de que toda reconstrução de dados históricos pode conter a simplificação ou deixar escapar algum dado importante nesse processo. Tendo em vista que a história não acontece em fatos

isolados, nem em tempo fixos, mas é uma junção de fatores e acontecimentos que produzem a história (RODRIGUES, 2007).

Diversas causas e concepções influenciaram o surgimento das instituições infantis (creches, escolas maternas, jardins de infância) no Brasil e no mundo. Para melhor compreender essa diversidade, é preciso analisar a presença das instituições assistencialistas, os interesses empresariais e jurídicos destinados à infância, as ações médico/higienistas, além das propostas pedagógicas e religiosas que influenciaram a construção das instituições infantis em cada época. Faço essa afirmação a partir do entendimento de que a história, como já foi dito, não ocorre através de fatos isolados e nem de forma linear, deste modo, são diversas as vertentes que entrelaçam a História da educação infantil. Assim como assegura Kuhlmann (1998)

[...] a história das instituições pré-escolares não é uma sucessão de fatos que se somam, mas a interação de tempos, influências e temas, em que o período de elaboração da proposta educacional assistencialista se integra aos outros tempos da história dos homens. (KUHLMANN, 1998, p. 77)

A História da Educação Infantil é marcada pelas diferenças sociais, é notória essa discrepância ao estudarmos sobre sua história. O atendimento oferecido a criança pequena em seu início era caracterizado pelas entidades filantrópicas e posteriormente assistenciais, compreendendo a criança como um objeto de caridade e não um sujeito de direitos. Além dessas instituições, vimos a criação de espaços educacionais que atendiam a criança com o propósito de educá-las para uma formação cidadã.

O início do século XX é marcado pelo avanço das instituições de educação infantil no Brasil, pois na época havia uma preocupação, por parte de políticos, educadores, industriais, médicos, juristas, religiosos, com a proteção da infância brasileira. Esse contexto possibilitou a criação de espaços e instituições educacionais para o atendimento da criança pequena. Bazílio (2002) chama a atenção ao fato de que “a concepção de filantropia [estava] presente nas diferentes instituições de atendimento a infância” (p.46) no Brasil. Cabia aos órgãos educativos a fundação dos jardins-de-infância e pré-escolas para as classes ricas enquanto que para as classes populares eram endereçadas instituições vinculadas aos órgãos da saúde, assistência e ações jurídicas.

Na capital do Rio Grande do Norte acontece da mesma forma, esta constatação pode

ser verificada por meio do estudo realizado no decorrer desta pesquisa na qual compus dados e os analisei tendo como referência três instituições que atendiam crianças da Educação Infantil e que foram fundadas no século XX, na cidade de Natal, com caráter assistencialista, higienista, cientificista, e educacional.

2 CONTEXTUALIZANDO A PESQUISA

A pesquisa realizada se situa no início do século XX até meados da década de 80. Mesmo sendo um amplo período para ser estudado, só irei me deter, e de modo sucinto, em três instituições. O século XX foi escolhido devido ao fato de nele terem surgido as primeiras instituições destinadas ao acolhimento e ao cuidado das crianças pequenas e posteriormente tais instituições terem uma finalidade educacional. Para isto, julgo necessário explanar o contexto histórico, de uma forma geral, da cidade de Natal na época estudada.

Ao estudar sobre a História das Instituições de Educação Infantil vimos que foram fundadas as “rodas dos expostos” em algumas cidades do Brasil, elas serviram para combater o alto índice de abandono de crianças, isso ocorria em cidades populosas. Já na capital do Rio Grande do Norte não se encontra registro desse sistema de acolhimento, ao contrário de Salvador, Rio de Janeiro e Porto Alegre, entre outras cidades que já possuíam a “roda dos expostos”. O Município de Natal, no final do século XIX, não passava de uma pequena cidade provinciana, onde habitavam poucas pessoas, possuindo uma característica muito rural. De acordo com um levantamento populacional realizado no final do século XIX, a capital do Rio Grande do Norte tinha apenas 16.056 habitantes (Morais, 1999). Segundo Marcilio (2009)

[...] as rodas dos expostos foram, assim, muito poucas em números, insuficientes para atender à demanda de todas as épocas. Para começar foram criadas tardiamente, apenas no século XVIII e, mesmo assim, até inícios do século XIX, só havia roda em três cidades capitais. Foi, portanto, um fenômeno essencialmente urbano e pontual. (MARCILIO, 2009, p.53)

O início do século XX foi marcado pelos avanços e modernidades na cidade de Natal. Foi nesse período que chega a energia elétrica, assim como, a expansão do sistema de água e

esgoto substituindo o encanamento de água da cidade, também ocorre uma melhoria nos transportes urbanos através do funcionamento de bondes elétricos e a chegada dos primeiros telefones, instalando a rede telefônica. A capital do RN vivenciou um acentuado crescimento econômico, urbano e social. Em meio a essas conquistas a sociedade intelectual e os governantes se envolvem em discussões sobre reformas nas Instituições sociais no Estado, objetivando ampliar o papel “civilizador” das práticas escolares aliados às medidas de saúde, saneamento e de higiene, advindas dos movimentos sanitárias nacionais (ARAÚJO, 1998).

Esse movimento modernizador não foi diferente com a educação, havia uma grande preocupação, entre intelectuais e governantes, em relação ao ensino das primeiras letras no Rio Grande do Norte. Segundo Araújo (1998) neste período

A cidade de Natal deveria passar por uma remodelização, convergindo para a questão da moralização dos costumes urbanos, com o objetivo de disciplinarização abrangente da vida cotidiana das pessoas, especialmente das classes populares, compatíveis com as exigências da nova ordem social que vinham sendo implantados desde os tempos do Governo de Alberto Maranhão (ARAÚJO, 1998, p. 142)

O governo de Alberto Maranhão moderniza o ensino primário no Estado, estabelecendo como meta na sua gestão a construção de um Grupo Escolar em cada sede de comarca e uma escola mista em diversos municípios do estado. (TRINDADE e ALBUQUERQUE, 2005). Segundo Oliveira

Em uma trajetória paralela, classes pré-primárias eram instituídas junto a grupos escolares em várias cidades brasileiras. Assim, de forma desintegrada, ocorria o atendimento às crianças em creches, parques infantis, escolas maternas, jardins-de-infância e classes pré-primárias. (OLIVEIRA, 2005, p.101)

O Grupo Escolar Augusto Severo, que recebeu o nome de um membro da família Albuquerque Maranhão, foi fundado em 1908, sob a presença de autoridades locais, professores, alunos e população natalense, concebendo uma nova visão de educação na capital, era a representação de uma escola moderna. Ela começa a ser defendida como uma ação transformadora do espírito nacional e do caráter do cidadão. A educação através da

“função de seu caráter cívico e regenerador, teria o papel de ser veículo da desejada reconstrução moral e social do país” (ARAÚJO, 1998, p. 95). Segundo Lima (1927, p.172)

O decreto de 198 de 10 de maio de 1909 declarou que o grupo escolar <Augusto Severo>, desta capital, serviria de modelo para a prática das normalistas e para a experimentação dos métodos e processos aplicáveis ao ensino primário [...]

Consonante a esse período, é consolidada a idéia de que os estudantes da Escola Normal de Natal deveriam aplicar seus conhecimentos pedagógicos através de aulas práticas. Por não haver um prédio próprio para a aplicação dos conhecimentos pedagógicos da Escola Normal o Jardim de Infância Modelo de Natal, fundado em (1910), acaba sendo anexo ao Grupo Escolar Augusto Severo. De acordo com Marbeau (1889)

[...] a creche era considerada uma escola: de higiene, de moral e de virtudes sociais. Esta ajudaria a escolarização dos pequenos. Dizia ele: *é quase sempre possível a uma cidade reservar à creche uma das salas de um grupo escolar, onde ficaria, vizinha da escola maternal, ou seja, em seu lugar natural*”. (MARBEAU, 1889 apud KUHLMANN, 1998, pg. 74)

A partir de Monarcha (2001) entendemos que a implantação dos jardins-de-infância nas Escolas Normais do Brasil, são justificadas pela necessidade de servir como um instrumento pedagógico para alunos matriculados na Escola Normal. Essa escola-modelo anexa a Escola Normal, serviriam para validar os conhecimentos teóricos na prática a partir de “exercícios práticos de ensino”. De acordo com Moreira (1997, p. 45)

[...] a organização pedagógica elaborada por Pinto de Abreu compreendia três escolas graduadas, uma infantil, mista, e duas outras, uma para cada sexo. A instrução era primária, infantil e elementar, desenvolvida obedecendo as condições *physio-psychologicas* do aluno.

Apesar deste avanço ocasionado no início do século XX na educação natalense, é fato que durante um longo período a educação das crianças pequenas era obrigação da família, e no

Estado do Rio Grande do Norte esta prática não era diferente, cabia as mães de famílias educarem seus filhos pequenos. Para muitos na sociedade norterio-grandense, a educação das crianças pequenas só serviria para prepará-las para a entrada nos Grupos Escolares, esta educação ocorria a partir das aulas particulares com professoras que eram contratadas para ensinar a alfabetização “be-a-ba” e tabuadas. (LIMA, 1927). A criança nesta perspectiva era entendida como um ser carente de cuidados, passivo, visto como alguém que ainda iria se construir, um vir-a-ser.

3 PASSO A PASSO DESSA TRAJETÓRIA: JARDIM DE INFÂNCIA MODELO DE NATAL

O grande marco para a Educação Infantil no município de Natal, no século XX, ocorre com a criação do Jardim de Infância Modelo, anexo ao Grupo Escolar Augusto Severo, servindo de laboratório “vivo” para as aulas práticas docentes das alunas da Escola Normal de Natal. O jardim recebia uma pequena parcela da população natalense oferecendo uma educação pré-escolar, ao contrario do que era oferecido nas creches ou salas de asilos.

No dia 02 de janeiro de 1911, a Escola Normal de Natal é instalada no Grupo Escolar Augusto Severo, no qual também estava, em anexo, o Jardim de Infância modelo de Natal. A construção do jardim não teve como foco o atendimento das crianças a partir do entendimento que elas precisavam de educação, mas foi criado para servir aos interesses das normalistas possibilitando o desenvolvimento de aulas de prática de ensino e metodologia. Mesmo assim, não podemos deixar de destacar o pioneirismo desta instituição na educação infantil natalense. Segundo Aquino (2007, p. 74)

Nesse edifício, passaram a funcionar, a partir de 1911, as três instituições que formariam o modelo de educação propugnado pelo discurso da modernidade educacional no início do século XX: o Jardim de Infância Modelo, o Grupo Escolar Modelo³² e a Escola Normal de Natal (...)

³² De acordo com Aquino (2007) o Grupo Escolar Augusto Severo foi convertido em Escola Modelo, anexa à Escola Normal de Natal, pelo Decreto 198, de 10 de maio de 1909.

Diferente das outras instituições criadas no início do século XX em Natal, o jardim de infância possuía um caráter educacional, fundamentando sua proposta pedagógica na teoria de Froebel, entre outros educadores. Em tal instituição era priorizado o desenvolvimento intelectual e físico dos alunos, como veremos a seguir:

[...] os jardins de infância eram instituições públicas e se distanciavam do perfil das instituições pré-escolares privadas destinadas às famílias abastadas e suas crianças ricas. Primavam por desenvolver um trabalho educativo voltado para o desenvolvimento intelectual e afetivo das crianças, ultrapassando aquela concepção assistencial de prover apenas alimentação, higiene e segurança física na primeira infância. (NASCIMENTO, 2008, p.7)

Froebel acreditava que a formação do novo sujeito, idealizada pela visão do século XIX, deveria começar com as crianças pequenas. O reformador educacional propunha uma perspectiva de educação pré-escolar. Para ele, essa formação na pré-escola, posteriormente chamada de Jardim de Infância, serviria para o desenvolvimento dos “dons” na alma, na mente e no corpo do infante. Segundo Nascimento (2008)

A infância seria uma fase plena de descoberta do mundo, questionadora e também carente de cuidados. Os adultos, como bons cultivadores, assumiriam a função de “jardineiros” para adubar, regar e moldar as novas gerações. (NASCIMENTO, 2008, p.7)

A trajetória do Jardim de Infância Modelo de Natal sofreu várias mudanças de localização, teve seu início em 1910 funcionando nos Grupos Escolares Augusto Severo (Ribeira) e no Antônio de Souza (Petrópolis) representada na imagem a seguir:

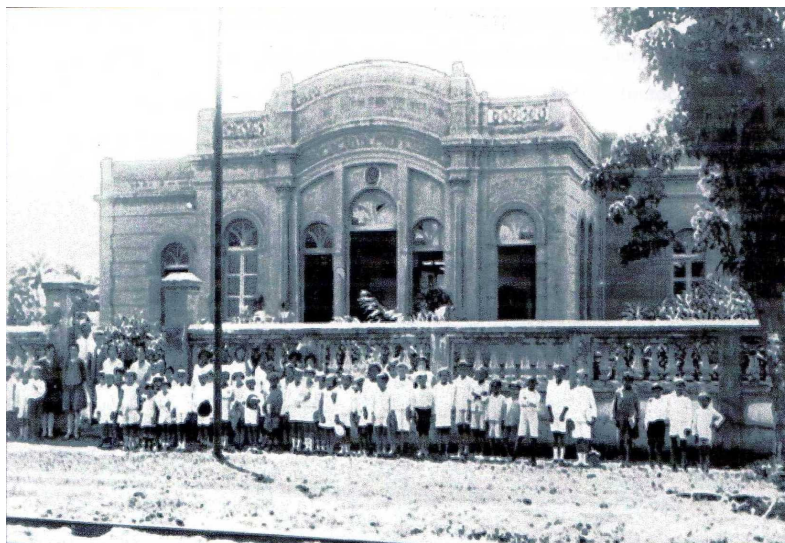


Ilustração 2 - Sede da Escola Normal de Natal (1937-1941): Grupo Escolar Antônio de Souza [1920-1930?] anexo Jardim de Infância Modelo

Fonte: Retirada da Tese (AQUINO, 2007, p. 79)

De acordo com Nascimento (2008, p. 04)

O Jardim de Infância acompanhou a peregrinação da Escola Normal de Natal, que veio apenas possuir sede fixa no ano de 1965. Sendo assim, funcionou nas dependências do Grupo Escolar Augusto Severo entre os anos de 1911 a 1937; no interior do Grupo Escolar Antônio de Souza, no período de 1937 a 1941; novamente no Grupo Augusto Severo durante os anos de 1941 a 1952, quando, então, o Governo do Estado inicia a construção do prédio, na Avenida Prudente de Moraes, para abrigar o Jardim de Infância Modelo de Natal. (NASCIMENTO, 2008, p.7)

Somente a partir da década de 50, o Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos (INEP), passou a exigir a criação de prédios próprios para as Escolas Normais. O Instituto de Educação propunha um espaço de estudos e pesquisas sobre a criança objetivando a criação de um centro de formação de professores especializados. Era exigida na formação das professoras “uma sólida fundamentação científica, estudos e pesquisas experimentais sobre o desenvolvimento infantil e a observação da criança” (KUHMAN, 2009, p. 187).

Após as reformas exigidas pelo INEP, o prédio aproximava-se das demais Escolas Normais existentes no Brasil, como veremos a seguir:

A escola funciona em prédio próprio, em ambiente favorável ao desenvolvimento de senso estético, com salas de aula e de reuniões, laboratórios e oficinas, auditórios e campos de recreação, favoráveis ao desenvolvimento da personalidade do futuro educador. A escola se compõe de unidades escolares ou dispõe de centros de treinamento indispensáveis à realização dos trabalhos de prática pedagógica, estudos, observação e pesquisas – Jardim de Infância, Curso primário modelo, Escolinha de Arte e Artesanatos, posto de puericultura, parque infantil etc. (CALDEIRA, 1956, p. 41 apud AQUINO, 2007, p.102).

O projeto de edificação do Instituto de Educação apresentava um projeto moderno para a construção do novo prédio. Era contido na estrutura física do Instituto “[...] lugares destinados à Administração e dependências para o Jardim de Infância, com 4 salas para 25 crianças cada uma e mais as salas especiais. A construção do Instituto de Educação de Natal vai ser iniciada no princípio do terceiro trimestre” (RIO GRANDE DO NORTE, 1963, p. 84–85 apud AQUINO, 2007, p. 112).

O Jardim de Infância Modelo passa a localizava-se em frente a Praça Pedro Velho, em um ponto central da cidade, oferecendo uma educação para as crianças que viviam em torno da instituição. Com este novo espaço, amplia-se o campo de aplicação didático-pedagógico para a Escola Normal de Natal no Jardim de Infância Modelo, visando à integração do desenvolvimento da pesquisa educacional à formação docente.

É fato que o Jardim de Infância Modelo ainda servia como um laboratório pedagógico para a formação das normalistas. Para Nascimento (2008)

[...] a Escola Normal de Natal priorizava a manutenção de um campo de aplicação que funcionava como laboratório pedagógico. O espaço era organizado para atender as crianças pequenas, de forma que a mobília era adaptada à faixa etária das crianças, conforme a proposta apresentada por Pestalozzi e Froebel. (NASCIMENTO, 2008, p. 4)

A partir da análise de fotos, podemos perceber essa adaptação da mobília trazida pela discussão de Nascimento (2008), a sala ampla e espaçosa, atendia em torno de 20 a 30 crianças. Sua arquitetura é outro fator relevante, pois atendia as exigências dos padrões nacionais dos jardins de infância, com a exigência de grandes janelas e arcos ornamentais em seus amplos alpendres.

Outro fator importante que gostaríamos de chamar atenção é a relação escola-família. Podemos observar um momento de interação entre família e escola, na comemoração do Dia das mães no Jardim Modelo, com a turma de 1954, foto a seguir:



Ilustração 3 - Comemoração do Dia das mães no Jardim Modelo (1954)
Fonte: Acervo do Instituto de Educação Superior Presidente Kennedy

A nova concepção educacional surgida pelos escolanovistas influencia fortemente as instituições de educação infantil. O Manifesto dos Pioneiros da Escola Nova, publicado em 1932, propunha “o desenvolvimento das instituições de educação e assistência física e psíquica às crianças na idade pré-escolar (creches, escolas maternais e jardins de infância) e de todas as instituições peri-escolares e pós-escolares”. (KUHMAN, 2009, p. 186) Anísio Teixeira, um dos pensadores escolanovistas enfatizava

[...] a importância da criança pré-escolar ser vista não apenas sob o ângulo da saúde física, pois seu crescimento, desenvolvimento e formação de hábitos envolveriam *facetar pedagógicas, como habilidades metais, socialização e importância dos brinquedos*. (KUHMAN, 2009, p. 186)

O texto publicado, no ano de 1952, pelo Departamento Nacional da Criança (DNCr) defendia

A existência, nas creches, de material apropriado para a educação das crianças: caixa de areia, quadros-negros, bolas, blocos de madeira, bonecas, lápis, tesouras, livros, papel, quadros, roupa de bonecas, pastas de modelos, livros de pano, pratos para bonecas, brinquedos de animais, “puzzles”, carrinhos de bonecas, material de costura. Caixinhas, cubos, embutíveis, pianos, etc. A recreação é outro ponto fundamental: pela atividade lúdica, pelo exercício das atividades espontâneas, a criança entra em contato com o ambiente e se torna mais objetiva e observadora: aprende a manipular os objetos, desenvolve o equilíbrio e a habilidade neurimuscular. (KUHMAN, 2009, p. 187)

Esses movimentos nacionais acabam influenciando a organização educacional do Jardim de Infância Modelo. A partir da análise icnográfica das imagens contidas no trabalho e do currículo da Escola Normal, entendemos que o jardim seguia os preceitos educacionais, baseado em concepções froebianas e de pestalozzi, compreendendo a singularidade do universo infantil.

A partir do uso de imagens como fontes documentais históricas, observo a presença dessas concepções nos espaços da instituição, como por exemplo, a adaptação dos mobiliários para as crianças. A partir da análise fotográfica observamos que as mesas em forma de arco integravam as crianças nas atividades de grupo, oportunizando atitudes de cooperação e socialização:



Ilustração 1 - Momento em sala de aula (1953/1954?)

Fonte: Acervo do Instituto de Educação Superior Presidente Kennedy

É possível também analisar através do uso de fontes icnográficas, o entendimento da importância do brincar para as crianças pequenas. Um desses momentos de inteiro prazer e aprendizagem destinados a criança pequena pode ser evidenciado em fotografias que exemplificam as relações estabelecidas nas brincadeiras. A imagem seguinte representa bem esse momento recreativo:



Ilustração 5 – Atividade de recreação (1954)

Fonte: Acervo do Instituto de Educação Superior Presidente Kennedy

Podemos observar a relevância dada para o desenvolvimento e propagação dos conhecimentos e técnicas relativos à educação da infância no Curso da Escola Normal. Os novos conhecimentos sobre a educação das crianças pequenas, como a puericultura, passavam a constituir o currículo da Escola Normal, lugar de educação profissional, de formação das professoras, mas também lugar de educação feminina, de futuras mães (KUHLMANN, 2009), conforme Regulamento da Escola, publicado em 1950 (MORAIS, 2009, p.14):

Primeira série: Português, Matemática, Física e Química, Anatomia e Fisiologia Humanas, Música e Canto, Desenho e Artes Aplicadas, Educação Física, Recreação e Jogos. Segunda série: Biologia Educacional, Psicologia Educacional, Higiene e Educação Sanitária, Metodologia do Ensino Primário, Desenho e Artes Aplicadas, Música e Canto Orfeônico, Educação Física, Recreação e Jogos. Terceira série: Psicologia Educacional, Sociologia Educacional, História e Filosofia da Educação, Higiene e Puericultura, Metodologia do Ensino Primário, Desenho e Artes Aplicadas, Música e Canto, Prática de Ensino, Educação Física, Recreação e Jogos.

Pensando num currículo que norteara o jardim de infância modelo, observamos a forte presença das teorias fundamentais da psicologia da aprendizagem infantil. Havia um destaque especial para a educação moral, a disciplina e a instrução de valores, além da higiene e a educação física com os jogos livres e a dança, como podemos afirmar a partir das imagens fornecidas pelo Instituto Superior de Educação Presidente Kennedy (contidas dentro deste texto). A imagem seguinte aborda um momento educacional, moral e cívico para a formação das crianças do jardim de infância:



Ilustração 6 - Semana da Pátria no Jardim de Infância Modelo (1953)

Fonte: Acervo do Instituto de Educação Superior Presidente Kennedy

No âmbito geral o método de ensino adotado nos jardins de infância era o intuitivo, propondo o desenvolvimento infantil através da percepção direta e experimental da criança. Segundo Moreira (1987), no Jardim de Infância

[...] a tríplice finalidade, intelectual, moral e física estava consoante à pedagogia experimental e o processo da pedagogia, isto é, estudo natural e integral da criança, respeitando seus aspectos biológicos, psicológicos e antropológicos. Nas classes de ensino infantil, desenvolvia-se a alfabetização fazendo o aluno ouvir os sons que as letras representavam para em seguida compor sílabas, sendo terminantemente proibido o método de soletração. (MOREIRA, 1987, p. 46)

Os jardins de infância eram instituições públicas que primavam por desenvolver um

trabalho educativo voltado para o desenvolvimento intelectual e afetivo das crianças, ultrapassando a concepção assistencialista tão engessada nas instituições destinadas a primeira infância. Eles diferenciavam-se as creches ou casas de abrigos, por se fundamentarem a partir das idéias pedagógicas de Froebel.

Na cidade de Natal, além de apresentar uma proposta pedagógica, serviam como campo de reflexão teórica das normalistas. Contudo, assegura Kuhlmann (2001, p.26)

[...] os estudos que atribuem aos jardins-de-infância uma dimensão educacional e não assistencial, como outras instituições de educação infantil, deixam de levar em conta as evidências históricas que mostram uma estreita relação entre ambos os aspectos: a assistência é que passou, no final do século XIX, a privilegiar políticas de atendimento à infância em instituições educacionais e o jardim-de-infância foi uma delas, assim como a creche e as escolas maternas.

O Jardim de Infância Modelo de Natal só veio a ter uma sede fixa em maio de 1953, localizada na Avenida Prudente de Moraes, pertencente ao novo Instituto de Educação. Posteriormente, um novo prédio foi construído para o Instituto de Educação, localizado na rua Jaguarari, onde atualmente recebe o nome de Instituto de Educação Superior Presidente Kennedy. Segundo Aquino (2007, p. 112) o prédio foi “inaugurado em 22 de novembro de 1965, com a denominação de Instituto de Educação Presidente Kennedy, (por ocasião da visita do Senador Robert Kennedy, irmão do Presidente Kennedy), em homenagem ao Presidente dos Estados Unidos da América”.

INSTITUTO DE PROTEÇÃO E ASSISTÊNCIA A INFÂNCIA (IPAI)

Por volta do início do século XX começaram a surgir preocupações sobre a infância e estudos sobre a criança, pois este período foi marcado pela crença no progresso da ciência, resultando em muitas investigações e pesquisas. Foi em meio a esse progresso trazido pelo avanço das ciências e novas tecnologias, marcado pelas normas “científicas” e movimentos sanitários que ocorreram, como já disse, a constituição dos espaços destinados ao acolhimento das crianças e se começa a ter uma nova visão sobre o atendimento da criança. De acordo com Kuhlmann (1998, p. 27) o avanço das ciências e tecnologias solidifica

[...] as tendências de valorização da infância que vinham sendo desenvolvida no período anterior, privilegiando as instituições como a escola primária, o jardim de infância, a creche, os internatos reorganizados, os ambulatórios e as consultas às lactantes, as Gotas de Leite.

A criação do Instituto de Proteção e Assistência a Infância (IPAI) em Natal surgiu em meio a essa concepção de acolhimento as crianças carentes, tendo uma maior preocupação com o cuidado físico, com a saúde das crianças, recebendo uma forte influencia dos movimentos sanitaristas ocorridos na época. Segundo Gondra (2002, p.109) “evitar, atenuar, corrigir e conservar, são constituídos em ações diretamente vinculadas à Higiene”. Amparar e proteger a maternidade, a saúde e a educação da infância era um dos princípios dos movimentos médico-sanitaristas.

Concomitante ao que estava acontecendo em alguns estados do Brasil surge no ano de 1917 um Instituto de Proteção e Assistência a Infância em Natal, este criado pelo médico Dr. Manuel Varela Santiago Sobrinho. As IPAI do Brasil tinham a finalidade de favorecer, auxiliar e propagar qualquer idéia em proveito da caridade, máxima em prol da infância, do cuidado da criança, constituindo-se como uma obra social e humanitária, como veremos a seguir:

Em 1917, quando voltou da Europa, onde fez especialização em pediatria, Dr. Manuel Varela Santiago Sobrinho abriu uma das salas de sua residência para atender gratuitamente às crianças carentes, surgindo assim o IPAI (Instituto de Proteção e Assistência a Infância). Sua missão era de prestar assistência médico-social à infância desamparada sem distinção de credo político, religioso, ou de qualquer preconceito de raça ou de cor. (Fonte: Panfleto do Hospital Infantil Varela Santiago)

O Instituto de Proteção e Assistência a Infância recebia donativos para o seu funcionamento, essas doações eram feitas pela classe rica da sociedade natalense. O jornal *A Republica* publicou, em 18 de janeiro de 1918, uma nota afirmando a excelente aceitação da sociedade natalense com a criação do IPAI:

[...] assim só podemos louvar e prestigiar a iniciativa do dr. Varela Santiago,
ISSN 1984-3879, SABERES, Natal – RN, v. 1, n.6, fev. 2011

procurando criar em Natal o Instituto de Proteção e Assistência á Infancia Desamparada, fundação para a qual devem todos concorrer, amparando deste modo um esforço que tanto tem de humanitario como de patriatico [...]”. (A REPUBLICA, 1918. Num. 15, Anno XXX).

A partir dos estudos e reflexões desenvolvidas em capítulos anteriores, entendo que os movimentos médico-sanitaristas ocasionados no século XX gerado em defesa da criança, o cuidado físico e alimentício, trás consigo a visão assistencialista científica na educação infantil, promovendo uma concepção de pobreza e dádiva e não como direito para as crianças atendidas nas instituições infantis. Sendo assim, o Instituto de Proteção a Infância apesar de ser um dos pioneiros na construção de espaços para o atendimento à infância, serviu apenas como um espaço de cuidados físicos e biológicos.

4 ESCOLA DOMÉSTICA DE NATAL

No início do século XX, no Brasil, as instituições de educação à infância, foram marcadas pela presença médico-higienista. Segundo Kuhlmann (1998, p. 90) “os higienistas discutiam os projetos para construção de escolas, a implantação dos serviços de inspeção médico-escolar e apresentavam sugestões para todos os ramos do ensino, em especial com relação à educação primária e infantil”. De acordo com Gondra (2002, p.108) “a higiene é representada como ciência-matriz”, controlando a idéia de higienização da infância e de espaços de atendimento a essas crianças são constituídos simultaneamente, mutuamente dependentes. O cuidado com a infância passa a ser representado como “investimento”, tendo em vista gerar/produzir sujeitos que pudessem ser integrados produtivamente ao mundo do trabalho.

Foi neste mesmo período que é fundado uma creche anexa a Escola Doméstica de Natal, recebendo grande influência dos movimentos cientificistas na educação, como veremos a seguir:

[...] as creches teriam até funcionado como laboratórios para médicos, como

na creche anexa à ³³Escola Doméstica de Natal (RN) criada em 1914 pelo Dr. Henrique Castriciano. A creche, sob a guarda de miss Rose Jammes, diplomada pelo Watts Hospital, Estado Unidos, recebia anualmente seis crianças internas para observação diária das alunas, além das que o professor julgava conveniente trazer ao estabelecimento, para o estudo de diversas moléstias, notadamente das tropicais. (CONGRESSO BRASILEIRO DE PROTEÇÃO À INFÂNCIA, Rio de Janeiro, 1922 apud KUHLMANN, 1998, p. 89)

A Escola Domestica de Natal foi inaugurada no dia 11 de setembro de 1914, século XX, situada próximo a Praça Augusto Severo, no Bairro da Ribeira, tendo sido implantada pela Liga de Ensino do Rio grande do Norte, instituição privada subsidiada pelo Governo do Estado.

A primeira escola destinada para o público feminino foi baseada num modelo escolar europeu. De acordo com Rodrigues (2007, p.83) este modelo escolar era destinado a

[...] formar um novo tipo de mulher civilizada para uma nova sociedade que despontava com os primeiros indícios de desenvolvimento social e econômico. Era esperada com expectativa e orgulho por alguns que compunham as autoridades públicas do Estado do RN e intelectuais progressistas.

A escola foi idealizada por Henrique Castriciano de Souza que a partir de uma viagem realizada em 1909 á Europa, conheceu a Escola Doméstica de Ménagère, no Cantão Suíço, com uma educação voltada as mulheres. Sua filosofia educacional priorizava a formação intelectual, moral e física da mulher, preparando-a para a atuação na sociedade. Ele recebeu forte influência de correntes filosóficas na construção do seu ideário educacional na Escola Doméstica, podendo destacar alguns desses filósofos: Rousseau, Pestalozzi, Froebel, Dewey, Anísio Teixeira, entre outros. Segundo Rodrigues (2007, p.109)

Henrique Castriciano de Souza defendia a adoção na educação das crianças o uso de princípios pedagógicos de Froebel, pois os considerava mais adequados à formação de valores e hábitos na infância.

³³ (CONGRESSO BRASILEIRO DE PROTEÇÃO À INFÂNCIA, 1., Rio de Janeiro, 1922. Boletim 7. Rio de Janeiro: Emp. Graph., 1925, p.890. Comunicação “ O Ensino de Puericultura nas Escolas Domésticas”, de Henrique Castriciano).

Castriciano a partir de suas idéias de uma nova formação da consciência nacional e da reforma da sociedade acreditava que era necessário implantar essa nova consciência com a Educação Infantil. Para isso, era preciso de acordo com Carvalho e Santana³⁴ (2008, p. 3)

[...] iniciar a ação do poder público por meio de educadoras capazes de utilizar método e dedicação pessoal. O método é o do educador Froebel, indicado para crianças entre três e oito anos, justamente por ser na fase vegeto-sensitiva que as impressões nos ficam definitivamente gravadas no cérebro. A pedagogia de Froebel permite que a criança seja submetida mais cedo à disciplina, justamente por ser um método suave de ensino. Com uma verdadeira educação dos sentidos, a criança vai adquirindo hábitos de ordem, de asseio e de disciplina. Esse seria o meio para a construção de uma nova mentalidade: a educação infantil.

Apesar da concepção educacional entendida por Castriciano, ele acreditava ser essencial a formação cientificamente fundamentada das mães e por isso chama atenção para a puericultura, ciência e arte. Uma das atividades desenvolvidas na escola contemplava as noções de puericultura, ou seja, o cuidado de crianças. Contudo, na sua fundação não havia um espaço específico para esse trabalho. Em concomitância com Rodrigues (2007, p. 169) o médico Varela Santiago e professor da Escola Doméstica, fundou em 1919, o Instituto de Puericultura anexo à Escola, servindo como o primeiro curso de puericultura ministrado no Rio Grande do Norte. Esse espaço para o acolhimento das crianças servia como um laboratório para as aulas de Puericultura, abrangendo em seu programa toda a vida da criança, desde o nascimento até o fim da primeira infância. O registro fotográfico a seguir evidencia um desses momentos:

³⁴ Artigo publicado no IV Encontro de Pesquisa em Educação, na Universidade Federal do Piauí, por CARVALHO, Denis Barros de; SANTANA, Janaina Macedo. **A educação da mulher: criação da Escola Doméstica e a modernização da cidade de Natal no início do século XX.**



Ilustração 7 - Sala-laboratório de Puericultura em 1926

Fonte: Retirada da Tese (RODRIGUES, 2007, p.193)

A partir das aulas de Puericultura as alunas aprenderiam sobre o desenvolvimento da criança, relacionando a teoria com a prática nas aulas desenvolvidas no laboratório de puericultura (creche).

O Plano Geral de Ensino da Liga de Ensino do RN, no ano de 1927³⁵, trás algumas definições sobre como deveria ser este ambiente e explicita bem sua finalidade:

Em relação á puericultura, para attingir racionalmente aos nossos fins, obtivemos um prédio ao lado da Escola, edificado e mobiliado de acordo com os preceitos da hygiene moderna e nelle installamos uma creche, onde as alumnas do 5º Anno Domestico, guiadas por uma enfermeira diplomada especialmente contractada para este mister, acompanham a evolução physio-physchica das creanças internadas nesta secção, a partir de dois até cinco annos de idade. Assim as alumnas, após as lições theoricas, instruem-se praticamente junto às creanças seguindo-lhes dia a dia, como ficou dito, a evolução physio-physchica, e apprendendo o que de mais importante a sciencia ha ventilado nos últimos tempos sobre este assumpto. (apud RODRIGUES, 2007, pgs. 169-170).

Ao analisarmos os conteúdos desenvolvidos nas aulas de puericultura com as crianças da creche, vemos a predominância do cultivo aos cuidados do corpo e de todo o universo em torno do seu bem estar, físico, emocional, psicológico. Segundo Carvalho e Santana (2008,

³⁵ Liga de Ensino do Rio Grande do Norte, 1927a, p.24.

p.09) o conteúdo desenvolvido nas aulas de puericultura eram os seguintes:

Puericultura: Cuidados aos recém nascidos. Peso e temperatura. Alimentação. O berço e os vestidos. Vacinação. Dentição. Higiene da pele, da boca, do nariz, da garganta, dos olhos, dos ouvidos; cuidados em casos de acidentes. O choro, a palavra, o andar, o nervosismo das crianças. Psicologia experimental aplicada à educação.

O curso de puericultura da Escola Doméstica de Natal passa a ser considerado modelo em âmbito nacional, para as escolas de ensino para as mulheres. Esse espaço de atendimento a criança, enraizado de uma concepção cientificista de educação à infância, recebia as crianças que acabavam servindo como objeto de estudo para as “futuras mães”:

[...] um pavilhão de puericultura, a que se recolhem creanças de tenra idade, para que as alumnas obtenham os conhecimentos que não pode faltar à formação de uma futura mãe. Acompanhando o desenvolvimento das creanças, e cuidando de sua saúde, as educandas fazem um curso de puericultura pratica, que grandes vantagens lhe trará na vida. A diffusão dessas noções nas nossas escolas primarias aceleraria a execução de um vasto programa de educação sanitaria, adstricto, por enquanto, á capital (Câmara, 1928, p.1 apud Carvalho e Santana, 2008, p. 9).

Esse espaço tinha como principal finalidade a vivencia prática da teoria aprendida sobre os estudos da criança, como uma mãe deveria cuidar de uma criança. De acordo Carvalho e Santana (2008, p. 3) “através dela, as mulheres aprendem a (CASTRICIANO, 1993, p.302) *“conhecer melhor a alma da creança e cultivar-lhe a saude como o jardineiro cuida das plantas”*”. Para Rodrigues (2007, p. 170)

O laboratório de puericultura também funcionou como um campo de estágio para as alunas, pois era nele que as alunas, durante o período de estágio (que geralmente ocorria numa semana, sob direção e orientação de uma enfermeira e do professor Varela Santiago, cuidavam das crianças internadas: dando banho, preparando diariamente as refeições, organizando dormitórios, passeando ao ar livre enfim, assumindo o papel de mãe de família.

Observamos a forte concepção de criança como um ser frágil e sucinto de cuidado, contudo não eram elas que estavam sendo evidenciadas naquele local, mas as mulheres em formação educacional. Gostaria de destacar que este espaço não foi criado com um intuito de desenvolver práticas educativas para as crianças, apesar da visão froebiana de Castriciano, mas priorizava o cuidado, a saúde das mesmas. Ele desenvolveu um caráter cientificista à Pedagogia proposta na Escola Doméstica de Natal. Para Carvalho e Santana (p.9) “a Escola Doméstica, portanto, inovava a educação norte-riograndense, com a proposta de uma educação “científica” das mulheres e, a partir delas, das crianças natalenses, que cresceriam robustas, híidas e disciplinadas”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos que as instituições de educação infantil na cidade de Natal surgem para servir de apoio às práticas pedagógicas das normalistas ou na Escola Doméstica. Estas instituições serviam como salas de aplicação ou laboratórios pedagógicos, onde as crianças não eram protagonistas desses espaços, mas o foco era a formação educacional das alunas normalistas ou domésticas. A não protagonização das crianças nesses espaços é refletida na falta de registros e documentos que comprovem sua história, lançando ao esquecimento essa parte da história da educação infantil em Natal. Contudo, sobre as concepções de criança e infância na contemporaneidade entendo a criança como produtora de cultura, numa perspectiva que valoriza a sua condição histórica e social, isso implica reconhecê-la como sujeito histórico-cultural-social, como alguém que tem idéias, desejos, expectativas isso é refletido na gama de estudos referentes ao universo infantil.

Ao nos depararmos com a concepção atual de Educação Infantil e a prática existente nesses locais, observamos que embora a visão assistencialista e compensatória venha sendo criticada a mais de um século, estando presente em diversos momentos da história da educação infante, até hoje ela é vivenciada nos espaços educacionais infantis. Na atualidade, embora haja novas tendências pedagógicas que norteiem o trabalho educacional na infância, muitas instituições ainda estão aprisionadas em práticas do passado. Para alguns no âmbito nacional e regional, a divergência entre espaços educativos para ricos e espaços de cuidado

para os pobres permanecem arraigada na prática escolar.

Segundo o percurso teórico-metodológico desenvolvido até o momento neste trabalho pode-se dizer que mesmo havendo neste período a institucionalização do ensino para a Educação Infantil, até meados da década de 1980, na esfera pública em Natal, não haviam escolas destinadas exclusivamente à Educação Infantil. As instituições analisadas, marcadas pelos movimentos sanitaristas, tinham uma maior preocupação com o cuidado do corpo das crianças.

O que me instiga na busca por informações é saber que essa procura nunca será esgotada numa perspectiva histórica. Para além das questões que envolvem todos os percalços que comprometem a história da educação infantil em Natal, consideramos que muitos são os desafios que nos assolam para documentação da nossa história educacional. A idéia é que esse olhar para a infância e para a criança deve ir além das instituições estudadas, mas que ele retorne e ressignifique essa mesma instituição, a nós educadores e a nós pertencentes da história da educação norte-rio-grandense. Quem acha que falar de criança, das suas especificidades e do seu universo infantil é tarefa fácil, tem ainda um longo caminho a percorrer. Segundo Arroyo (2008, p. 119) “o pensamento pedagógico se constrói em dialogo com a infância. Esta traz à pedagogia as interrogações sobre as quais é obrigada a refletir para repensar suas verdades”. Mediante a isso, convido o meu leitor para percorrer os caminhos da infância, da educação infantil e encontrar a criança natalense.

REFERÊNCIAS

A Republica. Rio Grande do Norte – Natal, sexta-feira, 18 de janeiro de 1918. (Num. 15) Anno XXX.

ARAÚJO, Marta Maria. *José Augusto Bezerra de Medeiros: político e educador militante*. Natal: EDUFRN, Assembléia Legislativa do Rio Grande do Norte; Fundação José Augusto, 1998.

AQUINO, Luciene Chaves de. *De Escola Normal de Natal a Instituto de Educação Presidente Kennedy (1950-1965): configurações, limites e possibilidades da formação docente*. Tese (doutorado). Universidade Federal do Rio Grande do Norte: Natal, 2007.

BASTOS, Maria Helena Câmara. Jardim de Crianças: O pioneirismo do Dr. Menezes Vieira (1875/1887). In: MONARCHA, Carlos. *Educação da infância brasileira: 1875-1983*. Campinas, SP: Autores Associados, 2001.

BASTOS, Raquel. Patronato da Medalha Milagrosa. In: *Companhia das Filhas da Caridade Província do Recife*. Disponível: <<http://www.provinciadorecife.com.br/atuamos.html>> Acesso em 02 de jan. 2010.

BAZILIO, Luiz Cavalieri. Infância “rude” no Brasil. In: GONDRA, José Gonçalves (org). *História, Infância e Escolarização*. Rio de Janeiro: Letras, 2002.

BUJES, Maria Isabel Edelweiss. Escola Infantil pra que te quero? In: *Educação Infantil: pra que te quero?* Org. Carmem Maria Craidy e Gládis Elise P. da Silva Kaercher. Porto Alegre: Artmed, 2001.

CARVALHO, Denis Barros de; SANTANA, Janaina Macedo. *A educação da mulher: criação da Escola Doméstica e a modernização da cidade de Natal no início do século XX*. Disponível em: <http://www.ufpi.br/mesteduc/eventos/ivencontro/GT10/educacao_mulher.pdf> Acesso em 01 jan. 2010.

CRUZ, Silvia Helena Vieira. *Da omissão assumida à prioridade negada: notas sobre a ação do Estado brasileiro na Educação Infantil*. Interfóruns de Educação Infantil do Brasil – MIEIB. O público e o privado – n° 5 – jan/jun – 2005.

DAHLBERG, Gunilla; MOSS, Peter; PENCE, Alan. Construindo a primeira infância: o que achamos que isto seja. In: *Qualidade na educação da primeira infância: perspectivas pós-modernas*. Porto Alegre: Artmed, 2003.

DEMARTINI, Zeila de Brito Fabri. Crianças como agentes do processo de alfabetização no final do século XIX e início do XX. In: MONARCHA, Carlos. *Educação da infância brasileira: 1875-1983* Campinas, SP: Autores Associados, 2001.

DORNELLES, Leni Vieira. Inventando infâncias. In: *Infâncias que nos escapam: Da criança na rua à criança cyber*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

FERREIRA, António Gomes. Higiene e o investimento médico na educação da infância. In: GONDRA, José Gonçalves (org). *História, Infância e Escolarização*. Rio de Janeiro: Letras, 2002.

FRANCO, Márcia Elizabete Wilke. Compreendendo a infância. A cumplicidade da escola com o conceito de infância. In: _____. *Compreendendo a infância como condição de criança*. Porto Alegre: Editora Mediação, 2006.

FREITAS, Marcos Cezar de. Para uma sociologia histórica da infância no Brasil. In: FREITAS, Marcos Cezar de. *História social da infância no Brasil*. São Paulo: Cortez, 2009.

GONDRA, José Gonçalves. Higienização da infância no Brasil. In: GONDRA, José Gonçalves (org). *História, Infância e Escolarização*. Rio de Janeiro: Letras, 2002.

KUHLMANN JR, Moysés. *Infância e Educação Infantil: uma abordagem histórica*. Porto Alegre, Mediação, 1998.

KUHLMANN JR., Moysés. *História da Educação Brasileira*. Revista Brasileira de Educação. Mai/Jun/Jul/ago, nº 14, 2000.

KUHLMANN JR., Moysés. O Jardim-de-infância e a Educação das crianças pobres: final do século XIX, início do século XX. In: MONARCHA, Carlos. *Educação da infância brasileira: 1875-1983*. Campinas, SP: Autores Associados, 2001.

KUHLMANN JR, Moysés e FERNANDES, Rogério. Sobre a história da infância. In: FARIA FILHO, Luciano Mendes de. (org). *A infância e sua educação – materiais, práticas e representações*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

KUHLMANN JR, Moysés. A Educação Infantil no século XX. STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Camara.(org.) In: *Histórias e memórias da Educação no Brasil*. Vol.III – Século XX. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

LEITE, Miriam L. Moreira. A infância no século XIX segundo memórias e livros de viagem. In: FREITAS, Marcos Cezar de. *História social da infância no Brasil*. São Paulo: Cortez, 2009.

LIMA, Nestor. *Um século de Ensino Primário*. Typ.d' A Republica: Natal, 1927.

NASCIMENTO, José Mateus do. *O jardim de infância modelo de Natal e o cultivo de uma pedagogia para a educação infantil*. VII Congresso Luso-Brasileiro de História da Educação. Porto: 2008.

NATAL. Secretaria Municipal de Educação. *Referenciais curriculares para a Educação Infantil*. Natal, RN: Secretaria Municipal de Educação, 2008.

MORAIS, Maria Arisnete Câmara de. *História da Escola Normal de Natal: Memórias da professora Francisca Nolasco Fernandes (D. Chicuta 1908-1995)*. Disponível em: <<http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe2/pdfs/Tema5/0548.pdf>> Acesso em: 05 nov.2009.

MARCILIO, Maria Luiza. A roda dos expostos e a criança abandonada na história do Brasil. 1726-1950. In: FREITAS, Marcos Cezar de. *História social da infância no Brasil*. São Paulo: Cortez, 2009.

MOREIRA, Keila Cruz. *Grupos Escolares – Modelo Cultural de organização (superior) da instrução primária (Natal, 1908-1913)*. (Monografia) Universidade Federal do Rio Grande do Norte: Natal/RN, 1997.

MONARCHA, Carlos. Revista do Jardim da infância: uma publicação exemplar. In: MONARCHA, Carlos. *Educação da infância brasileira: 1875-1983*. Campinas, SP: Autores Associados, 2001.

MONTEIRO, Denise Mattos. *Introdução à história do Rio Grande do Norte*. 3.ed. Revista Ampliada – Natal, RN: EDUFRN – Editora da UFRN, 2007.

OLIVEIRA, Zilma Ramos de. *Educação Infantil: fundamentos e métodos*. 2ed. São Paulo: Cortez, 2005.

RIZZINI, Irene; RIZZINI, Irma. *A institucionalização de crianças no Brasil*. Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

RODRIGUES, Andréa Gabriel F. *Educar para o lar, Educar para a vida: cultura escolar e modernidade educacional na Escola Doméstica de Natal (1914-1945)*. Tese (Doutorado em Educação), Universidade Federal do Rio Grande do Norte: Natal, 2007.

TRINDADE, Sérgio Luiz; ALBUQUERQUE, Geraldo José de. *Subsídios para o estudo da História do Rio Grande do Norte*. Natal: Editora Sebo Vermelho, 2005.

<http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/saberes/index>

FILOSOFIA

ABERTURA AO MUNDO CATEGORIZAÇÃO FILOSÓFICA E DESTINO DA ANIMALIDADE

António J. Caselas*

Resumo:

Problematizando a exposição heideggeriana sobre a animalidade, incluindo as suas fontes científicas e biológicas, Agamben e Derrida dão-nos conta das possíveis críticas e limitações a que essa abordagem pode ser sujeita. Para os autores contemporâneos, trata-se de repensar o estatuto metafísico ou da categorização do animal perante o discutível enaltecimento parcial do humano. Mesmo ressalvando a recondução que Heidegger faz da animalidade ao território do pensamento metafísico, é possível traçar as linhas legítimas dessa crítica que rejeita a degradação do animal perante o humano. Pretende-se, assim, acompanhar e elucidar o percurso da questão da animalidade em Agamben e Derrida, no momento em que continua a colocar-se no terreno da Filosofia, porventura com mais pertinência do que no passado.

Palavras-chave: Animalidade, Abertura, Mundo, Ser, Alteridade, Velamento, Desvelamento.

Abstract:

Elaborating on Heidegger's inquiry about animality, including its scientific and biologic groundings, Agamben and Derrida have singled out its limitations and the tenets which are liable to criticism. Contemporary authors have questioned the metaphysical status of the animal or its categorization based in part on the arguable superiority of the human being. Even granting how Heidegger brings back animality into the realm of metaphysical thought, it is possible to trace the legitimacy of criticism that rejects the degradation of the animal vis-à-vis the human. The aim of this paper is, therefore, to describe and discuss how Agamben and Derrida have contributed to the theme of animality, as now it is placed in the domain of philosophy, possibly even more acutely than in the past.

Keywords: Animality, Openness, World, Being, Alterity, Veiling, Unveiling.

1 PREÂMBULO

Como delimitar, com exactidão, o que é próprio do homem e do animal? Aquilo que se pode atribuir a este não poderá ser, em certo sentido, referido ao primeiro? O que é o

* Doutor em Filosofia e Membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Lisboa, Portugal.

Humano por oposição ao Animal? Com que legitimidade se pode designar o animal no singular? As dificuldades da designação universal sob a capa do termo no singular, ainda que cientificamente cómodas podem dar lugar a equívocos e erros tradicionalmente recorrentes. Derrida reafirma isso mesmo no primeiro volume da recente edição dos seus seminários que têm por título *A Besta e o Soberano*.³⁶ Insere-se na mesma problemática, a releitura que Agamben fez dos seminários de Heidegger de 1929/ 30, reunidos no volume, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica, Mundo, Finitude, Solidão*. A transposição dos traços da animalidade num bestiário de pendor caracteriológico ou místico apenas acentua e radicaliza a separação entre o que pertence à ordem do humano e do animal. As implicações éticas, estéticas ou metafísicas dessa separação reflectem a negatividade ou a imagem degradada a que foram e são sujeitos os animais. Na apropriação filosófica da animalidade pretende-se assumir os contornos críticos de uma violência declarada ou mitigada, questionar os indicadores correntes da humanidade como sejam, a racionalidade, a linguagem, a resposta e a responsabilização, mas também, inferir linhas de reflexão do debate que, originalmente, Heidegger quis manter no terreno da ontologia e do pensamento filosófico, livre das interferências da zoologia e da biologia. Liberdade essa, igualmente, questionável e, porventura, limitativa do que se deve afirmar da animalidade. Reevocar essa reflexão sem a imiscuir numa tendência ecológica ou ecologista, tal é o propósito desta abordagem. No caso de Agamben e dos autores contemporâneos da corrente biopolítica, o cruzamento da Humanidade com a Animalidade poderá elucidar a sua projecção futura num universo, talvez, ainda mais promissor do que aquele que esteve na sua origem.

2 DELIMITAÇÃO ONTOLÓGICA DA ANIMALIDADE

O fio condutor de uma problematização da tese heideggeriana sobre a animalidade é a elucidação da noção de mundo.³⁷ Não se trata de questionar o modo de aceder ao ente em geral, uma vez que o animal se relaciona com outros seres e coisas pertencentes ao seu meio envolvente, mas as categorias que revelam o impedimento em aceder inteiramente à realidade mundana permitida aos humanos. Essa impossibilidade encontra-se objectivada na distância

³⁶ Jacques Derrida, *Séminaire. La bête et le Souverain*, Paris, Galilée, 2008, p 90.

³⁷ Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, trad. cast. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Alianza Editorial, 2007, p. 329

intransponível que separa o animal do ente enquanto tal. A evidência da degradação do animal perante os humanos situa-se nessa relação de posse com o mundo. As modalidades que estruturam o acesso do animal ao ente em geral são incompatíveis com a abertura ontológica à disposição dos humanos. A abertura própria do animal na sua relação com o meio não é, por sua vez, incompatível com a falta ou a carência intrínseca designada no sufixo de *Armmütglieit*. A pobreza em mundo é uma carência de natureza e não de grau ou por acidente. Nesse sentido, defende Heidegger, carecer supera o nível de não possuir nada ou possuir menos do que outro.³⁸ Trata-se, por isso, de uma pobreza paradoxal porque consiste na posse de um certo “mundo” que é definido negativamente através de uma falta diferenciadora por comparação com a disponibilidade ou abertura à manifestação do ente de que os humanos são capazes. A aparente contradição entre possuir e não possuir pode ser ultrapassada por via da condescendência em designar a animalidade como essencialmente pobre. O ente enquanto tal ou o ente enquanto ente escapa ao animal. Heidegger evita a recondução da comparação entre o humano e o animal, entre ser pobre em mundo e poder configurar o mundo, a um qualquer domínio linguístico ou lógico. Prefere enquadrar esse debate no domínio ontológico. Se o mundo designa a acessibilidade ao ente enquanto tal, a carência nega-a em absoluto. Na animalidade reside um modo distinto de relação com os entes e não o vislumbre possível da diferença ontológica acessível aos humanos. A impulsividade, a desinibição e a conduta animal fazem parte da disponibilidade característica do animal. A vida biológica revelada na conduta animal não altera nem nega os esquemas instintivos da espécie. O vivente animal que se afasta desses esquemas, não sobrevive. A evolução humana, por contraste, revela, cada vez mais e a uma escala, porventura inusitada, um afastamento dos indivíduos face à espécie. Nesse caso, o indivíduo ou as diversas gerações de indivíduos parecem negar os esquemas da espécie, ou pelo menos, os hábitos e acções que lhe parecem dar forma. As alterações dramáticas que, no período de poucas gerações, contrariam ou aperfeiçoam o sentido evolutivo da espécie humana não são sequer imagináveis, quando pensamos na relação entre o indivíduo animal e a sua espécie.

A questão com que Heidegger se confronta é a seguinte: com quem se relaciona o animal e quais as razões que o movem? A sua conduta é explicitada por categorias como a absorção, o entorpecimento e o esquema instintivo de sobrevivência. A abertura associada à conduta animal, apesar de privativa e, em certo sentido, negativa, só pode ser degradada perante o humano e não perante os outros viventes animais. Heidegger, no entanto, parece

³⁸ *Ibid.*, p. 245.

esquecer-se que o humano se diferenciou da espécie ou sub-espécies de homínídeos, e que só num dado momento lhe foi possível configurar o mundo. Para Heidegger, a radicação originária da capacidade de configurar o mundo não pode ser relativizada e remetida para qualquer vicissitude evolutiva da espécie: é um traço ontológico de diferenciação do humano. O entorpecimento animal coloca-o fora da possibilidade de aceder ao ente enquanto tal: «O entorpecimento do animal coloca-o fora da possibilidade do ente existir para ele como aberto ou fechado.»³⁹ A animalidade não se encontra fechada nem acidentalmente limitada mas, antes, capturada (*eingenommen*) no seu meio natural. A relação de posse permitida pelo conjunto de estímulos e desinibidores condicionam o animal e dotam-no de uma capacidade singular de acesso ao meio que é incompatível com a compreensão efectiva do mesmo. O animal determina-se ou delimita-se categorialmente pela limitação, absorção, captura e por uma peculiar abertura. O ‘estar entorpecido’ marca todas as orientações e motivações da sua conduta.

A categorização filosófica da animalidade permite enunciar, não apenas as fronteiras e os pontos de contacto entre a humanidade e o vivente não humano, mas a aplicação específica da vida. A vida é mediada pelo corpo, pela carne e pela precariedade do despojamento da nudez. Essas mediações podem dar lugar a noções e aparatos simbólicos que são, muitas vezes, sujeitos a perspectivas e visões críticas e desconstrutivas. Em autores como Agamben e Roberto Esposito, por exemplo, que se movem na corrente do pensamento biopolítico, assistimos a uma crítica das perspectivas metafísicas ou ontológicas da animalidade. Outras perspectivas como a de Derrida, apesar das suas relativas insuficiências, inscrevem-se, também, nesse debate crítico.

A ideia de estado de excepção que Agamben retoma de Benjamin, ressurgue na análise que faz dos seminários de Heidegger. Para além da qualificação política do excluído (o escravo, o bárbaro, o estrangeiro e o judeu) e da sua pertinência para a abordagem biopolítica, o projecto de Agamben insere-se nessa abordagem filosófica pós-metafísica.

A transfiguração político-jurídica da constituição material do indivíduo deu lugar a noções como a vida nua, a carne, a multidão; porém, o interesse actual do debate situa-se na reactualização da animalidade do homem ou na suposta humanidade do animal. Como exemplo desses enunciados categoriais encontramos, no primeiro caso, a ressurreição da carne que passará a designar a singularidade e, também, a comunidade, o genérico e o específico, o

³⁹ *Ibid.*, p. 301.

indiferenciado e o diferente e, mesmo, o imaterial.⁴⁰ Sabemos que o confronto paroxístico entre a vida e a morte, as formas que assumiram, por exemplo, no regime nazi, constituem outras figuras possíveis da realidade humana e da animalidade. No pensamento de Heidegger, marcado por uma aproximação e distanciamento face ao saber científico do seu tempo, é também da vida e da morte que se trata, do ser-para-a-morte e das suas estruturas ontológicas. O confronto de Heidegger com a obra de Uexküll evidencia a categoria fundamental dos seminários, ou seja, a realidade do mundo. Uma das teses ou ideias do zoologista Uexküll é, aliás, próxima das teses heideggerianas: tal como se refere na afirmação da epígrafe do capítulo 10 da obra *L'Aperto. L'uomo e l'animale*, nenhum animal se pode relacionar com um ente enquanto tal.⁴¹ O conduzir-se do animal não pode ser referido a qualquer acepção simplesmente negativa ou condição de imperfeição. Agamben torna evidente a preocupação de Heidegger pela determinação positiva da animalidade e não pela sua degradação perante o humano, embora se possa dizer, em última instância, que o animal é, de facto, inferiorizado. Derrida dá-nos a conhecer isso mesmo na sua crítica da tradição filosófica e cultural presente na obra *L'animal que donc je suis*. A abertura da conduta animal refere-se ao meio ambiente (*Umwelt*) e não ao mundo enquanto domínio do ente enquanto ente. É uma abertura ligada à conduta e não à acção que se aplica ao ser humano, e a consequência fundamental da negação do acesso do animal ao ente enquanto tal é a impossibilidade de se poder libertar do seu entorpecimento e, portanto, de não poder realizar aquilo que, num certo momento da sua evolução histórica, o humano conseguiu. Ao contrário do humano, o animal não acede a um meio ou realidade que se desvelou. É no mundo que se dá o desvelamento do ente e do ser, e o animal só tem acesso a essa realidade limitado por uma condição essencial referida como pobreza. A dificuldade em aceitar esta tese pode dever-se actualmente à exemplificação a que Heidegger recorre para a justificar: serve-se de uma série de indícios e factos da conduta animal. Relacionando-se com um mundo que não pode desvelar, o animal encontra-se confinado e absorvido ou, por assim dizer, fechado no seu meio. Encontra-se excluído do drama ontológico fundamental onde se joga o confronto entre o velamento e o desvelamento do ente enquanto ente. A valorização da abertura do animal parece ter um sentido apenas retórico comparativamente à abertura do humano.

Agamben regista essa valorização da conduta animal quando cita a passagem em que Heidegger afirma que a abertura disponível ao animal, provavelmente, possui uma riqueza

⁴⁰ Roberto Esposito, *Bíos. Biopolítica e Filosofia*, Einaudi, 2004, p. 183

⁴¹ Giorgio Agamben, *L'Aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, 2002, p. 44.

estranha ao humano.⁴² A condição de excepção da abertura própria do animal revela-se no paradoxo de estar aberto a um fechamento e de se encontrar fechado à abertura; nesse aspecto, o entorpecimento atribuído à natureza animal pôde ser comparado ao tédio ou, pelo menos, a um dos seus momentos estruturais.

Teria, igualmente, interesse não apenas delimitar os contornos da dicotomia que separa a animalidade da humanidade, mas explorar o caminho da sua possível superação; esse seria, em certa medida, um projecto pós-heideggeriano visto que é exterior à preocupação essencial do seu pensamento. Os indicadores da configuração do mundo são assumidos na acção de o produzir, representar e na abrangência total do que rodeia o humano⁴³. Talvez o carácter activo desses indicadores sirva para depreciar aqueles que aprisionam o animal no seu meio, fazendo com que se tornem meramente passivos. A subjugação do atordoamento ou entorpecimento pelo tédio é, também, um sinal desse pendor activo do humano por comparação com a impassibilidade impulsiva do animal enredado nos esquemas instintivos da espécie.

Derrida explora, também, o sentido do mundo como realidade espiritual⁴⁴, afastando ainda mais o animal da realidade com a qual se envolve. A privação enunciada pela expressão 'pobreza em mundo' refere uma posse limitativa e não uma insuficiência; Heidegger poderia ter usado o termo 'privação' em lugar de 'pobreza' e, nesse caso, associaria a componente activa presente na 'potência' aristotélica, ressaltando o poder, também presente na noção de 'impotência'. Mas seria sempre uma privação de natureza e não a impossibilidade causada pela não realização da actualização de uma capacidade potencial. A impotência do animal é permanente e incontornável. A sua privação coexiste com a posse de um mundo e num certo sentido e, portanto, parece contradizer a sua tese inicial que defende que não há qualquer possibilidade do animal ter acesso a um mundo configurado enquanto espírito. A realidade humana constitui-se numa comunidade de configuração do espírito; o progresso livre do espírito marca o apropriado distanciamento do humano em relação ao animal. Porém, a visão positiva e edificante da comunidade é polémica. A comunidade é um conceito aporético; é um caminho de desencontros e impossibilidades; uma expectativa colectiva que não se pode realizar; aquilo a que impropriamente aspiramos. O vínculo da *coniuratio* pretende dar forma ou tornar conveniente o que, originalmente, não se encontra posto em comum e portanto, não permitia congrega os indivíduos num todo, numa realidade política comum. A comunidade

⁴² *Ibid.*, p. 63

⁴³ Heidegger, *op. cit.*, p. 344

⁴⁴ Derrida, *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, Flammarion 1987/90, p. 60

está sempre em risco da sua própria dissolução.⁴⁵ Une ou pretende unir o que, naturalmente, não se encontra congregado. Revela a unidade sob a forma de lei, do medo, da culpa ou da experiência da pluralidade. Sob a sombra da comunidade, os indivíduos perdem-se como realidades atomizadas e instáveis; adquirem a estabilidade através da sua inserção no todo que é, simultaneamente, um lugar de segurança e de fragilidade, de unidade e de fragmentação.

O mundo, o espírito e a comunidade servem, assim, de fio condutor para a determinação da humanidade do Homem; desaplicam-se do animal que se retira para um limiar dificilmente pensável em termos de mundo.

A abertura do ser tal como é referida por Heidegger noutro contexto, é a face do mundo. E a humanidade do Homem reside na sua estrutura ex-sistente.⁴⁶ A sua humanidade revela-se através dessa estrutura ex-sistente e não da sua compreensão como *homo animalis*. O ser, definido como categoria ontológica, relaciona-se ou encontra-se lançado no mundo como numa dimensão ontológica e rigorosamente determinada pelo ser, por isso, faz parte da essência da humanidade situar-se nessa dimensão que não se encontra confinada ao terreno metafísico. O significado da configuração do mundo supõe o encontro ou o reencontro com a realidade disponibilizada pelo ser à qual a essência do Homem ou do humano acede. O humanismo autêntico, de acordo com Heidegger, supõe uma recusa do sentido metafísico do existir humano, por isso, Heidegger permite-se explicitar a existência humana como modo de ser, apartado da dimensão biológica e antropológica.⁴⁷ A abertura como acesso ao ente enquanto tal, é disponibilizada, em última instância pelo ser, e é precisamente o que determina a possibilidade do humano configurar o mundo; a partir do momento em que se libertou das limitações do modo de ser e de conhecer próprios da metafísica é-lhe possível ter acesso ao ente enquanto tal.

Numa das sessões dos seus seminários de 2002, Derrida lembra a impossibilidade da referência do animal ao evento da sua morte⁴⁸, mas também em assumir a liberdade e a resposta perante o que faz. Ainda que a tarefa de responsabilização seja problemática para o humano, visto que, como afirmou Hannah Arendt, o indivíduo ou o cidadão não pode prever nem controlar as consequências da sua acção, o animal não tem acesso a qualquer possibilidade de resposta ou de responsabilização. Evidentemente que as reacções físicas ou outras não são comparáveis àquilo que se nomeia como resposta, mesmo sem incluir nesta

⁴⁵ Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, 2006 XV.

⁴⁶ Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, Guimarães Editores, 1998, p. 76.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 79.

⁴⁸ Derrida, *Séminaire, op. cit.*, p. 410.

todas as implicações éticas ou morais que nela se invoca. Ironicamente, Derrida acaba por assinalar um ponto em comum entre Deus e a Besta: ambos não respondem. Deles não se pode esperar uma resposta ou uma responsabilização perante os eventos que os parecem implicar; apenas ao nível da superstição se pode vislumbrar essa resposta ou interpretar certos indícios como respostas precisas tanto de um como de outro. Do mesmo modo, ao soberano, também, é afastada essa exigência: o soberano encontra-se fora da ordem jurídica e ética que fixa a necessidade de resposta. A sua posição de excepção afasta essa pretensão que o permite suspender a referida ordem. Agamben e Carl Schmitt forneceram-nos, em várias ocasiões, os instrumentos para pensar essa condição do soberano que parece, também, aplicar-se ao animal e à divindade. A resposta ou a responsabilização pressupõe o apelo, o chamamento ou a inquirição, ou seja, uma certa iniciativa, posição ou disposição instigadora da outra parte, uma *vox clamans*.⁴⁹ Situado num plano de imanência ou de transcendência, esse apelo é indissociável da resposta que se espera, exige ou reclama. Sendo a própria divindade (que, assim, é sujeito e objecto do apelo) ou o ser ou mesmo qualquer um de nós a formular esse chamamento, este tem que ser pressuposto para que se requeira a resposta.

Em suma, o animal não responde. E, porventura, apesar da similitude que, por isso mesmo, possui com a divindade e com o soberano, encontra-se estruturalmente impossibilitado de responder. Essa será a marca da sua diferença em relação à divindade e ao soberano, que poderão ser urgidos a responder ou a permitir a indução dessa resposta. A dimensão política desta resposta, para além daquela que a situa no domínio ético ou ontológico, remete para as figuras da qualificação política da vida e da recusa em assumir a existência pura e simples do vivente e da existência. E, nessa qualificação, encontramos a oposição ente ‘zôê’ e bios’, entre uma vida natural que o humano possui em comum com o animal e a sua qualificação política ou, mais propriamente, biopolítica. As linhas de força dessa perspectiva biopolítica e respectivas consequências para a redefinição do paradigma da modernidade inscrevem-se nesta reflexão sobre a animalidade, na resposta e na responsabilização, mas também, nas figuras do poder e do seu exercício soberano, na nomeação e no poder do *logos*⁵⁰, na inferiorização do animal e, através dela, na inferiorização do homem.

3 DESCONSTRUÇÃO DA TRADIÇÃO E DESTINO DA ANIMALIDADE.

⁴⁹ Massimo Cacciari, *Sulla responsabilità individuale*, Servitium, Esodo, 2002, pp. 12 ss.

⁵⁰ Derrida, *Séminaire*, op. cit. pp. 417 ss.

O confronto com o animal é o confronto com a visão que a tradição dele constituiu. Não cabe à filosofia pretender determinar o que, nesse confronto, imaginamos, expectamos ou projectamos. Se Derrida parece fazê-lo, por exemplo, no início do seu texto *L'animal que donc je suis*, é, somente, como um pretexto para a sua digressão desconstrutiva da tradição filosófica; para denunciar a subjugação e a violência a que a tradição sujeitou o animal, mesmo através de autores insuspeitos. Indicar com precisão aquilo que o animal sente, percebe, supostamente pensa ou do que tem consciência não cabe à filosofia. Nesse pretexto, coube, de forma ainda mais surpreendente a suposição de que o animal pode originar o sentimento de pudor, da vergonha, sendo substituído pelo humano ou colocado no seu lugar. Imaginar projectivamente a consciência do animal através do seu olhar perscrutador que embaraça o observador humano será, sem dúvida, um artifício literário que, aparentemente, não pode ser levado em conta pela reflexão filosófica. Poderá o animal ser colocado na posição do humano, ou numa relação de proximidade com ele? Ao fazê-lo estaremos a falsear os dados da relação ou a subjectivá-la de forma drástica; em todo o caso, a tomar uma resposta por uma reacção, a forçar essa resposta de modo a combater a frustração pela sua ausência; em suma, a tentar realizar aquilo que, provavelmente, o animal se encontra impossibilitado de fazer, ou seja, fornecer uma resposta, fazer corresponder essa resposta a uma solicitação ou acontecimento. Mas uma coisa diferente será pretender saber aquilo que o animal é ou como deve ser categorizado. Em que medida o animal difere do humano?, é a questão que deve ser colocada.

A surpresa do olhar do animal que parece revelar a sua consciência (ou a sua suposta consciência) é uma descoberta simulada, apesar de se afirmar que ele surge na sua qualidade de ser vivente que se libertou do convívio banal com os humanos; trata-se de um animal real e não de uma metáfora ocultada por uma noção universal. O facto de ser nomeado ou assinalado como ser singular separa-o da espécie e da categoria universal e abstracta. A sua presença subsiste a partir da nomeação, prescindindo da sua permanência física subsequente. O animal, para ser conhecido, necessita de ser nomeado e singularizado, ao contrário do que deve suceder com os objectos do conhecimento em geral. Tal como o conhecimento, a alteridade, ou a realidade do animal como outro, adquire forma a partir da nomeação do animal como um ser singular. O conhecimento do animal refere-se ao conhecimento de um outro que passa a ser pensado na sua realidade de ser outro. E considerar o animal como um

outro já é um passo adiante na construção de um estatuto diferenciado que lhe é favorável. Na sua alteridade, o animal deixa de ser um objecto ou um ser inerte que se encontra disponível para ser usado ou violentado. E a indiferença ou a insistência em ignorá-lo faz parte da estratégia de violência que sobre o animal é e tem sido exercida.

A tradição, ao ignorar o significado do olhar do animal, pôs de parte o reconhecimento da sua alteridade; recusou-se a avaliar a sua profundidade e o seu correlato vivencial como singularidade que deve ser respeitada. Como sabemos, o respeito é uma noção que possui no pensamento ético kantiano uma importância assinalável na determinação da qualificação moral das acções. Mas, neste caso, a sua ambição poderá ser mais limitada: o respeito consistiria, somente, nesse reconhecimento do outro animal que não deve continuar a ser um destinatário de múltiplas violências. A autoridade nominativa que institui a submissão e a violência é incompatível com esse respeito que emerge numa nova forma de consideração do vivente não humano. Essa visão, que contraria a nomeação opressiva da tradição constituiu-se através da relação com o outro animal. Para a justificar não é necessário retomar as razões ético-morais do especismo que reconduz à violência sobre o animal a pré-disposição para a violência sobre o humano, mas, tão somente, a compreensão e aceitação do reconhecimento que aqui referimos. O sentido do olhar de um ser que não responde mas que deve ser digno do reconhecimento e respeito que lhe é e foi negado é este, precisamente, o princípio ou axioma de uma crítica da tradição. E, desde logo, daquela que nos habituamos a ver designada como onto-teo-lógica mas, também, por via de outras perspectivas menos conotadas com o pensamento heideggeriano. Na análise que Derrida nos apresenta, por exemplo, do texto bíblico, verificamos essa similitude entre o olhar do animal e o olhar de Deus: este observa, assiste à nomeação dos animais pelo ser humano primordial.⁵¹ Destituído de linguagem e do *logos*, o animal não nomeia mas é, simplesmente, nomeado. O poder obtém-se, reclama-se, contesta-se mas, também, se destrói pelo *logos*. Sabemos perfeitamente, que o combate pelo poder, que aspira à eliminação das barreiras impostas pelas diferenças multiculturais se faz por via do *logos* e da palavra. É novamente o poder do nome e da nomeação que aqui se compreende ou antevê. E o mesmo poder afecta, condiciona e subjuga o animal. Trata-se da palavra originária e da nomeação originária que determina o destino da animalidade como da humanidade, da sua capacidade de oprimir como de libertar, de instituição do domínio como da revolta. O *logos* e a palavra não são quaisquer indícios entre outros, mas os verdadeiros portadores desse poder que é necessário repensar nas suas implicações. E no animal, o olhar

⁵¹ Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, 36-37.

substitui-se à palavra, uma vez que o animal não tem acesso à linguagem, cabendo aos humanos interpretar esse olhar em vez de persistir na reactualização do acto primordial de nomear, tal como surge no texto bíblico.

O despojamento do animal que possibilita a violência extrema põe a nu a sua peculiar vulnerabilidade; como não é difícil de entender, essa nudez pode-se aplicar também ao homem, desqualificando-o e predispondo-o à violência e à morte. Porém, pretende-se evitar que a consciência dessa vulnerabilidade seja ocultada ou mascarada pela indiferença ou pelo interesse daqueles que violentam. À Filosofia cabe assinalar, devidamente, os contornos dessa violência porque sendo extrema e inaceitável, escandalosa (mesmo repudiando as conotações culturais e vivenciais do termo) assemelha-se a uma guerra na qual estamos todos envolvidos.⁵² A indiferença impede essa violência de ser vista como tal e transforma-a numa nova forma de violência. A indiferença e as figuras dessa violência que se assemelha a um combate ou a uma guerra, apelam a consecutivas modalidades de objectivação do ser animal, na sua utilização ou reutilização ao serviço do superior ser humano. Figuras do poder e da subjugação são formas instituídas da violência que deve ser denunciada sem temor ou pudor, desprezando, se necessário, os pruridos de elevação da racionalidade. O humano subjuga porque se instituiu, nomeou e conheceu a partir da sua posição de sujeito; compete à Filosofia desmontar ou desvelar essa falência da tradição. Sem querer radicar e desenvolver, mais uma vez, esse facto a partir do racionalismo cartesiano, trata-se de dar forma a uma sublevação contra as consequências da imposição da verdade da consciência e da razão de um sujeito. De recusar essa violência contra o animal que deve ser assumida por um vivente não simplesmente animal, já que o animal se encontra, de certo modo enclausurado na sua vulnerabilidade.

Independentemente da justificação jurídica (desde logo consagrada a partir de 1989 na Declaração universal dos direitos do animal⁵³), ética ou mesmo cultural do estatuto do animal vivente, trata-se de recusar a imediatez de uma violência que se tem tornado cada vez mais difícil de aceitar. Em que medida a presença da vida é necessária ao mundo e à sua preservação? Esta é a questão que torna a inaceitabilidade da violência num tema filosófico que se inscreve na crítica da tradição. Aceitar ou ser indiferente a essa violência constituem-se, igualmente, como questões genuinamente filosóficas que, como outras, se encontram ausentes da abordagem filosófica. E não é apenas uma falha do racionalismo ou dos racionalismos do passado, mas do pensamento actual, dos autores que continuaram, denegaram

⁵² Derrida, *Ibid.*, p. 50.

⁵³ *Ibid.*, p. 123.

ou transformaram esse paradigma.

As categorias filosóficas com que se procura, originalmente, elucidar a natureza animal decorrem das implicações da filosofia teórica kantiana. No pensamento kantiano verificamos que na unidade da apercepção se radicam as referências subjectivas ou transcendentais. Ainda que, por vezes se diga o contrário, supõe-se que o animal se encontra incapacitado de efectuar uma afecção auto-referencial ou auto-díctica que propicie a recondução a si mesmo das representações do mundo. A auto-afecção e a pertença das representações a si mesmo pode denotar a consciência do ser humano, mas encontra-se ausente do animal. A ele, também, não se pode atribuir a capacidade de diferenciação das emoções e das representações (ou dos seus substitutos) inconscientes.

Mas os sinais da violência que sobre o animal se exerce são facilmente perceptíveis e torna repudiável o comprazimento que dela alguns obtêm. A morte, a destruição e o sofrimento devem ser desviados do escopo racional ou racionalizável, exceptuando-se, porventura, os casos extremos que o parecem justificar. Trata-se, no entanto, de uma prevenção geral. A escusada diminuição e anulação do outro por via da sua transformação num objecto manejável deve ser denunciada e repudiada. Derrida, tal como sucede com outros pensadores, considera-se convocado para a defesa dessa causa, invocando explicitamente os recursos da Filosofia para melhor a servir. A condenação do ataque ao animal na base da sua expressão na humanidade é insuficiente; nesse caso, estaríamos, apenas, a pôr em causa o facto de se animalizar o humano de modo a vitimizá-lo. Urge, para além disso, afastar a violência sobre o animal, quer ela seja motivada pela indiferença ou pelas formas mais directas de sujeição. O animal é um vivente outro; está, talvez, mais afastado do humano do que o humano outro, mas, precisamente por isso, deve ser pensado como um ser que deve viver e não ser, simplesmente, violentado e destruído. O infinitamente outro é um ser que, de forma privilegiada, apela à reflexão.⁵⁴ Inepto para o uso da linguagem, da consciência, do conhecimento racional e, igualmente, da requintada dissimulação e fingimento de que são capazes os humanos, o animal não se pode defender; as analogias que se possam estabelecer para o aproximar dos humanos perdem-se no abismo das aberrações ideológicas ou pós-ideológicas. O requisito essencial para se compreender a necessidade de parar a violência e interromper a cadeia por ela instigada é o da aceitação da irreducibilidade do animal. A aproximação analógica, próxima ou distante com o humano, é danosa para ambos. O animal é um ser outro do humano e deve viver e existir como tal. Pretender defendê-lo ou salvá-lo

⁵⁴ *Ibid.*, p. 156

através de uma nova modalidade de aproximação, supostamente virtuosa pode induzir, mais uma vez, em erro. A reaproximação entre o humano e o animal não pode ser assegurada através de uma reacção panfletária e militantemente equívoca. Os defensores programáticos dos direitos dos animais tendem a inverter a posição vitimária: transformam os humanos nos vilões que perseguem os animais em todos os seus actos, gestos e atitudes quotidianas. As fantasias vitimárias de cariz emocional e os pontos de vista fundamentalistas engendram formas inusitadas de violência e de intolerância. A obsessão pela protecção jurídica e vivencial dos animais conduz à demência da indiferença perante os humanos e à sua subalternização. Sobrevalorizar os animais em detrimento dos humanos: é este, precisamente, o risco criado pelo desígnio dos novos fundamentalismos proteccionistas. As faces desse risco e desse desígnio são bem reais e manifestas: os novos proteccionistas, inábeis na assunção argumentativa e na posse das categorias que permitem delimitar e, simultaneamente, definir a animalidade, apetrecham-se com recursos retóricos e ideológicos de duvidosa virtude. É a partir de um plano de superioridade moral que defrontam os seus adversários declarados ou ocultos; revelam, na verdade, uma falsa e enganosa superioridade, muitas vezes, infundada e ilegítima. Substituem o peso e força do *logos* dominador radicado na herança veladora do pensamento grego e da tradição judaico-cristã pela emoção do momento e da conveniente comoção. Enredam-se, por isso, no emaranhado da moralização histriónica sob o disfarce da avançada protecção dos direitos dos animais e da viabilização futura das condições de vida nos habitats naturais. As desvantagens dessa abordagem são comuns a qualquer posição essencialista de cariz pós-ideológico: o medo do radicalismo; a fuga às suas motivações e consequências; a convocação hipócrita, dissimulada e ineficaz das suas causas; a frágil defesa dos interesses dos que se encontram, verdadeiramente, em perigo de destruição e extinção.

Para ilustrar a posição desta espécie de proteccionismo podem ser indicados dois exemplos: um que se refere ao passado e outro à actualidade: no primeiro, de certo modo caricatural da defesa do animal no confronto com os humanos, encontramos, as teses do autor setecentista Pierre Charron.⁵⁵ Neste caso, a tentativa de comparação e superiorização abusiva do animal diante dos seres humanos leva-o a enaltecer um uso mais profícuo da inteligência, chegando a atribuir-lhe o raciocínio, o juízo e a capacidade discursiva mas, também, as virtudes morais: fidelidade, temperança, justiça; enquanto, que do lado do humano, assinalam-se, de forma previsível, as consequências negativas do refinamento do seu espírito e das faculdades ditas superiores, culminando na exemplar crueldade com que trata os seus

⁵⁵ Pierre Charron, *De la Sagesse*, 1783, citado em Christophe Girerd, *Les libertins au XVIIIe siècle, Anthologie*, Le Livre de Poche, 2007, pp. 163-170.

semelhantes.

Mais recentemente, a analogia que os activistas de defesa dos direitos dos animais na Índia fizeram entre o sofrimento a que são sujeitos num instituto de investigação médica e os atentados terroristas de Mumbai de 26 de Novembro de 2008, é um outro exemplo dessa posição. O sofrimento do animal é, evidentemente, intolerável mas não pode ser levianamente colocado no mesmo nível daquele que envolve os humanos.

REFERÊNCIAS

GIRERD, Christophe. *Les libertins au XVIIIe siècle, Anthologie*. Paris: Le Livre de Poche, 2007, pp. 163-170.

_____. *Les libertins au XVIIIe siècle, Anthologie*. Paris: Le Livre de Poche, 2007.

DERRIDA, Jacques. *Séminaire. La bête et le Souverain*: Paris, Galilée, 2008.

_____. *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*. Paris: Flammarion 1987/90.

_____. *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée, 2006.

ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. *L'Aperto, L'uomo e l'animale*. Bollati Boringhieri, 2002.

HEIDEGGER, *Carta sobre o humanismo*. Lisboa: Guimarães Editores, 1998.

HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1983, (trad. cast. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Alianza Editorial, 2007).

CACCIARI, Massimo. *Sulla responsabilità individuale*. Servitium: Esodo, 2002.

ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica e Filosofia*. Torino: Einaudi, 2004.

NIETZSCHE E FOUCAULT DA MORTE DE DEUS À MORTE DO HOMEM

Caio Augusto T. Souto*

Resumo:

Uma vez tendo vivido o Ocidente o desaparecimento da forma-Deus, antigo centro de gravidade para todos os saberes, encontrou-se novamente ancorado numa forma nova, a forma-homem. Foucault quis mostrar que a tese de Nietzsche de que Deus está morto seria, antes, uma constatação, cuja verdadeira novidade estaria, outrossim, em revelar-nos que não devemos nos contentar com a morte de Deus, mas sim nos encaminharmos para uma nova conjuntura de disposição e configuração dos saberes em que o homem igualmente não ocupe o centro. Não a morte de todos os homens, nem a simples mudança de um conceito, como disse Deleuze: é a forma-homem que deve ser colocada em xeque, bem como o conjunto de saberes que a tem como centro, as ciências humanas.

Palavras-Chave: morte de Deus, morte do home, Nietzsche, Foucault.

Résumé:

Après que l'Occident a connu la disparition de la forme-Dieu, l'ancien centre de gravité de toutes les savoirs, s'est réuni à nouveau ancré dans une nouvelle forme, la forme-homme. Foucault a voulu montrer que la thèse de Nietzsche que Dieu est mort serait plutôt une constatation, dont la vraie nouveauté seraient, au contraire, en nous révéler qu'on ne devrait pas se contenter avec la mort de Dieu, mais qu'il faut se diriger vers un nouvel ensemble et configuration des savoirs dont l'homme n'occupe pas non plus le centre. Non pas la mort de tous les hommes, ni un simple changement d'un concept, comme a dit Deleuze: c'est la forme-homme qui doit être remis en question, ainsi que l'ensemble de savoirs qui l'a tient au centre, les sciences humaines.

Mots-Clés : mort de Dieu ; mort de l'homme ; Nietzsche ; Foucault.

Uma das principais características da era moderna, assim constatam diferentes vertentes da filosofia atual, é o fato de que, nela, Deus morreu. Esse Deus que exercera importante papel na explicação dos acontecimentos, da existência do mundo e do homem, foi sendo, ao longo dos séculos, expulso das aléneas do pensamento no Ocidente. Nietzsche, no final do século XIX, foi quem com maior ímpeto anunciou essa morte. Foucault, oitenta anos

* Mestrando em Filosofia pela UFSCar, bolsista da CAPES, e-mail: caiosouto@gmail.com.

depois, retomou esse tema para demonstrar que não apenas Deus mas o próprio homem parecia viver um período de enfraquecimento dentre as investigações teóricas, no campo das ciências, como no da filosofia. Nesse momento, na França, muitos campos do saber, dentre eles a história, a psicanálise, a antropologia, a etnologia, a lingüística e a filosofia passaram a priorizar, em suas análises, não mais o homem mas os sistemas ou estruturas que determinariam como os homens falavam, a partir de que mecanismos funcionaria seu inconsciente, ou em meio a quais condições econômicas, culturais ou sociais ele atuava e desempenhava um papel ou uma função. Era o chamado estruturalismo francês, contexto em que Michel Foucault intelectualmente surgiu, quando publicou seus primeiros livros, embora depois tenha renegado o título de estruturalista e até mesmo passado a reconhecê-lo como uma ofensa. Seu livro *As palavras e as coisas* comumente é abordado como um marco do estruturalismo, embora Foucault tenha dedicado seu trabalho seguinte, *A arqueologia do saber*, para se desvencilhar daquela corrente, preferindo ser chamado de arqueólogo. E foi naquela obra (*As palavras e as coisas*) que anunciou a morte do homem, o que suscitou intensos debates nos meios intelectuais da época, temática que ainda nos é, de certa forma, atual. Outros livros foram escritos, muitas entrevistas concedidas para afastar-se daquele modelo de investigação, o estruturalismo, que, como se diz, havia retirado o homem do primeiro plano da história.

Creemos que o tema relativo à morte do homem, no entanto, não se trata apenas de uma interpretação estruturalista da morte de Deus, anunciada por Nietzsche e que o próprio filósofo alemão, ao anunciá-la, já designava o anúncio igualmente da morte do homem, da forma-homem, em lugar de um atravessamento pelo homem rumo a um além-do-homem, a uma forma desconhecida e que deveríamos, nós, fazer nascer. A versão de Foucault para esse fato em *As palavras e as coisas*, a nosso ver, não pode ser eclipsada pelo seu caráter estruturalista, dado que o tema geral do livro não pode ser reduzido a uma mera supressão do homem das análises sobre os saberes e sobre os discursos e suas regras intrínsecas de formação. Se há um erro ligado a esse livro, e o próprio Foucault o reconheceu, não é relativo ao anúncio da morte do homem, mas tão-somente a que não se trata, como dá a entender na frase final do livro, de um acontecimento iminente na história do pensamento ocidental. Pelo contrário, se as sombras de Deus, malgrado já ter morrido, ainda fariam, segundo Nietzsche, muitas sombras sobre o homem, a morte deste, no mesmo sentido, ainda não estaria tão próxima de ocorrer, mas sim, como Nietzsche soube dizer, só ocorreria no momento de uma transvaloração de todos os valores, o que implica o desaparecimento também de todo o solo

epistêmico e sua conseqüente reconfiguração.

Passemos à análise de algumas questões em Nietzsche e Foucault que concernem à morte de Deus e do homem para demonstrar o que dissemos e que, por sua atualidade, merecem ser retraçados. O tema da *morte de Deus* em Nietzsche é apresentado multiplamente. (“Os deuses morrem sempre de múltiplas maneiras”, diz ele em *Assim falou Zaratustra*). Mas, como se trata de uma constatação, visto que não é o próprio Nietzsche quem mata Deus, e sim a humanidade, como ele dirá, é certo que outros filósofos já haviam constatado, a seu modo, esse fato. Entretanto, Nietzsche irá apresentá-lo muito diversamente, e mostrará, segundo sua interpretação, conseqüências não vistas pelos seus predecessores. A principal delas é a de que, com a morte de Deus, é o próprio homem quem perde seu reinado, ao contrário de tomar o seu lugar. Spinoza e Feuerbach, para citar duas fontes exemplares, já haviam dado sua contribuição ao tema do fim do Deus cristão. Feuerbach, por exemplo, havia concebido a teologia antropologicamente, ao dizer que a origem de Deus está no homem. Para ele, a figura divina encontraria seu segredo no próprio ser humano, em seus anseios, suas angústias e suas projeções. Ele abre seu livro *Princípios da filosofia do futuro*, publicado em 1843, com a seguinte indagação: “A tarefa dos tempos modernos foi a realização e a humanização de Deus – a transformação e a resolução da teologia na antropologia” (1- 1988, p. 2). E mais à frente complementa: “Mas, se Deus é tão-só um objeto do homem, que é que se nos revela na essência de Deus? Nada mais do que a essência do homem” (7 – 1988, p. 4). Antes dele, Spinoza (que viveu no século XVII), formulava uma ideia de Deus imanente à natureza, contrariamente à concepção judaico-cristã para a qual Deus seria um ser transcendente, deslocado para um mundo além do terreno. Para Spinoza, Deus está em tudo, é a substância infinita, a própria natureza. Feuerbach elogia a tal ponto essa concepção spinozana de Deus que dirá ser Spinoza o Moisés dos materialistas modernos, cadeia de pensadores à qual ele mesmo quer se incluir, visando mostrar que o divino está disperso na matéria e que comporta tudo que ao homem aprouver, dado serem extensões de uma mesma substância.

Mas Nietzsche não se contenta em unir Deus e homem ou Deus e a natureza. O problema para ele consiste não em responder à questão: o que é Deus?, à maneira de Feuerbach, que encontrou em sua essência o próprio homem; e nem onde está Deus?, à maneira de Spinoza, que assimilou Deus à natureza. O que esses e outros filósofos fizeram foi apenas, aos olhos de Nietzsche, ou mostrar que por trás da ideia de Deus estaria a própria ideia de homem, ou que são parte, ambos, de um mesmo plano indistinto. Mas o que Nietzsche quer mostrar é que o homem, ao matar Deus, atentou também contra a sua própria

integridade. O modo com que essa morte ocorreu é tematizado em *Assim falou Zaratustra*, na passagem “O mais feio dos homens”, e, antes, em *A gaia ciência*, no aforismo “o homem-louco”, bem como também é mencionado diversas vezes noutros textos (há, segundo Deleuze, ao menos quinze diferentes versões para a morte de Deus em Nietzsche, todas cômicas ou humorísticas). De modo geral, Nietzsche quer mostrar que essa morte deve conduzir a um desaparecimento da forma-homem, mas que ainda estamos longe de poder efetuar, como veremos, essa transição. Michel Foucault trouxe contribuições para o tema, visando mostrar as condições de possibilidade de surgimento da forma-homem e, conseqüentemente, apontar para as condições para o seu desaparecimento. Em sua autocrítica a *As palavras e as coisas*, comenta ser a morte do homem um processo do qual não se poderia ainda precisar o quão distante estaria do nosso horizonte. Isso porque se trata de um acontecimento que o exercício especulativo jamais poderia consumir, reservado à *prática* humana fazê-lo. A morte de Deus, já efetuada praticamente, cuja filosofia apenas diagnostica a ocorrência e pressente os efeitos, é o anúncio da travessia do homem rumo a uma forma nova e desconhecida. Mas essa passagem, não pode ser obra de um filósofo, mas sim da própria humanidade.

Mas vejamos quem teria sido, numa das versões por Nietzsche apresentada, o assassino de Deus. No capítulo “O mais feio dos homens” de *Assim falou Zaratustra*, há um diálogo em que o interlocutor de Zaratustra conta como ocorrera essa morte. Descreve-se que o mais feio dos homens foi encontrado num local desolado e assombrador, onde cobras repugnantes e venenosas iam para morrer. Em *O anticristo*, Nietzsche designa um lugar assim, um vale arrasado por uma espécie de praga, como sendo “o local maldito onde o cristianismo chocou seus ovos de basilisco”, que deverá, para ele, ser “arrasado e, como lugar *infame* da Terra, será o terror da posteridade” (“Lei contra o cristianismo”, Artigo terceiro). Podemos concluir, assim, que o local em que se encontrava o homem mais feio teria sido o local devastado pelo cristianismo. Então Zaratustra ouve um grito de socorro que parece vir de algum ser inominável, e descobre tratar-se de uma figura tão abominável quanto o lugar em que se encontrava, mas ainda assim uma figura humana, e vai ter com ela. Este homem então interpela Zaratustra dizendo ter um enigma a ser resolvido: “Qual é a vingança contra a testemunha?” ele questiona. E Zaratustra desdenha do enigma, e facilmente o decifra, dizendo: “És o assassino de Deus! Deixe-me ir embora. Não suportaste aquele que te via – que te via sempre e até o mais fundo do teu ser, ó tu, o mais feio dos homens! Tiraste vingança contra essa testemunha!” (NIETZSCHE, 2002, p. 310). E por que ele haveria de ter matado Deus? – pergunta-se. Então se diz: por não ter podido suportar sua compaixão que, ao

ver tudo que se passava na Terra, se comiserava dos homens. Eu o matei, diz o mais feio dos homens, esse Deus repleto de compaixão, pois “o homem não suporta que uma tal testemunha continue viva” (*ibid.*, p. 313). Eis uma das versões da morte de Deus contadas por Nietzsche. O homem que matou Deus, aqui, não é ainda, no entanto, o além-do-homem. Trata-se, antes, de um estágio mais senil do próprio homem, é o velho homem, na interpretação de Deleuze, “ainda mais covarde: em vez da piedade vinda de Deus, conhece a piedade vinda dos homens [...] ainda mais insuportável.” (2001a, p. 38). Ao matar Deus, livrou-se da sua piedade, mas convive agora com a piedade dos outros homens, e Zaratustra o envia a sua caverna, onde inicia o grito, junto aos outros que ali se encontravam, do falso Sim, um grito ainda de niilismo em sua última guinada. Configura-se aqui a demonstração de que não basta matar Deus para operar a transvaloração, pois este homem que o matou ainda não reconhece o que está para além também do último homem.

Em *A gaia ciência*, escrito pouco antes, Nietzsche descreve no célebre aforismo “O homem louco” (NIETZSCHE, 2001, n° 125), outra versão da morte de Deus. Conta-se que este louco teria saído às ruas dizendo procurar Deus, e que os que ali se encontravam se espantaram ao vê-lo, pois nenhum deles acreditava em Deus. Esses eram os ateus, e o homem louco riu de seu ateísmo e disse: Deus foi morto por obra dos homens, vocês e eu. Constatado esse assassinato, passou a questionar como poderia ter ocorrido um ato tão grandioso. Pois Deus representava todo o fundamento em que estavam assentados os nossos valores, nossas crenças, e nossa própria forma humana, era o nosso horizonte, a nossa referência, o nosso sol, o nosso centro de gravidade, assim ele se indaga e, espantado, dispara a pergunta: Como os homens teriam conseguido se desvencilhar de seu centro e aniquilá-lo? Estariam preparados para serem senhores de si diante da maior das liberdades? Mas eis que, na triste constatação do louco, o homem que havia matado Deus ainda tinha de conviver com sua sombra, teria sido envolvido pela sombra do Deus morto. Nietzsche não se engana. Despreza os grandes acontecimentos. Em *Assim falou Zaratustra*, mostra que pertence aos cristãos a fé em ruidosos acontecimentos, como a crucificação de Deus e sua posterior ressurreição: “Os maiores acontecimentos” nas palavras de Zaratustra, “não são as nossas horas mais barulhentas, mas as mais silenciosas. / Não em torno de novos barulhos: em torno dos inventores de novos valores, gira o mundo; gira *inaudível*” (NIETZSCHE, 2002, “De grandes acontecimentos”, pp. 163-164).

E é o adivinho, no capítulo subsequente, quem diz a Zaratustra e seus discípulos que esse grande mal seria um dia expurgado da Terra. Mal esse proveniente de uma fé no que é

oco e vazio. Eis que o cristianismo representa esse mal em sua configuração mais desenvolvida. Pois Nietzsche diria (no Prólogo de *Além do bem e do mal*, e também em “Como o ‘mundo verdadeiro’ acabou por se tornar fábula” em *O crepúsculo dos ídolos*), que já o platonismo havia operado de maneira semelhante, ao deslocar para fora da vida os valores que a afirmam, e o colocarem sob o império de um outro mundo, o mundo das ideias. Para Nietzsche, o cristianismo teria estendido a doutrina platônica dos dois mundos ao povo, convertendo seus valores filosóficos em valores morais (o que ocorrerá, segundo Nietzsche, também na filosofia de Kant, notadamente na *Crítica da razão prática*). Com o cristianismo, portanto, se erigiu uma moral da negação dos valores vitais e uma degeneração da vida. O adivinho pressente a morte de Deus, mas alerta para que, malgrado já ter em verdade acontecido, ainda não teria sido experimentada por todos, e que a maioria ainda se portaria frente a ela como vivendo em “câmaras mortuárias” (NIETZSCHE, 2002, “O adivinho”, p. 166).

Um acontecimento como a morte de Deus teria de ser, segundo o que dissemos, silencioso, e seus efeitos sub-reptícios. Nietzsche, em *A gaia ciência* diz que os homens ainda se encontravam longe de compreender que Deus morrera. Haviam-no matado, mas as conseqüências ainda começavam a exercer seus primeiros efeitos. Ele diz (NIETZSCHE, 2001, “O sentido de nossa jovialidade”, n° 343): “O maior acontecimento recente – o fato de que ‘Deus está morto’, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa”. Como a luz de uma estrela que demora um longo tempo até que atinja o olhar dos que vivem na Terra, que depois de extinta, ainda demora a deixar se ser vista. E Nietzsche de fato compara essa morte ao ocaso de um sol: “algum sol parece ter se posto”, ele diz. E que a notícia de um acontecimento assim “demasiado grande, distante à margem da compreensão da maioria” demorará para que chegue até nós.

Tudo parece levar a crer que a forma-Deus uma vez tendo sido fulminada, como de fato se comprova pelos mais diversos campos do conhecimento moderno, colocaria em seu lugar o domínio da forma-homem. Mas para Nietzsche, o homem que matou Deus precisa dar mais um passo para que se eleve além de si: precisa querer perecer ele mesmo. Deus uma vez estando morto, por conseguinte o homem, em sua existência autônoma, e com ela toda uma compreensão antropocêntrica da natureza, teria de desvanecer. E se isso ainda não ocorre, é porque não estamos preparados para suportar viver sem o nosso velho centro de sustentação. Ainda não estamos aptos a guiarmo-nos em meio a esse “mar aberto”, de que fala Nietzsche, que se estende a nossos olhos quando não sentimos mais a presença de Deus ou de uma

assinalação no horizonte para onde teríamos de nos guiar no mar. Ainda estamos envolvidos de nevoeiro e tempestade. Com efeito, Nietzsche e já se perguntara (NIETZSCHE, 2001, “Guardemo-nos”, n° 109): “Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista? Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?”. Há, pois, um anúncio da já ocorrida morte de Deus, mas cujos efeitos ainda não teriam sido plenamente atingidos.

Oswaldo Giacóia Jr. demonstra que Nietzsche teria abalado a metafísica por atentar contra o seu principal alicerce: o sujeito, a subjetividade. E isso não quer dizer que Nietzsche haveria eliminado a subjetividade, mas, nas palavras do filósofo conterrâneo, descentrado-a: “com o fim da metafísica ocorre, para Nietzsche, o descentramento da subjetividade” (2004, p. 91). Com efeito, uma vez fulminando o centro de gravidade da subjetividade representado por Deus, Nietzsche teria anunciado, também, a superação do homem pelo homem, e o descentramento da subjetividade. Trata-se, antes, de uma nova configuração da razão, enquanto submetida a uma outra razão, mais silente porque mais essencial: a grande razão, o corpo. Em “Dos desprezadores do corpo”, Zaratustra diz:

“Eu sou corpo e alma” – assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças? / Mas o homem já desperto, o sabedor, diz: ‘Eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo.’ / O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. / Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas ‘espírito’, pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão. / ‘Eu’, dizes; e ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior, no que não queres acreditar – é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu. (NIETZSCHE, 2002, p. 60. Grifos do autor).

Nietzsche quer demolir a unidade subjetiva ou a identidade do *Eu*, e substituí-la por um fazer, um construir: tarefa que cabe ao corpo, à grande razão. Como nota Gilles Deleuze, aquele *Eu* uno e sistêmico, seria garantido pela existência metafísica de uma unidade concernente a tudo, um centro de gravitação, um fundamento. A esse fundamento, Nietzsche oporá a passagem e o ocaso, demonstrando o erro metafísico em buscar um suporte principal da realidade fora do mundo: “O que é grande no homem”, diz no “Prólogo” de *Assim falou Zaratustra*, “é ser ele uma ponte e não um alvo; o que se pode amar no homem é ser ele uma *passagem* e um

sucumbir” (2002, p. 38, trad. modificada). Assim, o homem encontraria, levando sua humanidade ao limite, não um fim, mas um instrumento, um meio de passagem. Em sua essência, não haveria um fundamento humano, mas uma força para além-do-homem que seria sua tarefa e de mais nenhum outro ser exercer, não se detendo nela, pois ela já o levaria necessariamente a algo novo, não mais a uma forma-homem, mas uma forma outra. É claro que não iniciamos essa travessia sem dor, pois a morada-homem constitui para nós um grande conforto e é difícil nos desvencilharmos dela. Quanto a essa resistência, a essas correntes que nos prendem à forma-homem, Zaratustra diz: “Aos homens, agarra-se a minha vontade, aos homens eu me prendo com sólidas correntes, a fim de não ser arrastado para o alto, para o além-do-homem, pois para lá quer ir a minha outra vontade” (“Da prudência humana”, p. 175).

Michel Foucault, mostrando a importância da obra de Nietzsche para seu próprio pensamento, elaborou uma interpretação bastante original do tema da morte de Deus e de sua consequência um pouco longínqua, a morte do homem. Nesse sentido, disse o autor francês, que Nietzsche, ao afirmar a morte de Deus,

demonstrou que essa morte não era apenas o fim da religião cristã, nem mesmo o fim de todas as religiões, mas o fim do homem em sua realidade e em seu valor humanista tal como havia sido reconhecido a partir do Renascimento, do protestantismo, ou talvez mesmo, desde bem antes, a partir de Sócrates (FOUCAULT, 1965).

O homem, como já dito, encontraria sua garantia na unidade e na identidade de Deus, não podendo subsistir uma vez que sua garantia divina fosse desmantelada (DELEUZE, 2009, p. 96). Mas, como também já dissemos, há ainda um último entrave a ser superado, que consiste no momento do último homem, um estágio à frente do niilismo. A originalidade de Foucault está em remontar às possibilidades históricas de formação do homem, cuja aparição se deu na transição da idade clássica à idade moderna.

Foucault compreende toda forma como um complexo de relações de força (*apud* Deleuze, 2005, p. 132). A forma-homem é, portanto, para ele, resultado de um complexo de certas relações das forças entre si, forças que se relacionam no homem, mas principalmente com forças exteriores ao homem. Às relações de forças exteriores Foucault chamou o poder, o complexo de forças em confronto que interagem com as forças internas do homem, ora

permitindo-lhe espaços, era restringindo-lhe, ora incitando-o a agir, ora atraindo-o. O saber, de modo correspondente, está em relação de indissociabilidade com o poder, com essa certa relação das forças entre si. Consiste na formação de estratos discursivos – daí a importância das análises de Foucault com respeito aos textos e suas regras intrínsecas, culminando no conceito de enunciado por ele formulado – e zonas de visibilidade – que dizem respeito ao que uma determinada época, de acordo com o saber que lhe é correlato, pode ver. Para Foucault, um solo epistêmico compreende certos enunciados e certas visibilidades, irreduzíveis entre si, mas que estão em relação de pressuposição recíproca (um não subsiste sem o outro). Quanto ao homem em meio a esse complexo saber-poder, muito se discutiu sobre seu lugar nas análises de Foucault, pois parece ter sido relegado à dissolução. Porém, compreendida essa obra em conjunto, eis que o homem, sempre atuou nas formações discursivas, que ele mesmo instituiu em cada período histórico. Esse homem, o sujeito, não foi suprimido, mas sim esmigalhado e distribuído sistematicamente, como diz Deleuze a respeito; sua *identidade* é contestada, e Foucault “o faz passar de um lugar a outro, sujeito sempre nômade, feito de individualizações, mas impessoais, ou de singularidades, mas pré-individuais” (2006, p. 244).

Ocorre que, entre o saber e o poder, há uma força de interiorização que corresponde, para Foucault, à subjetividade. A essa força ele chamará de subjetivação, e Deleuze dirá tratar-se da dobra ontológica. Reparem que não se trata de um retorno ao que Nietzsche havia demolido, pois a subjetividade em Foucault igualmente não repousa sobre um centro, sobre uma condição humana natural, sobre uma racionalidade originária, nem sobre uma estrutura fundante: é uma subjetividade descentrada. Atento às descobertas da psicanálise sobre o inconsciente, bem como sobre os estudos de Lévi-Strauss e Dumézil, Foucault mostrará que não há realidade humana anterior a uma formação histórica que a possibilita, por isso não pode haver uma teoria do sujeito transcendente ou a-histórica, pois o sujeito nasce em meio a um certo complexo de saber-poder, característico e bem determinado. Mas quanto ao estruturalismo próprio de Foucault, que ele buscou recusar a partir de *A arqueologia do saber*, é necessário entender a empreitada de *Les mots et les choses* menos como desdobramento dos estudos lingüísticos dos anos 1960 na França, que como herança direta de Nietzsche: um livro trágico, como disse acertadamente Jean Hyppolite. Há, em Foucault, menos uma teoria do sujeito que da subjetivação como processo. Dado toda forma ser um “composto de relações de forças” (*apud* DELEUZE, 2005, pp. 132-142), eis que ela possui a potencialidade de afetar as outras forças, de agir sobre elas e sublevá-las. Destarte, quanto ao complexo de saber-poder, o

sujeito descentrado, agenciado a outras forças (do mundo, do cosmos) pode subvertê-lo e originar um novo. E a arqueologia do saber mostra bem que as passagens entre solos epistêmicos sempre se deram descontinuamente, sem respeito a um encadeamento linear ou teleológico.

Contra Foucault, há os que dizem haver nele uma teoria social da clausura, um agrilhoamento sobre os indivíduos ao qual não se pode escapar, exposto de maneira um tanto sádica. Ao contrário, entendemos que aquilo que chamou de solo arqueológico, uma dimensão profunda e subterrânea, pode ser modificado pelo homem, e essas mudanças não cessam de ocorrer (basta ver suas belas análises sobre a literatura moderna e como ela cava, no interior da linguagem, uma energia subversiva que atenta contra o próprio regime lingüístico que a possibilitou). Mas uma total transformação do solo arqueológico moderno só se dará quando o homem operar a transvaloração dos valores, como havia visto Nietzsche. E para tanto, não basta matar Deus ou apostar na morte do homem. É necessário descobrir como fazê-lo, no plano das práticas. Isso só será levado a cabo uma vez que as condições de possibilidade históricas de surgimento da forma-homem forem modificadas. E qual nossa atual situação frente a isso? Foucault disse que, após Kant ter-nos tirado de nosso sono dogmático, caímos num sono ainda mais pesado, o sono antropológico. E dele necessitamos acordar, o que implica a dissolução de todo um regime de saber, implicado a uma certa trama histórico-política. Nas suas palavras:

Para despertar o pensamento de tal sono – tão profundo que ele o experimenta paradoxalmente como vigilância, de tal modo confunde a circularidade de um dogmatismo que se desdobra para encontrar em si mesmo seu próprio apoio com a agilidade e a inquietude de um pensamento radicalmente filosófico – para chamá-lo às suas mais matinais possibilidades, não há outro meio senão destruir, até seus fundamentos, o “quadrilátero” antropológico. (FOUCAULT, 2002, p. 472).

O quadrilátero a que se refere o autor remete ao quadro epistêmico da era moderna, com a referência a um modelo geométrico, consoante às noções espaciais encontradas nessa obra, tais como as de campo, região, domínio ou solo. E Foucault reconhece em Nietzsche um antecessor nesse empenho em fulminar o quadrilátero antropológico, aquele que teria primeiro despertado do sono antropológico:

Talvez se devesse ver o primeiro esforço desse desenraizamento da Antropologia ao qual, sem dúvida, está votado o pensamento contemporâneo, na experiência de Nietzsche [...] Nietzsche reencontrou o ponto onde o homem e Deus pertencem um ao outro, onde a morte do segundo é sinônimo do desaparecimento do primeiro, e onde a promessa do além-do-homem significa, primeiramente e antes de tudo, a iminência da morte do homem. Com isso, Nietzsche, propondo-nos esse futuro, ao mesmo tempo como termo e como tarefa, marca o limiar a partir do qual a filosofia contemporânea pode recomeçar a pensar; ele continuará sem dúvida, por muito tempo, a orientar seu curso. (*ibid.*, pp. 472-473).

Trocando em miúdos, Deus seria a substância infinita e o homem o sujeito finito. Foucault mostrou que o pensamento da infinitude remetia à idade clássica, quando tudo era pensado em termos de representações. Naquele espaço epistêmico, o homem só tinha lugar quando relacionado às “forças de elevação ao infinito” (numa representação infinita, tal como mostrado na análise do quadro *As meninas*, com que Foucault abre *As palavras e as coisas*): “por isso”, diz Deleuze, “o composto das forças no homem, por um lado, e, por outro, das forças de elevação ao infinito que elas enfrentam, não é uma forma-homem, mas a forma-Deus” (2005, p. 133). Foucault em *As palavras e as coisas* mostrará como Deus e o pensamento da infinitude povoavam as obras dos autores da idade clássica: “o mundo da representação infinita” (*ibid.*, p. 134). Ainda no século XVIII, segundo os capítulos “Falar”, “Classificar” e “Trocar” do livro, Foucault expõe detalhadamente como tanto a gramática geral, quanto a história natural, bem como também a análise das riquezas, são *ciências gerais*, “o geral indicando uma ordem de infinidade” (*ibid.*, p. 134). Estão dadas as características do solo arqueológico ao qual Foucault chamou clássico, em que Deus aparece como o desdobramento infinito de todas as generalidades específicas a cada domínio de saber. É certo que o homem, enquanto forma, aí não tinha lugar, pois subsumido à infinitude e às representações que tinham Deus como fonte. O homem como forma, sem fonte, e desde já encarado frente à sua própria finitude, só encontrou seu ponto de aparecimento possível quando desabaram as disposições que cerceavam os limites do solo clássico, na curva do século XVIII para o XIX. No plano dos saberes, a gramática geral se transmutou em lingüística, a história natural deu lugar à biologia e a análise das riquezas foi substituída pela economia política. Novos campos do saber cuja forma-homem está no cerne. E como *As palavras e as coisas* se trata de uma arqueologia das ciências humanas, visa a tornar visíveis as condições de possibilidade históricas de formação de um conjunto de saberes sobre o homem, ao qual se concebe como as ciências humanas. Tais saberes, eis que só se tornaram

possíveis a partir da modernidade, quando o homem teve lugar, convertendo-se, assim, a objeto de tais ciências. Afirma Foucault: “Antes do fim do século XVIII, o *homem* não existia. [...] É uma criatura muito recente, que a demiurgia do saber fabricou com suas mãos há menos de 200 anos” (2002, p. 425). É preciso, então, um conjunto de ações que modifiquem as balizas da constituição dos saberes para que a forma-homem se desvaneça, e origine algo para além dela. E isso só pode ocorrer no plano prático, não meramente epistêmico: somente o homem pode empreender tal façanha.

Assim, chegamos ao ponto em que estávamos no início, inserir no homem as condições de sua própria derrocada, para encontrar uma forma ainda por vir. Nietzsche não é o primeiro a anunciar a morte de Deus, ao contrário, pois mostra não haver tanta importância em matar Deus, vez que o homem vem se colocar em seu lugar, tal como havia feito Feuerbach. De modo diverso, Nietzsche “é o primeiro a ensinar-nos que não basta matar Deus para operar a transvaloração dos valores” (DELEUZE, 2001a, p. 21). Com efeito, as pesquisas de Foucault mostraram que ainda estamos longe de conhecer a morte do homem, pois ainda não nos libertamos das condições em meio às quais ele se possibilitou e teve lugar, a saber, a chamada modernidade. Foucault entreviu em Nietzsche uma primeira fulguração de um pensamento sem Deus enquanto manifestação da dissolução do eu e descentramento da subjetividade, o que se coaduna com um pensamento que concede à *hybris* o primado sobre nossas ações, nosso conhecimento e nosso ser. Com a incursão da *hybris* no pensamento, Nietzsche abriu novas possibilidades à forma-Deus e à forma-homem. Pois a *hybris*, segundo ele, é quem rege nossas ações com respeito a nós mesmos, à natureza e a Deus, ou seja, “com respeito a qualquer presumível teia de aranha da finalidade e da eticidade situadas por detrás do grande tecido-rede da causalidade” (GIACÓIA JR., 2004, p. 92). E Foucault está, com Nietzsche, apontando a uma possibilidade, apresentando-a apenas embrionariamente, pois não se pode ver como será essa formação futura. E a título de conclusão, ouçamos o que Foucault tem a dizer sobre esse futuro incerto: “Certamente, não se trata aí de afirmações, quando muito de questões às quais não é possível responder; devemos deixá-las em suspenso onde elas se colocam, sabendo apenas que a possibilidade de as colocar abre, sem dúvida, para um pensamento futuro” (2002, p. 535).

REFERÊNCIAS

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2ª edição, 2009.

_____. *Nietzsche*. Trad. Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2001a.

_____. “Sobre a morte do homem e o super-homem”. *Foucault*. Trad. Claudia Sant’Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005, pp. 132-142.

_____. “O homem, uma existência duvidosa”. IN: *A ilha deserta: e outros textos*. Trad. Luiz Orlandi (org.). São Paulo: Iluminuras, 2006, pp. 123-127.

FEUERBACH, L. *Princípios da filosofia do futuro*. Trad. A. Morão. Covilhã: Lusosofia Press, 1988.

FOUCAULT, M. “Nietzsche, a genealogia e a história. IN: _____. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988. pp. 15-37.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. Philosophie et psychologie (entretien avec Alain Badiou - 1965). Texto não publicado, disponível em vídeo:

<<http://www.youtube.com/watch?v=nz0AYpwK8Ds&feature=related>> acesso em 15/07/2010)

GIACÓIA JR., O. “De Nietzsche a Foucault: impasses da razão?” In: PASSETTI, Edson (Org.) *Kafka, Foucault: sem medos*. Cotia: Ateliê Editorial, 2004. pp. 89-102.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zarathustra*. Trad. Mario da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

“EXISTÊNCIA” E “VERDADE” EM MARTIN HEIDEGGER

J. C. Marçal*

Resumo:

O objetivo deste artigo é discutir a compreensão heideggeriana sobre a verdade – encetada principalmente no § 44 de *Ser e Tempo* e no tomo *Parmênides* – e demonstrar que este conceito está atrelado à sua compreensão de existência, ou seja, à própria existência do Dasein, o ser humano. Discutiremos, portanto, o sentido originário que Heidegger dá ao termo *ἀλήθεια* (alétheia), sua relação com o *λόγος* (lógos), o destinamento do ser e o sentido originário para existência como este é entendido pela Analítica Existencial.

Palavras-Chave: Verdade, Existência, Transcendência, Analítica Existencial.

Abstract:

The aim of this article is discuss the heideggerian's comprehension on truth – as it mainly takes into the *Being and Time's* § 44 and the book *Parmenides* – and demonstrate that this concept is linked to his understanding on existence, i.e., the own Dasein existence, the human being. We will discuss, therefore, the original sense that Heidegger gives to *ἀλήθεια* word, its relationship to the *λόγος*, the Being destination and the original sense to existence as it is understanding by the Existencial Analysis.

Keywords: Truth, Existence, Transcendence, Existencial Analysis.

1 INTRODUÇÃO

Martin Heidegger, na sua obra *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*) de 1927, elabora um novo conceito para o termo existência. Heidegger faz a distinção entre existência (*Existenz*) e ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*). Todas as coisas, os entes, são, mas não existem; apenas o homem, que Heidegger denomina *Dasein*⁵⁶, existe. *Vorhandenheit* fornece o sentido

* Professor da Faculdade Joaquim Nabuco e doutorando em Filosofia pelo PDFIL – UFPE. E-mail: introitu@hotmail.com.

⁵⁶ A tradição em língua portuguesa se reserva o direito de traduzir Dasein por ser-aí, ser-o-aí ou pre-sença. As discussões estão ainda longe de chegar a um término e definir com clareza qual o melhor modo de traduzir tal vocábulo alemão. De fato, o termo já existia antes de Heidegger – Kant o usa como modo de traduzir o vocábulo latino *existentia* – porém, neste caso, dentro da Analítica Existencial, a palavra ganha uma nova

espacial e temporal que designa o modo de ser da coisa “enquanto o que se dá simplesmente antes e diante de qualquer especificação”⁵⁷. As coisas “são”, ou seja, a pedra “é”, a casa “é”, Deus “é”, mas apenas o homem, o Dasein, possui o privilégio ontológico de existir. *Existenz*, aqui, é entendida como o modo próprio que surge das relações recíprocas estabelecidas entre Dasein e ser, entre o Dasein e todas as entificações – e a entificação privilegiada é o homem, daí a afirmação de que só o homem existe, pois apenas este ente está posto na clareira do ser.

Possivelmente Heidegger deriva o conceito de *Existenz* da tese de Kant sobre o ser como esta é elaborada na *Crítica da Razão Pura*⁵⁸. Ali lemos: “Ser evidentemente não é um predicado real, isto é, um conceito de qualquer coisa que possa ser acrescido ao conceito de outra coisa. É simplesmente a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas. No uso lógico, é unicamente a cópula de um juízo”⁵⁹. Heidegger entende que o conceito de existência em Kant corresponde ao termo escolástico *existentia*. A compreensão heideggeriana aponta para o fato de que apenas o Dasein possui “um modo de ser específico”⁶⁰. O conceito kantiano ainda indica a existência como um modo de subsistência, o modo de ser das coisas naturais. Existência e realidade se mesclam, portanto, já que em Kant a realidade significa o predicado dotado de conteúdo quididativo que se põe afirmativamente. Assim, “[...] realidade pertence às categorias da qualidade. A existência, ou efetividade, pertence às categorias de modalidade”⁶¹.

Heidegger passa pela síntese predicativa e a síntese existencial para afirmar que em Kant a existência não é pensada no predicado da proposição, mas sim em seu sujeito. Ao determinar que a existência não é um predicado real – e deste modo negar a premissa menor da demonstração ontológica da existência de Deus segundo a tradição escolástica – Kant

dimensão. Se com ser-aí ou ser-o-aí quer se justificar uma dimensão espaço-temporal dos modos de se dar do homem, o que mantém de certo modo a distinção metafísica de existência e essência, deve-se notar o que o próprio Heidegger comenta, sobre o *Da*, no primeiro seminário de Zollikon que “este *Da* não significa, como acontece comumente, um lugar no espaço próximo do observador. O que o existir como *Da-sein* significa é um manter aberto de um âmbito de poder-apreender as significações daquilo que aparece e que se lhe fala a partir de sua clareira” (in HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes. 2001.p. 33); por outro lado, o termo pre-sença, mesmo centrado na idéia de movimento de tais dinâmicas, não traduz, também, a dimensão real do termo, já que em alemão o prefixo *Da* pode indicar, também, aqui ou ali, o que nos remete para uma maior elasticidade do conceito, já que o ser-aí pode ser meu ou de outrem, o que justifica a variação de aí e aqui e o existencial ser-com como constitutivo do ser-no-mundo. Manteremos, na falta de um termo adequado em português, o vocábulo em alemão, assim como o faz a tradução chilena de Rivera e a americana de Macquarrie e Robinson.

⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 1988. Nota N 8 à página 312.

⁵⁸ Anteriormente, entretanto, Kant já havia elaborado este conceito em 1763 na obra *O único fundamento possível para uma demonstração da existência de Deus*. Cf. HEIDEGGER, M. *Los problemas fundamentales de la fenomenologia*. Trotta: Madrid, 2000. p. 53.

⁵⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. B 626.

⁶⁰ HEIDEGGER, M. Op. Cit. p. 54.

⁶¹ Op. Cit. p. 63.

afirma que ser é uma posição. Segundo Heidegger, a existência em Kant está atrelada à questão de sabermos se uma coisa nos é dada de tal modo que a percepção da mesma possa preceder ao conceito⁶². As leis empíricas da percepção permitem que alcancemos a existência no sentido kantiano, já que em Kant “o caráter específico da posição absoluta [...] se mostra como percepção”⁶³. Heidegger entende que Kant alinha ou iguala existência com posição absoluta, percepção e percepção absoluta. Mas a existência não é uma percepção, mas sim algo efetivo num sujeito efetivo, a efetividade. Ou melhor: “A percepção não é a existência, senão aquele que percebe o existente, o subsistente e se relaciona com o percebido”⁶⁴.

Se em Kant a existência não equivale à percepção e nem ao sentido de perceber, o que ela será exatamente? Há, de fato, uma obscuridade em Kant na relação entre existência e percepção. Para Heidegger, entretanto, a existência em Kant “[...] não se equipara ao existente percebido, porém talvez se dê como o caráter de ser-percebido [*Wahrgenommensein*] do percebido, ao ser-percebido [*Wahrgenommenheit*]”⁶⁵. Em Kant, portanto, a percepção significará “[...] o ser-percebido, o estar-descoberto [*Entdecktheit*] no perceber”⁶⁶. Kant tampouco esclarece se o seu conceito de posição significa pôr (*Setzen*) como comportamento do sujeito ou a posição em que se coloca o posto (*Gesetze*) ou, ainda mais, o caráter de estar posto (*Gesetztheit*). Heidegger interpreta esta falta de clareza indicando que entende a existência como “o ser-percebido ou o caráter de ser-posto de forma absoluta e, correspondentemente, o ser em geral como o caráter de ser posto em geral”⁶⁷.

Na relação que se dá entre *perceber*, o *percebido* e o *ser-percebido do percebido*, Heidegger reserva para Kant o conceito de existência como subsistência ou ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*). *Existenz*, em termos kantiano, portanto, transforma-se agora em *Vorhandenheit*. *Existenz*, a existência, em termos heideggerianos, está reservada para o homem, o Dasein. Cabe, então, esclarecer – mesmo que de modo sucinto, o que *Ser e Tempo* entende por existência e daí derivar como a Analítica Existencial aglutina os sentidos de verdade, transcendência do Dasein e destino do ser à própria existência, agora entendida de um modo pensado radical e ontologicamente.

⁶² Cf. Op. Cit. p. 73.

⁶³ Op. Cit. p. 74.

⁶⁴ Op. Cit. 75.

⁶⁵ Op. Cit.

⁶⁶ Op. Cit. p. 76.

⁶⁷ Op. Cit.

2 ESSÊNCIA E EXISTÊNCIA: O DASEIN

A Analítica Existencial, portanto, inicia-se com a exposição de uma análise preparatória do Dasein à luz deste novo conceito para a existência. Heidegger nos diz que o ente que devemos analisar somos nós mesmos, já que “em seu ser, isto é, sendo, este ente se comporta sempre com o seu ser” (*Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zu seinem Sein*)⁶⁸. Diferentemente da tradição escolástica - e assim como fizeram os existencialistas franceses e alemães - que diferenciava os conceitos de existência (*existentia*) e essência (*essentia*), Heidegger “une” estes dois termos e afirma que a essência do Dasein está em sua existência (“*Das ‘Wesen’ des Dasein liegt in seiner Existenz*”⁶⁹). Assim:

A “essência” deste ente está em ter de ser. A quiddidade (*essentia*) deste ente, na medida em que se possa falar dela, há de ser concebida a partir de seu ser (existência). Neste propósito, é tarefa ontológica mostrar que, se escolhermos a palavra existência para designar o ser deste ente, esta não tem nem pode ter o significado ontológico do termo tradicional *existentia*. Para a ontologia tradicional, *existentia* designa o mesmo que *ser simplesmente dado*, modo de ser que não pertence à essência do ente dotado do caráter do Dasein.

O Dasein não pode ser apreendido ontologicamente como um gênero de entes simplesmente dados, uma vez que este ente em particular possui o privilégio de não ser indiferente frente ao seu ser. O Dasein, sendo, já se comporta desde sempre com o seu próprio ser e com a sua possibilidade mais própria – o “Dasein é sempre sua possibilidade”⁷⁰: o ser é sempre meu. Não é possível nem mesmo querer determinar uma igualdade entre o Dasein e os seres simplesmente dados no que se refere a estar dentro do mundo, uma vez que mundo e Dasein não são aqui entendidos como duas entidades distintas em si mesmas, como se pudessemos pensar o homem surgindo fora do mundo e depois entrando no mesmo. Ao dar-se o homem, o Dasein, dar-se (*Es gibt*⁷¹) mundo.

⁶⁸ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Op. Cit. p. 77. (No original In: Idem. *Sein und Zeit*. 19ª Ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 41.).

⁶⁹ Op. Cit. p. 42.

⁷⁰ Idem. *Ser e Tempo*. Op. Cit. p. 78.

⁷¹ Cf. a nota explicativa 19 de *Ser e Tempo* de Carneiro Leão: “Para distinguir o plano ontológico de instauração das estruturas do plano ôntico das derivações, *Ser e Tempo* reserva o verbo dar-se (*geben*), inculcando o sentido ativo e transitivo no processo designado pelo verbo haver. Por isso, dar-se remete sempre para os movimentos de ser e sua verdade no Dasein, na existência, na temporalidade, na história”.

O sentido formal da constituição existencial do Dasein reside no fato de que este se “determina como ente sempre a partir de uma possibilidade que ele é e, de algum modo, isso também significa que ela se compreende em seu ser”⁷². Neste sentido, Heidegger conquista a possibilidade de explicar o Dasein através de sua estrutura existencial, denominando de *existenciais* os seus caracteres ontológicos. Os existenciais alargam ainda mais a distância entre o modo de ser dos seres simplesmente dados e o Dasein, já que cabe apenas ao último possuir tais caracteres, reservando para os primeiros as categorias, ou seja, há uma diferença constitutiva entre a existência do Dasein e o modo de ser dos seres simplesmente dados. Heidegger poderá, então, indicar que a ontologia tradicional ou antiga retirava “dos entes que vêm ao encontro dentro do mundo, a base de sua interpretação do ser”⁷³. Com este novo modo de compreender a existência temos a possibilidade de pensar o ser não mais a partir do “mundo”, das coisas, dos seres simplesmente dados, mas sim a partir do próprio homem, desta entificação privilegiada.

Esta ontologia considerava como vias de acesso ao ser o pensar (νοεῖν) e o λόγος (λόγος). Heidegger entende que no *lógos* o ente vem ao encontro, mas isso só é possível devido ao fato de que o ser deste ente só poder ser apreendido num modo de deixar e fazer ver (λεῖπειν) privilegiado. Isso significa que o modo de abertura para o ser dos entes se dá numa relação entre as coisas e o Dasein, mas apenas este último possui o privilégio desta abertura, deste reconhecimento e aproximação. São as categorias (ξατηγορίαι) que se deixam ver e se tornam visíveis nesta relação, neste deixar ver. O estudo dos existenciais, portanto, tarefa essencial da Analítica Existencial, é a busca pelo sentido ontológico mais profundo do ser e do Dasein. Assim, ser-no-mundo, ser-com, cura, de-cadência, ser-para-a-morte, temporalidade, etc, são modos próprios de ser deste ente privilegiado que é o Dasein e que constituirão a tarefa desta Analítica.

Por fim, vale ressaltar que Heidegger considera que a “essência” do homem, aquilo que o homem é, reside em sua ec-sistência. O que nos diz este termo, ec-sistência? Já vimos que Heidegger alinha essência e existência ao afirmar que a essência do Dasein reside em sua existência. Não há aqui, entretanto, uma contraposição entre essência e existência. Nas palavras do próprio Heidegger: “O homem desdobra-se assim em seu ser (*west*) que ele é a ‘aí’, isto é, a clareira do ser. Este ‘ser’ do aí, e somente ele, possui o traço fundamental da ec-sistência, isto significa, o traço fundamental da in-sistência ec-stática na verdade do ser”⁷⁴.

⁷² HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Op, Cit. p. 79.

⁷³ Op. Cit. p. 80.

⁷⁴ Idem. Sobre o “Humanismo”. In:_____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

A ec-sistência não pode ser pensada à luz da *existentia*, nem quanto ao seu conteúdo ou forma. Em relação ao seu conteúdo próprio, a ec-sistência significa “estar posto na verdade do ser”⁷⁵. Isso indica que a essência (*Wesen*) do homem não pode ser mais determinado a partir nem do *esse essentiae* nem do *esse existentiae*, mas sim “a partir do elemento ec-stático do Dasein”⁷⁶. A partir destas considerações é que Heidegger poderá afirmar que aquilo que Sartre considera como existência no seu Existencialismo não possui nada em comum com aquilo que é dito em *Ser e Tempo*. Para Sartre, a existência precede a essência. Em Heidegger, a ec-sistência “une” os dois termos. O que se abre aqui, com Heidegger, é a possibilidade de pensarmos a dimensão da verdade do ser e saber como este mesmo ser se dirige ao homem e como o requisita. Assim, a clareira em que o Dasein está posto é o próprio ser. Então, como se comporta o ser em relação à ec-sistência? Para Heidegger, “o ser mesmo é a relação, na medida em que retém, junto a si, a ec-sistência em sua essência existencial, isto é, ec-stática, e a recolhe junto a si como o lugar da verdade do ser, no seio do ente”⁷⁷.

Ec-sistindo, o homem está postado no destino do ser. É o próprio ser que destina ao homem para sua ec-sistência e aqui temos esta como a essência do Dasein. Estamos na proximidade do ser e isto nos diz que estamos na proximidade da verdade do ser. É nesta proximidade que os entes podem ser desvelados. Heidegger, então, coloca a essência da verdade na liberdade do homem e atrela, de modo radical, a própria verdade à existência do Dasein, do homem. Para que esta relação entre verdade, existência e liberdade possa se torna mais clara, devemos encetar, primeiramente, a tarefa de compreender o lógos de acordo com a Analítica Existencial, o conceito heideggeriano para liberdade para, por fim, atingirmos sua compreensão sobre a verdade e sua relação com o destino do ser que conduz, portanto, à relação definitiva entre a essência da verdade e a existência.

2 O DIZER DO ΛÓΓΟΣ.

Alétheia (ἀλήθεια), Lógos (λόγος) e destinamento do ser. Esta trindade nos fala de um momento muito particular encetado pela ontologia fundamental. Trata-se, com efeito, de

(Os Pensadores). p. 155.

⁷⁵ Op. Cit. p. 156.

⁷⁶ Op. Cit.

⁷⁷ Op. Cit. p. 158.

conceitos que permitirão à Analítica pensar de modo fincado à tradição o nada, a diferença ontológica e a transcendência do Dasein. Inicialmente, *Ser e Tempo* abre uma discussão com a Tradição quando entende que a expressão grega φαίνομενον (*phainómenon*) é derivada do verbo grego mostrar-se, significando, portanto, o que se mostra, o que se revela. Para justificar a afirmação de que “manifestar-se é um não mostrar-se”⁷⁸, a Analítica deve encetar a tarefa de trazer o sentido originário daquilo que se mostra, expressão esta conquistada inicialmente pela tradição grega. Este mostrar-se possui um duplo sentido: um anunciar-se, um não mostrar-se em si mesmo e outra, ou seja, o que se anuncia em si mesmo, mas o faz sempre indicando algo que não se mostra. Deve-se buscar, neste horizonte, entender como a Tradição pode pensar este manifestar-se; ou melhor ainda, deve-se reconquistar o sentido originário daquilo que a Tradição nos legou sobre este manifestar-se.

Ora, a Analítica nos faz ver - § 7 de *Ser e Tempo* – que o conceito de λόγος em Platão e Aristóteles é polissêmico. Tal polissemia conduz a uma dispersão de seus vários significados, impedindo, de certo modo, que se conquiste uma orientação positiva em relação a seu sentido básico. É este sentido básico de λόγος que a Analítica quer reconquistar. Por se perder em seus vários significados é que a tradição posterior interpreta λόγος como “razão, juízo, conceito, definição, fundamento, relação, proporção”⁷⁹. Todas estas traduções, segundo Heidegger, encobrem o sentido básico de λόγος. Ele explica que

Como discurso, λόγος diz, ao contrário, um revelar aquilo de que trata o discurso [...] O λόγος deixa e faz ver (φαίνεσθαι) aquilo sobre o que se discorre e o faz para *quem* discorre (μέδιον) e para todos aqueles que discursam uns com os outros. O discurso ‘deixa e faz ver’ ἀπό... a partir daquilo sobre o que discorre.⁸⁰

Como o λόγος é um deixar e fazer ver é que o mesmo pode se “mostrar” como falso ou verdadeiro. Entra em jogo aqui, então, um dos pontos fundamentais da Analítica: devemos nos libertar do conceito construído de verdade como “concordância”. Numa conferência de 1930, *Sobre a essência da verdade (Vom Wesen der Wahrheit)*, Heidegger nos mostra que o conceito tradicional da essência da verdade, na tradição pós-grega, é dado pela proposição

⁷⁸ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Op. Cit. p. 59.

⁷⁹ Cf. TRINDADE, José. *Antes de Sócrates*. Lisboa: Gradiva, 1988. Este platonista traduz λόγος por discurso, razão, medida, chave. Op. Cit. p. 87.

⁸⁰ HEIDEGGER, M. Op. Cit. p. 62-3.

*Veritas est adaequatio rei et intellectus.*⁸¹ Verdade, aqui, é entendida como a adequação da coisa com o conhecimento, o que pode ser entendido como adequação.⁸² Deste modo, é possível pensar que a verdade da enunciação está numa adequação e que esta repousa na relação que reina entre o enunciado e a coisa enunciada. Deve-se buscar, portanto, a natureza mesma desta relação para que o conceito de verdade possa vir à tona em toda a sua expressividade.

Entendendo-se que há uma relação entre a enunciação e a coisa, podemos vislumbrar o caráter de apresentar-se desta coisa – a enunciação “apresentativa exprime, naquilo que diz da coisa apresentada, aquilo que ela é, isto é, exprime-a tal qual é, assim como é”⁸³. O caráter deste apresentar-se, portanto, é determinado como o fato de que esta coisa surge diante de nós enquanto objeto. Tal aparição se “realiza no seio de uma abertura cuja natureza de ser aberto não foi criado pela apresentação, mas é investido e assumido por ela como campo de relação”⁸⁴. Este campo de relação se traduz por um comportamento (*Verhalten*) e este, o comportamento, “está aberto sobre o ente”⁸⁵. Assim, entende-se que é pela abertura que o comportamento pode tornar possível a conformidade da enunciação, sendo aquilo que torna possível tal conformidade considerada como o que possui um direito mais original para ser considerada como a essência da verdade. E que essência é esta? Heidegger afirma que “a essência da verdade é a liberdade”⁸⁶. Então devemos nos perguntar: o que a Analítica entende por liberdade? Explica Zarader:

A quem esteja preocupado com a mais extrema precisão, e pergunte o que é exatamente a liberdade em relação ao *Dasein*, responderemos que é o traço de união que separa e que une o *Da-sein* no meio deste. A liberdade é, no sentido estrito, o que permite ao ‘ser’ ter um ‘aí’, ao *Sein* ter um *Da*. E é precisamente porque ela é esta permissão, dada ao ser, de ser ‘aí’, que em troca clarifica e define a essência do *Dasein*, quer dizer o que Heidegger chama ‘Ek-sistência’⁸⁷.

Só quando entendemos aquilo que Heidegger chama de *manter-se aberto do comportamento*

⁸¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade*. In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores). p. 133. (*Verdade é a concordância entre a coisa e o intelecto*).

⁸² Cf. AQUINO, Tomas de. *Questões discutidas sobre a verdade*. In: _____. *Seleção de Textos*. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os Pensadores).

⁸³ HEIDEGGER, M. Op. Cit. p. 135.

⁸⁴ Op. Cit.. p. 136.

⁸⁵ Op. Cit..

⁸⁶ Op. Cit.. p. 137.

⁸⁷ ZARADER, Marlene. *Heidegger e as palavras de origem*. Lisboa : Piaget, 2004. p. 72.

é que podemos conectar a idéia da liberdade aqui exposta com a determinação da própria essência da verdade. O § 44 de *Ser e Tempo* é a busca pela conquista deste sentido, já que ali se afirma que a verdade se encontra num nexos com o ser. Neste sentido, Heidegger poderá afirmar que o ser-verdadeiro, a verdade, diz sempre ser-descobridor. É aqui que Heidegger, para se livrar do caráter arbitrário deste enunciado, irá conectar o λόγος com a ἀλήθεια. Assim temos que:

O ser-verdadeiro do λόγος enquanto ἀπόφανσιν ὡς ἀληθεύειν, no modo de ἀποφαίνεσθαι: deixar e fazer ver (descoberta) o ente em seu desvelamento, retirando-o do velamento. A ἀλήθεια, identificada por Aristóteles nas passagens supracitadas com πραγμαφαινόμενα, indica as ‘coisas elas mesmas’; o que se mostra, o ente na modalidade de sua descoberta.⁸⁸

Estabelece-e, então, uma conexão entre o λόγος e a ἀλήθεια. Como compreender, portanto, a dimensão exata daquilo que pertence propriamente ao λόγος e que está em relação íntima com o desvelamento (*Unverborgenheit*), a própria verdade originária, a ἀλήθεια? Conquistar o sentido originário da verdade é atrelar tal conceito à própria existência do Dasein.

3 O SENTIDO ORIGINÁRIO DE ΑΛΗΘΕΙΑ

O que pertence ao λόγος (que diz como o ente se comporta), portanto, é o desvelamento, ἀλήθεια. Para Heidegger, a tradução deste vocábulo para verdade – e toda a carga que as determinações teóricas da mesma encobrem – impedem uma visão mais clara e originária sobre o sentido originário da ἀλήθεια. Neste confronto, Heidegger nos aponta que desde sempre a Filosofia correlacionou verdade e ser. É com Parmênides que, através da primeira descoberta do ser dos entes, pode-se, pela primeira vez, “identificar” o “ser com a compreensão que percebe o ser”⁸⁹. Isto se refere ao célebre fragmento 3: [...] *o mesmo é para pensar e para ser*⁹⁰ ou, como traduz Heidegger, “*o mesmo, pois, tanto é apreender (pensar)*

⁸⁸ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, I. Op. Cit. p. 287.

⁸⁹ Op. Cit. p. 280.

⁹⁰ Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

como também ser”⁹¹. O tomo *Parmênides*, obra baseada nos cursos dados por Heidegger na universidade de Freiburg nos anos de 1942 e 1943, traduzem a sua busca por uma demonstração segura de que o sentido de ἀλήθεια deveria ser devidamente repensado pela Tradição. Aqui, novamente, Heidegger afirma que “pensar o verdadeiro significa experimentar o verdadeiro na sua essência”⁹². Pensar, portanto, é centrar-se no essencial; é a própria atenção para o essencial.⁹³

Nesta tarefa, aqui relacionada com o pensar sobre a ἀλήθεια. Heidegger se vê na incumbência de pensar, primeiramente, λήθη já que para ele esta é a base da própria ἀλήθεια e para quem ela mesma se refere antes de tudo. Se nós traduzirmos a palavra grega ἀλήθεια de modo direto, teremos o termo desvelamento (*Unverborgenheit*). O que se pensa com esta afirmação é que a ἀλήθεια é, mais precisamente, “a saída para fora da λήθη, o surto ao aparecer, a vinda à presença”⁹⁴. A ἀλήθεια fala de um deixar para trás a λήθη, sua origem e, neste deixar para trás, assinala sua desocultação, ou seja, ela mesma, como condição de conhecimento do ente, aponta para a primeira determinação da φύσις grega, ou seja, “a eclosão mesma do ente no seu ser”⁹⁵, já que o ser é o que se oculta e se vela e se mostra a partir deste ocultamento⁹⁶. Esta direção aponta para um sentido oposto aquilo que a tradição em Schelling e Hegel trazem como entendimento da ἀλήθεια já que desde Descartes este vocábulo ganha o status de *certitudo*, estampado como a essência da *veritas*.⁹⁷ Isto se faz necessário porque a Analítica quer pensar a verdade como atrelada ao ser e como, a partir dela mesma, a busca pelo sentido do ser foi obstruída pela Tradição. Ao direcionar o sentido da ἀλήθεια como desvelamento - e todas as implicações que este sentido traz consigo – Heidegger quer justificar a própria transcendência do Dasein e a possibilidade de se pensar a diferença ontológica. Isto se torna mais claro quando ele ajunta ἀλήθεια ao termo ἀληθεα. Eis a explicação dada por Heidegger:

ἀληθεα na significação de “descoberto” se aplica a “objetos” que nos

⁹¹Idem. Identidade e Diferença. . In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).. p. 180.

⁹² Idem. *Parmenides*. Petrópolis: Vozes. 2008. p. 13.

⁹³Cf. Op. Cit. p. 16.

⁹⁴ ZARADER, M. Op. Cit. p. 78.

⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer. 1953. p. 77. Apud ZARADER, M. Op. Cit. p. 78.

⁹⁶ Cf. ao ser como ser dos objetos da experiência – e sua relação com o poder de conhecer – ver o segundo capítulo, § 27, γ, da obra *Que é uma coisa?(Die Frage nach dem Ding)* de Heidegger. Rio de Janeiro: Edições 70, 1990. pp. 228-9.

⁹⁷ Cf. HEIDEGGER, M. *Parmenides*. Op. Cit. p. 37.

aparecem a nós, homens, e ἀληθες no sentido de ‘não-encobrido’ se aplica a asserções e a conhecimento sobre “objetos”, portanto, ao comportamento do “sujeito” com os objetos. Esta solução soa convincente. Mas ela permanece na pressuposição de que no âmbito de ἀληθεια e ἀληθες, isto é, para os gregos, haveria algo como a distinção entre “objeto” e “sujeito” e a assim chamada relação sujeito-objeto. Mas é precisamente a essência da ἀληθεια que torna impossível o surgimento de uma relação do tipo sujeito-objeto.⁹⁸

Αληθες é o descoberto e o que descobre. Platão e Aristóteles realizam a mudança no interior da ἀληθεια em direção à ἀληθες. O homem só pode descobrir o ente, aquilo que é descoberto, apenas se o seu “comportamento revelador se ativer ao descoberto e permanecer numa concordância com ele”⁹⁹. Aristóteles une o sentido de ἀληθεύειν (*aletheíein*) com ομοίωσις (*omoíosis*). Assim nos explica Heidegger:

Aristóteles usa a palavra ἀληθεύειν para este comportamento: para ater-se de modo revelador ao descoberto num falar que deixa aparecer. Esta atinência e concordância com o descoberto é, em grego, ομοίωσις – a correspondência reveladora que expressa o descoberto. Essa correspondência toma e mantém o descoberto como o que ele é. Ter algo como significa em grego οἰεσθαι. Ο λόγος, que significa agora asserção, é constituído pela οἰεσθαι. Essa correspondência reveladora se atém e se realiza ainda completamente no espaço essencial da enquanto desencobrimento¹⁰⁰.

Quando ομοίωσις exerce a função normativa da ἀληθεια é que o sentido mais originário da verdade-revelação se concretiza num sentido único. Fica claro que esta definição rompe com a Tradição que associa *veritas* a *rectitudo* e *iustitia* – como a tradição dos dogmas eclesiásticos e da teologia evangélica – bem como seu aparecimento em Descartes como *certum* e *usus rectus*, bem como a compreensão kantiana do considerar-algo-verdadeiro (*Fürwahrhalten*) ou a transformação da *veritas* em “justiça” por Nietzsche¹⁰¹. O que nos diz o desvelamento da ocultação – que Heidegger propõe num termo único, *Lichtung* – é atingir a compreensão da clareira, da abertura. Na conferência *O Fim da Filosofia*, Heidegger afirma que “designamos esta abertura, que garante a possibilidade de um aparecer e de um mostrar-

⁹⁸ Op. Cit. p. 57.

⁹⁹ Op. Cit. p. 78.

¹⁰⁰ Op. Cit.

¹⁰¹ Cf. a Nietzsche, sobre o assunto, ver o capítulo “A Vontade de Verdade” de Roberto Machado no seu livro *Nietzsche e a Verdade*. 2 ed. Rio de Janeiro : Rocco, 1985. pp. 84-91.

se, como a clareira”¹⁰². Zarader nos mostra que essa clareidade – o que se dá na clareira – “pressupõe ela mesma um espaço prévio de aparição, uma região livre onde possa difundir a sua radiação. É esta região livre que Heidegger chama *Lichtung*”¹⁰³. O que rege esta clareira é o desabrigo (*Entbergung*), ou seja, o trazer à clareidade o que se oculta. Esta assertiva pode ser conectada com uma interessante observação que Heidegger fez nos *Seminários de Zollikon* de 8 a 16 de março de 1968. Ele afirmou que:

O estado-de-abertura como o qual o homem existe não deve ser mal entendido como um estar simplesmente presente de uma espécie de saco mental vazio, no qual ocasionalmente algo poderia cair. O homem como estado-de-abertura é um estar-aberto para a percepção de presença e de algo que está presente, é abertura para a coisidade. Sem este estado-de-abertura nenhuma coisa poderia aparecer a partir de si, nem mesmo estar aqui. O homem, que existe como abertura, é sempre abertura para a interpelação da presença de algo.¹⁰⁴

Neste ponto, a elucidação que Heidegger nos dá sobre a relação entre a essência de δαίμονιον - no sentido de atingirmos o significado da essência das deidades gregas – é conquistada quando se assegura sua relação com θεῖον. Pode parecer estranho, num olhar inicial, que tente se estabelecer tal correlação como um modo de nos aproximarmos do sentido originário de ἀλήθεια.¹⁰⁵ Heidegger, além de querer se centrar na experiência mesma da vida (*Lebenserfahrung*) grega, também acentua um dos momentos fundadores da ἀλήθεια na constituição original do termo θεῖον a relação é óbvia com a palavra ἀλήθεια. O mito platônico de Politeia responde à transição estabelecida entre o aí e o lá, e isto mesmo como um campo, o campo de λήθη trata-se de uma região em que o aparecer pode se dar.¹⁰⁶ Esta relação aqui estabelecida se coaduna a um só tempo com a compreensão heideggeriana do estado-de-abertura. Além do mais, se estabelece uma compreensão originária do entendimento de Anaximandro, Heráclito e Parmênides sobre os deuses. Indo mais além, Zarader nos mostra uma das intenções primordiais de Heidegger ao encetar tal relação,

¹⁰² HEIDEGGER, M. O Fim da Filosofia. In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).. p. 77. No original, temos : “Wir nennen diese Offenheit, die ein mögliches Scheinlassen und Zeigen gewährt, die *Lichtung*”. Apud ZARADER, M. Op. Cit. p. 84.

¹⁰³ ZARADER, M. Op. Cit. p. 84.

¹⁰⁴ HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 230.

¹⁰⁵ Cf. Idem. *Parmênides*. Op. Cit. pp. 175-186. Heidegger também se debruçou de modo mais detalhado, apesar de sucintamente, sobre esta questão – uma interpretação original sobre a verdade e seu dizer - nas suas conferências *Alétheia e Lógos* in *Ensaio e Conferências*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

¹⁰⁶ Cf. Op. Cit..

especialmente quando este analisa o verbo recolher-se em Homero :

Heidegger mostra que o permanecer-oculto, pensado em grego, não deve de maneira nenhuma ser compreendido como um ato do sujeito, nem sequer como um qualquer comportamento do homem, mas como o fato de estar rodeado de λήθη, quer dizer de se conservar (eventualmente estando iluminado aí) numa ocultação entendida como um modo da presença, senão, talvez, como o seu modo fundamental.¹⁰⁷

Assim, ao estabelecermos no pensamento heideggeriano uma relação entre ser, Dasein e verdade – portanto entendemos a verdade como propriedade do ser e o ser como aquele que possui a propriedade do desvelamento – devemos estar cientes de seus momentos cruciais, de suas viragens. Primeiramente, naquilo que se convencionou chamar do primeiro Heidegger – e que Schérer chama da primeira tópica heideggeriana¹⁰⁸ - em que se pensa que podemos aceder ao ser, ao *Sein*, a partir do Dasein. Depois, o segundo momento, a *Kehre* heideggeriana, em que se impõe pensar a história do retiro do ser como modo de se pensar o ser mesmo. Por fim, no terceiro momento, e que absorve de modo definitivo o privilégio dado à compreensão heideggeriana da ἀλήθεια esta entendida como *Lichtung* – percebe-se que à luz de sua história mesmo, o seu retiro, se mostra a abertura onde se pode dar este retiro – isto nos diz que a viragem passa da Analítica do Dasein para um debruçar-se sobre a história do retirar-se do ser, onde ser e homem são agora pensados a partir da clareira. É neste ponto crucial que temos estabelecido o destinamento do ser como um dos momentos essenciais desta viragem.

4 O DESTINAMENTO DO SER.

Neste momento, a clareira, em que o ser se dá e em que o homem pode recebê-lo¹⁰⁹,

¹⁰⁷ ZARADER, M. Op. Cit. p. 91.

¹⁰⁸ Cf. SCHÉRER, R. *Heidegger*. Paris: Seghers, 1973.

¹⁰⁹ Daí a famosa frase de Heidegger de que o homem é o pastor do ser.

salvaguardando o ser mesmo, somos obrigados a perguntar: qual a natureza mesmo deste destinamento? Qual a estrutura que possibilita este encontro? A resposta dada por Heidegger está no destinamento do ser. Esta definição se encontra de modo explícito nas conferências *O Princípio do Fundamento*. Lemos que:

Quando nós dizemos a palavra <<destino>> do ser, então queremos dizer que o ser se nos atribui e se aclara e clarificante arruma o tempo-espaco, onde o ente pode aparecer. No destino do ser, a história do ser não é pensada a partir de um acontecer, que é caracterizado através de uma evolução e de um processo. Pelo contrário, define-se a essência da história a partir do destino do ser, a partir do ser enquanto destino, a partir daquilo que se nos remete, ao retirar-se. Ambos, remeter-se e retirar-se, são um e o mesmo. Não de duas maneiras distintas. Em ambos rege de um modo diferente o perdurar mencionado anteriormente, em ambos, isto é, também na retirada, aqui até ainda mais essencialmente. O termo destino do ser não é uma resposta, mas uma pergunta, entre outras a pergunta pela essência da história, na medida em que nós pensamos a história enquanto ser e a essência a partir do ser.¹¹⁰

Ao afirmar que o ser “do que-se-abre-a-partir-de-si e do que é presente-a-partir-de-si”¹¹¹ como φύσις, temos o retorno àquilo que foi pensado em conexão com a ἀλήθεια. Mas aqui devemos ir um pouco além. O que significa τὰ οὐρα em grego, *ens* em latim, *l'être* em francês e *das Seiende* em alemão – o *ente* em português – só pode ser pensado a partir da “clareira epocal do ser”¹¹². Neste jogo daquilo que se mostra, e daquilo que pode ser pensado a partir do ocultamento e desvelamento do ser, somos nós – nós que estamos postados em sua clareira – que somos enviados por ela. O ser nos chama, coloca-nos em seu destinamento mesmo e, assim, faz seu apelo. “O destino do ser permanece em si a história essencial do homem ocidental, na medida em que o homem histórico é necessário no habitar edificante da clareira do ser”¹¹³. Neste habitar reside o próprio destino do ser e seu apelo. Heidegger, portanto, fecha deste modo aquilo que se inicia com o discurso sobre a verdade colocando o homem nesta clareira. A verdade, podemos dizer, é pensada a partir deste destino, já que ela mesma só pode ser pensada a partir da abertura. O nada, que traz em si a Negatividade do mundo, do plano ôntico, aponta para a transcendência do Dasein e para a diferença mesma desta clareira. Toda re-velação, então, conclama o destinamento desta abertura originária e

¹¹⁰ HEIDEGGER, M.. *O Princípio do Fundamento*. Lisboa : Piaget, 2000. p. 95.

¹¹¹ Op. Cit.. p. 96.

¹¹² Op. Cit.. p. 125.

¹¹³ Op. Cit.. p. 137.

adquire seu advento por ela e somente por ela. Este é o significado da frase “o ser se nos atribui e se aclara e clarificante arruma o tempo-espaço, onde o ente pode aparecer”¹¹⁴. Aí reside o destino do ser, neste arrumar e clarificar.

5 A TRANSCENDÊNCIA DO *DASEIN*

Nas discussões levadas a termo por Martin Heidegger em dois textos de grande acuidade filosófica (*Sobre a Essência do Fundamento (Vom Wesen des Grundes)* de 1929 e *O Princípio do Fundamento (Der Satz vom Grund)* de 1955 e que marcam os dois pólos fundamentais dentro da *Kehre* do pensar heideggeriano) a despeito do *principium rationis* trazido à tona por Leibniz no seu tratado *Primae Veritas*, é apontado, numa nota de rodapé ao primeiro texto, que um dos escopos essenciais da tarefa de *Ser e Tempo* não era outro que o projeto concreto-desvelador da transcendência do Dasein para se conquistar o horizonte transcendental da questão do ser. A compreensão heideggeriana da transcendência marca uma ruptura definitiva entre seu pensar e o pensar metafísico da Tradição, mais especificamente aquele consolidado pelo Idealismo em que se pensava o sujeito e o objeto como duas esferas distintas de articulação. Aqui, o que temos é a compreensão de que o “mundo como totalidade não ‘é’ ente, mas aquilo a partir do qual o Dasein se dá a entender a que ente pode dirigir-se”¹¹⁵, logo deve-se abrir a possibilidade de compreender que o Dasein é de um modo tal que existe em-vista-de-si-mesmo e que o mundo se mostra como “aquilo em-vista-de-que o Dasein existe”¹¹⁶.

Esta discussão não surge primariamente neste texto de 1928, mas já era a base de articulação do pensar heideggeriano sobre o mundo e o Dasein em *Ser e Tempo*. No § 16 do referido tomo já temos o questionamento sobre o mundo a partir do fato de que este não é um ente intramundano – mesmo que o determine – e o atrelamento da questão do mundo com a cotidianidade que se entende como o fato de que “à cotidianidade do ser-no-mundo pertecem modos de ocupação que permitem o encontro com o ente de que se ocupa”¹¹⁷. Heidegger irá

¹¹⁴ Idem. *Ser e Tempo*. Vol. I. Op. Cit.. p. 95.

¹¹⁵ Idem. *Sobre a essência do fundamento*. In:_____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores). p. 115.

¹¹⁶ Op. Cit..

¹¹⁷ Op. Cit. p. 115.

analisar os quatro sentidos fundamentais da expressão mundo ao longo da Tradição para deles extrair o conceito ontológico radical da mundanidade.

Deste modo, é usada uma compreensão quaternária da questão mundo: 1. é conceito ôntico e significa a totalidade dos entes; 2. ontologicamente é o ser dos entes; 3. é o contexto, na esfera ôntica, “em que” de fato o Dasein vive e 4. trata-se do conceito existencial-ontológico da mundanidade – discussão do § 18 e que traz à tona o conceito de conjuntura que se dá pela abertura da “significação como constituição existencial do Dasein, o ser-no-mundo”¹¹⁸ que se trata de uma condição ôntica da possibilidade da descoberta da totalidade inerente à conjuntura.

Entretanto, quando nos damos conta desta ruptura levada a termo por Heidegger, vislumbramos um fato inevitável: ela só é possível na medida em que o alicerce desta ontologia já está plenamente assentado sobre um ponto nevrálgico dentro da exposição heideggeriana: a diferença ontológica. Não é sem motivo aparente que ele se debruça sobre o *principium rationis* que reza que *nihil est sine ratione*. Aqui, Heidegger afirma no curso *O Princípio do Fundamento* que:

O *principium rationis* é para Leibniz, pensado rigorosamente, o *principium reddendae rationis*. *Rationem reddere* significa: devolver o fundamento. Por que razão devolver e para onde dar de volta? Porque nos métodos demonstrativos, falando em geral do reconhecimento, tratando-se da re(a)-apresentação dos ob-jetos, entra em jogo este ‘devolver’. A linguagem latina da Filosofia di-lo mais claramente: o conceber é re-*presentatio*. Aquilo que vem ao encontro, vem em direção ao eu representante, de volta para ele é apresentado ao seu encontro, (de)posto num presente. Conforme o *principium reddendae rationis*, o representar tem de, caso pretenda que seja reconhecadora, dar de volta o fundamento daquilo que vem ao encontro ao representar, e isto quer dizer, dá-lo de volta a si mesmo (*reddere*).¹¹⁹

E, mais à frente, no mesmo curso, nos informa que o nada – e isso quando a entonação do princípio sofre sua primeira mudança de acento – “é”, e explica que “o que diz: ‘é’? [...] <<Nada>>, isto é, nenhum que de certo modo é um ente <<é – sem fundamento>>”.¹²⁰ A mudança desta entonação é muito própria quando se percebe que o que está sendo visado aqui é fundar a própria diferença ontológica, já que neste momento – mais precisamente o prefácio

¹¹⁸ Op. Cit., p. 133.

¹¹⁹ Idem. *O Princípio do Fundamento*. Op.Cit. p. 40.

¹²⁰ Op. Cit., p. 78.

à terceira edição do texto de 29 – o nada se assume como o *não* do ente e que, por isso, trata-se do ser experimentado a partir do ente.

O *não* nadificante do nada e o não da diferença não são idênticos, mas pertencem ao mesmo, ou seja, fundam a comum-unidade que para Heidegger conduz o pensar a pensar aquilo que foi esquecido e que exige, portanto, uma nova abordagem. O mais importante aqui, entretanto, é perceber que é pela articulação perene das esferas ônticas e ontológicas, guiadas pela própria diferença – e isso quando já se estabeleceu a transcendência do Dasein e seu lugar privilegiado dentro de tal ontologia – que se dão mundo e transcendência. Estas esferas, além do mais, mantêm um rigor de relação e se completam numa interação ontológica que permite ao Dasein possuir exatamente a existência. Daí a necessidade de, em termos filosóficos, tratar do conceito de nada. Retomando este ponto de inflexão, este que pensa o dito de que o nada é, Heidegger afirma:

Da Gramática sabemos: ‘é’ pertence à flexão do verbo auxiliar ‘ser’. Não é necessário no entanto o recurso à Gramática. O conteúdo do princípio dá informação suficiente. ‘Nada’, isto é, nenhum que de certo modo é um ente ‘é – *sem fundamento*’. O ‘é’ nomeia, se bem que de modo totalmente indeterminado, o ser do sempre de cada vez ente. O princípio do fundamento, que agora existe como enunciado sobre o ente, diz: ao ser do ente pertence qualquer coisa como que um fundamento. Com isso comprova-se o princípio do fundamento, não apenas como enunciado sobre o ente. Nós temos antes isto: o princípio do fundamento fala do ser do ente. O que diz o princípio? O princípio do fundamento diz: *ao ser pertence qualquer coisa como fundamento. O ser é de caráter fundamental, é de tipo fundamental.*¹²¹

A mudança da tonalidade sobre o princípio do fundamento – *Nada é sem fundamento* – não aponta agora para a idéia de que o ente tem um fundamento. Isto leva Heidegger a pensar que tal princípio, na verdade, é um falar sobre o ser, de que o ser mora em si como fundamentado. A radicalidade de tal postura leva a uma conclusão peculiar: o fundamento e o ser “são” o mesmo, mas o mesmo aqui não indica o igual – aponta para o fato inequívoco de que a essência do ser “é” fundamento, e este já entendido como permanecendo fora do ser. Esta é a célebre compreensão do ser como o sem-fundo (*Ab-Grund*) da tradição Negativa que ganha maior expressão em Eckhart e seu discípulo Suso e atinge a mística de Jacob Boheme. Escutemos Heidegger:

¹²¹ Op. Cit..

Ser e fundamento pertencem um ao outro de modo concomitante. A partir da sua copertença com o ser enquanto ser, o fundamento recebe a sua essência. Inversamente, o ser enquanto ser rege a partir da essência do fundamento. Fundamento e ser ‘são’ o mesmo, não o igual, o que logo a diferença dos nomes ‘ser’ e ‘fundamento’ indica. Ser ‘é’ na essência: fundamento. Por isso o ser nunca pode anteriormente ter um fundamento, que o deva fundamentar. Em consequência disto o fundamento do ser permanece fora. O fundamento permanece fora do ser. No sentido de um tal permanece-fora do (*Ab-bleibens*) fundamento do ser, ‘é’ o ser o sem-fundo (*Ab-Grund*). Na medida em que o ser enquanto tal é fundamentado em si próprio, permanece ele mesmo sem fundamento. O ‘ser’ não cai no domínio do poder do princípio do fundamento, mas apenas no do ente.¹²²

Marlene Zarader, na sua obra *Heidegger e as Palavras de Origem*, citando um dos cursos de Heidegger sobre o *Lógos* em Heráclito, nos faz ver que a articulação das esferas ônticas e ontológicas dentro da Analítica Existencial fundamentam, também, o modo de apreender aquilo que se busca quando se quer restabelecer a questão do sentido do ser ao seu lugar de direito. Por quê? Ora, Heidegger afirma que o pensamento lógico – aquele que opera na esfera ôntica – pode conformar-se com a norma do pensamento, mas nunca ser elevado à instância do verdadeiro.¹²³ *Adentrar a esfera do verdadeiro é, portanto, adentrar o questionamento sobre o sentido do ser.* A questão do fundamento e do nada se casam para dar novas possibilidades ao que a Tradição ontológica havia soterrado: desvencilhar o pensamento de uma interpretação equivocada a respeito de suas origens e, num caminho de retorno, desvelar o sentido mais próprio do que nos foi legado pela tradição grega – e no caso de Heidegger, mais especificamente os pensadores tidos por ele como originários: Anaximandro, Heráclito e Parmênides.

O percurso de uma análise histórica – que aqui se dá especificamente através de um trabalho hermenêutico sobre o referido texto de Leibniz – visa demonstrar que aquilo sobre o que a nossa Tradição havia se debruçado tão longamente deveria ser pensado a partir de um restabelecimento adequado da questão do sentido do ser, sobre novos prismas, ou seja, reconquistando o lugar devido que o dizer desta mesma Tradição possui. Ao traduzir $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ por *Aufgehung*, Heidegger quer nos fazer ver que “ $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ é o movimento de eclosão, a emergência pensada verbalmente e dita na forma nominal (nunca réplica precisa à palavra

¹²² Op. Cit., p. 80-1.

¹²³ Cf. ZARADER, Marlene. *Heidegger e as palavras de origem*. Piaget: Lisboa. 2004, p. 54.

grega), e é essa emergência que é *ser*¹²⁴. Na verdade, o que se quer mostrar é que este terreno do fundamento, o ser, só pode ser pensado pela diferença ontológica, pelo rendimento do pensamento a tal diferença, sem jamais querer enquadrá-lo através das regras que se dão na esfera ôntica. O *Abgrund* é trazido novamente à baila no universo do discurso filosófico para que o pensar possa ir além dos seus limites positivos e encarar o questionamento essencial de sua própria tradição e de seu elemento negativo.

Apenas possibilitando e desarticulando a rigidez com que esta mesma Tradição pensou o homem e o mundo – daí a colocação da necessidade de se estabelecer a transcendência do *Dasein* e o lugar privilegiado do nada – é que se faz surgir no horizonte do pensamento o estabelecimento da diferença ontológica e uma nova possibilidade de pensar esta mesma Tradição. Heidegger está muito ciente de sua tarefa: ao retomar a questão do sentido do ser em toda a sua radicalidade – e vislumbrar a necessidade de pensar o impensado daquilo que nos foi legado¹²⁵ – ele afirma que “o pensamento do ser não procura apoio no ente”¹²⁶. Trata-se, com efeito, de uma atitude que dentro da Analítica Existencial visa permitir ao pensamento essencial encontrar as palavras através das quais a verdade do ser chegue à linguagem. É nesta busca, pela possibilidade de escutar-se atentamente o apelo do ser, que a Analítica Existencial se vê na incumbência de ir além do pensamento estabelecido pela Tradição pensando o nada e o ser.

Quando Heidegger afirma que “o nada não permanece o indeterminado oposto do ente, mas se desvela como pertencente ao ser do ente”¹²⁷ já temos uma indicação de sua concordância com a afirmação hegeliana de que o puro ser e o puro nada são o mesmo. Mas aqui há uma questão nitidamente pertencente apenas à esfera da Analítica Existencial: neste enunciado, segundo Heidegger, não se trata de uma igualdade entre ser e nada, mas sim de um co-pertencer – e isto mesmo porque *o ser mesmo é finito em sua manifestação no ente (Wesen), e só pode se manifestar na transcendência do ser no Dasein dentro do nada*. Este é,

¹²⁴ Op. Cit., p. 49.

¹²⁵ A questão de pensar o impensado de nossa Tradição é delimitado por Heidegger em três questões basilares nomeadamente em relação ao pensar hegeliano: 1. Qual o objeto do pensamento em Hegel e Heidegger? 2. Qual a medida em um e outro para estabelecer-se um diálogo com a história do pensamento? e, por fim, 3. Qual é em um e outro o caráter deste diálogo? Em Heidegger temos: 1. O objeto do pensamento é o mesmo, portanto o Ser, mas o Ser sob o ponto de vista de sua diferença com o ente; 2. Estabelece-se um diálogo com a tradição historical enquanto se penetra na força do pensamento antigo e 3. O caráter deste diálogo não é mais o suprasumir (*Aufhebung*), mas o passo de volta apontando para o âmbito a partir do qual a essência da verdade se torna digna de ser pensada. CF. HEIDEGGER, Martin. A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica. Identidade e Diferença. In:_____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores). pp. 191-2.

¹²⁶ HEIDEGGER, M. Que é Metafísica? In:_____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores). p. 51.

¹²⁷ Op. Cit., p. 43.

portanto, o ponto basilar de nossa discussão até aqui. É assim que Heidegger pode assinalar que “somente no nada do *Dasein* o ente em sua totalidade chega a si mesmo”¹²⁸.

Chegar a si mesmo nos fala desta finitude radical que é a manifestação do ser no *Dasein* dentro do nada. É assim que o pensamento originário pode apropriar-se daquilo que Heidegger chama de o único acontecimento: que o ente é. A transcendência do *Dasein* – e devemos entender esta transcendência aqui como aquilo que se refere ao próprio *Dasein* humano, ou seja, sua constituição fundamental enquanto ente e que acontece antes de qualquer comportamento – é colocada para ajustar, dentro deste percurso, o nada e o ser e sua manifestação. Ensina Heidegger:

A transcendência constitui a mesmidade (ipseidade). Mas, novamente, não apenas a ela; a ultrapassagem sempre se refere também, ao mesmo tempo, ao ente que *não é* o *Dasein* ‘mesmo’; mais exatamente: na ultrapassagem e através dela pode apenas distinguir-se e decidir-se, em meio ao ente, quem e como é um ‘mesmo’ e o que não é. Na medida, porém, em que o *Dasein* existe como mesmo – e somente nesta medida – pode ele ter um comportamento (relacionar-‘se’) *para com* o ente, que, entretanto, deve ter sido ultrapassado antes disso. Ainda que sendo em meio ao ente e por ele cercado, o *Dasein* enquanto existente já sempre ultrapassou a natureza¹²⁹.

A ultrapassagem aqui indicada se refere, com efeito, à própria transcendência que é, em si mesma, a ultrapassagem que possibilita a existência. O indicativo aqui é: só sendo transcendente é que o *Dasein* pode “ultrapassar” a natureza e ser o mesmo, relacionando-se com os outros entes que se dão no mundo. Sem a transcendência não haveria *Dasein*, mas apenas seres simplesmente dados¹³⁰. Deste modo é possível colocar a transcendência como ser-no-mundo. Assim, estabelecidos estes pontos essenciais da nova abordagem heideggeriana para a problemática da questão do sentido do ser, percebemos que esta estrutura só é possível de ser montada se houver de fato a compreensão da diferença ontológica e que se torna o centro gravitacional do próprio pensar heideggeriano¹³¹. Centro este que obriga o próprio

¹²⁸ Op. Cit..

¹²⁹ Idem. *Sobre a essência do fundamento*. Op. Cit. p. 104-5.

¹³⁰ Evidente que isso é apenas uma figura de linguagem, uma vez que é apenas através e pela própria transcendência que nós podemos pensar um ser simplesmente dado.

¹³¹ Cf. o ensaio *As Aventuras da Diferença* de Gianni Vattimo na sua obra homônima. In: _____. *As aventuras da diferença*. Edições 70: Lisboa, 1989.pp. 143 a 160. (Vattimo, neste ensaio, propõe discutir o esgotamento da força histórica da diferença ontológica a partir da conferência parisiense de Jacques Derrida de 1980, *La Différance*. Mesmo indicando o ocaso da diferença, e isto mesmo a despeito de seus pensadores mais contemporâneos – Derrida, Deleuze, Lévinas e Foucault – ele ressalta que mesmo havendo uma nostalgia no

pensar a delinear melhor suas possibilidades e debruçar-se de modo radical sobre a sua própria tradição. Ao pensarmos o nada e a transcendência do Dasein, dentro da Analítica Existencial, já somos naturalmente transportados para a necessidade de contemplar o estabelecimento da diferença ontológica, ou seja, aquela que demarca a diferença entre ser e ente. O Dasein, então, o homem, é apropriado ao ser na sua co-pertença (*Zusammengehören*) que se dá na *Ereignis*¹³². Eis como Zarader explica este último vocábulo:

Ereignis deve ser entendido segundo três direções semânticas: a ideia de captar com o olhar (*er-äugen*), a ideia do ser próprio (*eigen*), a ideia de ter lugar ou de se produzir (*sich ereignen*). Se mantivermos juntas estas três direções, o *Ereignis* aparece como esse ‘deixar vir a si’, essa ‘apropriação’ ou melhor ainda esse ‘advento’, pelo qual o ser (da mesma maneira que o homem) se ilumina no que lhe é próprio, quer dizer na sua essência e na sua proveniência¹³³.

É determinado, deste modo, que o comum-pertencer (*Zusammengehörigkeit*)¹³⁴ aloja uma identidade entre ser e homem que só se pode dar exatamente pela diferença mesmo entre ser e ente. O *Ereignis*, enquanto advento, permite que o pensar se debruce tanto sobre a identidade quanto sobre a diferença. A trindade estabelecida aqui – nada, transcendência do Dasein e diferença ontológica – forma o solo fundante de todas as possibilidades de se interpretar a própria Analítica Existencial numa perspectiva que conduz à possibilidade de convergência com a tradição da Negatividade. A Analítica Existencial, portanto, é devedora desta nova possibilidade aberta ao pensamento ocidental. O todo do processo trazido à tona por tal trindade se desdobra num complexo modo de pensar o próprio homem a partir de uma reconquista que se torna o marco principal do pensamento heideggeriano: re-gressar em busca do progresso – busca já indicada na *Lógica* de Hegel – e que aqui se acentua, como já indicamos, por pensar o impensado da nossa Tradição.

O processo mesmo de estabelecimento da diferença no pensamento heideggeriano,

pensamento de Heidegger, já que o próprio Heidegger nomeia *An-denken* o pensar que pode pensar a diferença através de uma recordação que, ao recordar a diferença, recorda o ser, deve-se estabelecer uma distinção entre o modo de se debruçar sobre esta questão em Derrida e no próprio Heidegger. Para nós, de fato, este é um campo ainda muito vasto para o pensar e que aponta para questionamentos ainda não pensados).

¹³² Na tradução brasileira para a conferência *Identität und Differenz*, Ernildo Stein segue os passos da tradução francesa, *événement-appropriation*, e traduz *Ereignis* por acontecimento-apropriação.

¹³³ ZARADER, M. Op. Cit. p. 169.

¹³⁴ Comenta Ernildo Stein que há uma dupla acentuação neste termo, ou seja, ora acentua-se *comum-pertencer* ora *comum-pertencer*. O primeiro, segundo Stein, demonstra um certo sentido hegeliano da identidade entre ser e pensar, ser e homem e que conduz a uma síntese, enquanto o segundo aponta para um âmbito do qual fazem parte, no mesmo, o homem e o ser. Cf. *Identidade e diferença*. Op. Cit. Nota 2 à p. 181.

ao flutuar entre a escolha dos termos *Differenz* e *Unter-Schied* já é um indicativo da necessidade de Heidegger pensar a diferença mesmo como um movimento de diferenciação, ou seja, não há a idéia de um congelamento, de uma verificação *a posteriori* daquilo que se dá pela diferença; ao contrário, a diferença mesma é que permite que possa “haver” tanto ser como ente.¹³⁵

Neste percurso, por fim, estabelece-se o nexos originário em que a verdade encontra-se com o ser. Indo mais além, estabelece-se que o ser-verdadeiro enquanto ser-descobridor é um modo de ser do próprio Dasein, já que descobrir é um modo de ser-no-mundo (*Das In-der-Welt-sein*). Conquista-se, assim, a clareza necessária para a afirmação de que “a verdade não diz o ser-descobridor (o descobrimento) mas o ser-descoberto (descoberta)”¹³⁶, pois foi exatamente através da compreensão da transcendência do Dasein – e o sentido de sua *abertura* – que se alcança o fenômeno “mais originário da verdade”¹³⁷. É neste âmbito que se atrela a abertura à descoberta dos entes intramundanos – o Dasein, portanto, está, deste modo, na verdade e na não-verdade. Verdade e existência – no seu sentido originário – ganham nova compreensão e pertencem, pois, ao mesmo.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. Questões discutidas sobre a verdade. In:_____. *Seleção de Textos*. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. *Der Satz vom Grund*. 4 ed. Pfullingen : Verlag Günther Neske, 1978.

_____. *Sein und Zeit*. 19 ed. Tübingen : Niemeyer, 2006.

_____. *Was ist Metaphysik?* 10ª ed. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2006.

_____. *Parmenides*. Indianapolis : Indiana University Press, 1992.

_____. *Ensaio e Conferências*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Ser e Tempo*. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 1988.

¹³⁵ Cf. ZARADER, M. Op. Cit. pp. 183-4.

¹³⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Op. Cit. p. 288.

¹³⁷ Op. Cit. p. 289.

_____. Identidade e Diferença. In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).

_____. *O Fim da Filosofia*. Op. Cit.

_____. *Que é Metafísica?* Op. Cit.

_____. *Sobre a essência do fundamento*. Op. Cit.

_____. *Sobre a essência da verdade*. Op. Cit.

_____. *O Princípio do Fundamento*. Lisboa : Piaget, 2000.

_____. *Parmenides*. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Que é uma coisa?*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1990.

_____. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril, 1988.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. 2 ed. Rio de Janeiro : Rocco, 1985.

MARX, Werner. *Heidegger and the Tradition*. Evaston : Northwestern University, 1971.

PÖGGELER, Otto. Metaphysics and Topology of Being in Heidegger . *Man and Work*, 8, de 1975.

SCHÉRER, R. *Heidegger*. Paris: Seghers, 1973.

TRINDADE, José. *Antes de Sócrates*. Lisboa: Gradiva, 1988.

VATTIMO, Gianni. *As aventuras da diferença*. Edições 70: Lisboa, 1989.

VERSÉNYI, Laslo. *Heidegger, Being and Truth*. New Haven: Yale University Press, 1965.

ZARADER, Marlene. *Heidegger e as palavras de origem*. Lisboa : Piaget, 2004.

_____. *La Dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*. Paris : Edições Du Seuil, 1990.

CRÍTICA A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA IGUALITÁRIA DE JOHN RAWLS

Jordânia Raquel Alves Gomes*
Laís Franco A. Vieira de Sá*

Resumo:

O presente trabalho tem como objetivo o estudo da teoria da justiça como equidade de John Rawls, considerando o aspecto liberalista de sua teoria política, tendo como finalidade uma crítica a sua idéia de uma sociedade justa a partir de direitos fundamentais compartilhados igualmente por cada indivíduo, indiferente a qualquer concepção de 'bem', entendida nos termos da concepção comunitaristas que alguns teóricos contemporâneos defendem.

Palavras-chave: Justiça. Igualdade. John Rawls.

Abstract:

This paper aims to study the theory of justice John Rawls as fairness, considering the liberal aspect of his theory policy, aiming at a critique of your idea of a just society from fundamental rights shared equally by each individual, regardless of any concept of 'well' understood in terms of design communitarians argue that some contemporary theorists.

Keywords: Justice. Equality. John Rawls.

1 INTRODUÇÃO

A teoria da justiça como equidade foi apresentada por John Rawls em sua obra “*A Theory of Justice*” (1971) que estabeleceu um novo marco em filosofia política na segunda metade do século XX, no mundo ocidental. Seus escritos sobre justiça como equidade apresentam-nos um princípio de liberdade e igualdade de caráter liberalista por se referir a um tipo de sociedade marcada pelo pluralismo de doutrinas morais e políticas. Mas o liberalismo, enquanto resposta aos problemas éticos e políticos da modernidade, tem sido alvo de críticas e contestações por parte de um grupo de teóricos denominados comunitaristas, que recusam uma teoria da justiça como equidade procedimental, universalista (abstrata) e que estabelece a prioridade do justo sobre bem. A universalização das categorias políticas, éticas e morais de pensadores como John Rawls, bem como a associação do indivíduo a essas categorias, enquanto ser autônomo e, por outro lado, objeto de políticas nas sociedades democráticas e

* Graduandos do curso de Filosofia da Universidade Federal do Piauí. Teresina, PI, Brasil.

pluralistas, constitui uma das facetas mais controvertidas no debate liberal-comunitário em nossos dias. Para os comunitaristas, como MacIntyre e Charles Taylor, o homem não pode ser concebido atomisticamente do modo como propõe as teorias liberais, pois não pode haver um tipo de identidade que seja anterior à comunidade da qual o sujeito faz parte, sem a qual não se poderia cultivar a *virtude* ou a excelência moral e política. Uma das principais divergências no debate comunitário-liberal é o do sentido da *racionalidade* e do “*eu*” abordados tanto na teoria desenvolvida por Rawls, em que o sujeito livre precedente às estruturas de ordem social, quanto na teoria descrita pelos comunitaristas, onde se pressupõe um contexto histórico e cultural sem o qual o sujeito moral seria incapaz de justificar seus atos ou conferir sentido à sua existência enquanto membro de uma comunidade, com uma narrativa de vida singular definida pelas práticas que exerce. Primeiro, será feito aqui uma breve exposição da teoria da justiça como equidade de John Rawls e em segundo, uma discussão crítica de suas idéias para que possamos concluir quais aspectos de sua teoria são consideradas problemáticas.

2 O PROJETO DE JOHN RAWLS

John Rawls dedica-se a encontrar uma concepção de ética e política a partir da idéia de justiça como equidade baseada na seguinte idéia: todos os bens sociais primários — liberdades, oportunidades, riqueza, rendimento e as bases sociais da auto-estima (um conceito impreciso) — devem ser distribuídos de maneira igual a menos que uma distribuição desigual de alguns ou de todos estes bens beneficie os menos favorecidos. A sutileza é que tratar as pessoas como iguais não implica remover todas as desigualdades, mas apenas aquelas que trazem desvantagens para alguém. Tal distribuição igualitária só é possível se houver “uma teoria da justiça que generaliza e leva a um nível mais alto de abstração o conceito tradicional do contrato social”. (RAWLS, 2002, 03)

Rawls propõe uma teoria contratualista (que opera em um plano mais abstrato que as teorias contratualistas clássicas de John Locke e Rousseau), apresentando uma concepção de justiça que surge de um consenso original e estabelece princípios justos e universais para

a estrutura básica da sociedade. Em uma *posição original*¹³⁸ de igualdade, pessoas livres e racionais que têm a preocupação de promover seus interesses aceitam determinados princípios de justiça como definidores dos termos básicos de sua associação.

Esses princípios de justiça têm a função de regular todos os acordos, bem como as formas de governo e os tipos de cooperação social. O papel do Estado para Rawls é compatibilizar as liberdades dos indivíduos garantindo as mesmas oportunidades básicas de um modo neutro. Pois o que se deve é:

(...) conceber as partes na situação inicial como racionais e mutuamente desinteressadas. Isso não significa que as partes sejam egoístas, isto é, indivíduos com apenas certos tipos de interesses (...). Mas são concebidas como pessoas que não tem interesse no interesses das outras. (RAWLS, 2002, 15)

O que se pretende demonstrar com isto é que o individuo humano é livre para exercer suas capacidades intelectuais, inclusive escolher aquilo que considera ser o melhor para si, no sentido de que são *racionais e razoáveis*¹³⁹, ou seja, são capazes de agir conforme determinações pessoais e sociais. Logo:

na idéia de cooperação equitativa, essas duas noções são complementares; uma tem como significado o fato das pessoas terem a capacidade de senso de justiça e a outra encerra uma capacidade para terem uma concepção de bem. Desta forma, o razoável e o racional são inseparáveis enquanto idéias complementares em relação à cooperação equitativa. (GONDIM, 2010, 66)

A sociedade deve ser vista como uma associação mais ou menos auto-suficiente de pessoas

¹³⁸ “Posição Original” é o termo utilizado por Rawls para descrever a situação hipotética em que os princípios de justiça são formulados. As pessoas encontram-se sob um véu de ignorância que lhes exige formular sem qualquer interesse particular uma concepção pública de justiça aceita por todos (TEXEIRA, João Paulo Alain, 2008, p.110-111).

¹³⁹ Rawls concebe o homem como sujeito livre e autônomo no sentido de ser racional, capaz de agir e escolher pautado em critérios pessoais, mas também é um sujeito razoável na medida em que compartilha de um conjunto de estruturas sociais com outros indivíduos, livres e iguais, e suas razões para agir moralmente devem levar em conta aquilo que é publicamente compartilhado. A autonomia do individuo é dada a partir de sua concepção moral e política, que após reflexão, aceita ou não um projeto que lhe seja satisfatório (GUILLARME, 2002, 262-267).

que, em suas relações, reconhecem a existência de regras de condutas como obrigatórias segundo as quais, na maioria das vezes, são cumpridas e obedecidas especificando um sistema de cooperação social. Nesse contexto, surgem os conflitos de interesses entre os indivíduos, pois estes podem acordar ou discordar pelos mais variados motivos quanto às formas de repartição dos benefícios e dos ônus gerados no convívio social. Daí a necessidade de uma justiça social que determine a divisão de vantagens e que sele um acordo sobre as partes distributivas adequadas. Tal justiça deve atribuir direitos e deveres às instituições básicas da sociedade, definindo a distribuição apropriada dos benefícios e encargos da cooperação social.

Segundo Rawls, para resolver os conflitos sociais sobre a distribuição dos bens sociais, são estabelecidos dois princípios de justiça¹⁴⁰: o primeiro é que cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras pessoas; o segundo princípio de sua teoria afirma que todos devem ter as mesmas oportunidades de concorrer aos cargos públicos, que as desigualdades econômicas e sociais, como desigualdade de riqueza e autoridade, são justas se resultarem em benefícios para os membros menos favorecidos da sociedade. Importante ressaltar que tais princípios possuem uma ordem lexográfica entre eles¹⁴¹.

Ambos os princípios, segundo Rawls, aplicam-se à estrutura básica da sociedade, presidem a atribuição de direitos e deveres e regem as vantagens sociais e econômicas advindas da cooperação social. Assim, o primeiro refere-se a igual liberdade para todos (que acentua a autonomia do “eu” liberal) válido do ponto de vista da *posição original*; o segundo princípio (de igualdade equitativa de oportunidades e de diferença) representa a preocupação com o ideal de justiça distributiva, onde as desigualdades são justas na medida em que promovem benefícios para os menos favorecidos. É notável a prioridade do justo com relação ao ‘bem’ no pensamento de Rawls, pois:

o justo e o bem são complementares no sentido de que uma concepção política *deve* apoiar-se em diferentes idéias do bem. (...) Na teoria da justiça como equidade, essa condição se expressa pela prioridade do justo. Sob sua forma geral, esta quer dizer que as idéias aceitáveis do bem devem respeitar os limites da concepção política da justiça e nela desempenhar um certo papel. (RAWLS, 2000, 296)

¹⁴⁰ O conceito de justiça, segundo Rawls, é definido como a “atribuição de direitos e deveres e na definição da divisão apropriada de vantagens sociais” (RAWLS, 2002, 11).

¹⁴¹ Ver: RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, p. 64-65, 2002.

Para o teórico, a noção de ‘bem’ está subordinada ao conceito de justiça como equidade, pois aquilo que cada indivíduo almeja alcançar, suas intenções e bens particulares, só pode existir numa sociedade ordenada pelos princípios de justiça acima citados. Vejamos:

(...) na justiça como equidade não se tomam as tendências e inclinações dos homens como fatos admitidos, qualquer que seja a sua natureza, e depois se procura a melhor maneira de realizá-lo. Pelo contrário, seus desejos e aspirações são restringidos desde o início pelos princípios de justiça que especificam os limites que os sistemas humanos de finalidades devem respeitar. (RAWLS, 2002, 34)

Esta é a razão pela qual se faz necessário um *consenso por sobreposição*¹⁴² das concepções morais particulares em função de uma concepção mais abrangente, o da justiça como equidade.

A concepção de justiça como equidade de Rawls apresenta alguns pontos específicos que são objeto de críticas, como por exemplo: o problema das desigualdades naturais que podem influenciar na distribuição igual de oportunidades, o problema com a questão das condições de busca pelos ‘bens’ individuais que estão subordinados aos princípios de justiça, a noção de contrato social e *posição original*, irrelevância dada às questões filosóficas, morais e políticas que estejam sujeitas a controvérsias, pois segundo Rawls: “A única alternativa para o princípio da tolerância seria o recurso autocrático ao poder do Estado” (RAWLS, 2000, 211). O caso é que sua descrição do indivíduo autônomo, de uma ética e de uma política no âmbito de uma sociedade que defende o ideal de liberdade e igualdade, recorrendo à vida prática, situações sociais e políticas públicas que o alinhou entre os grandes pensadores sociais do século XX.

3 DIVERGÊNCIAS ENTRE O COMUNITARISMO E O LIBERALISMO DE RAWLS

¹⁴² O consenso por sobreposição é um conceito utilizado por Rawls para colocar entre parênteses as qualidades específicas que marcam o pluralismo nas sociedades em função de um consenso político. (GUILLARME, 2002, 285).

Após ter feito uma breve exposição das teorias de John Rawls vejamos algumas críticas por parte dos teóricos que defendem uma visão comunitarista. Considerando o debate contemporâneo entre as duas posições abordadas podemos perceber que o problema central encontra-se na oposição: indivíduo e comunidade.

As teorias políticas liberais valorizam o individualismo moderno em relação ao grupo social e, de certo modo, opõem-se às visões coletivistas da política que tendem a valorizar o grupo social e não o indivíduo. Este fato conduziu à críticas ferozes por parte dos filósofos comunitaristas tecendo uma questão bastante complexa, onde se pode encontrar os desacordos sobre a concepção de indivíduo atomizado e o problema da justificação racional para as ações morais e a vida política dos sujeitos modernos¹⁴³.

Segundo Rawls as pessoas são autodeterminadas, ou seja, não encontram impedimentos para realizar suas escolhas havendo uma “pluralidade de concepções individuais de vida” (TEIXEIRA, 2008, 115). Isso fica evidente na teoria de Rawls sobre a justiça como equidade em que as pessoas, racionais e razoáveis, sob um *véu de ignorância*, adotam uma postura como a da *posição original* para decidirem sobre quais princípios de justiça seriam os menos ruins para garantir um esquema de liberdades para todos os indivíduos na mesma proporção.

Para os comunitaristas, o sujeito não pode ser autônomo no sentido liberal, pois aquilo que assegura sua identidade são justamente o contexto social no qual está inserido, sua tradição, suas práticas e principalmente sua narrativa de vida que lhe permite identificar os ‘bens’ de sua comunidade bem como buscar os seus próprios.

A concepção de ‘eu’ defendida por teóricos como MacIntyre e Charles Taylor é a do sujeito inserido num contexto de práticas sociais em que a busca por um ‘bem’ individual não independe da busca que outras pessoas realizam, todos estão relacionados a um ‘bem’ comum que não se reduz a soma de preferências pessoais e, na sociedade comunitarista, não há neutralidade do Estado, pois este envolve uma hierarquização pública do valor de diferentes modos de vida¹⁴⁴.

Um ponto que parece insustentável na teoria de Rawls é sua doutrina da *posição original*, baseada na perspectiva do individualismo e que não reflete em nada a imagem dos

¹⁴³ É importante ressaltar, antes de qualquer coisa, que a temática das liberdades, embora não apareçam explicitamente no discurso dos comunitaristas, não implica que não exista; do mesmo modo os liberais não negam a existência das estruturas sociais que são o pano de fundo dos direitos e liberdades individuais. Dentre aqueles que recebem o rótulo de liberais estão: Bruce Ackerman, Ronald Dworkin, Thomas Nagel e John Rawls; sob a denominação de comunitaristas estão: Michael Sandel, Charles Taylor, Michael Walzer e Alasdair MacIntyre (SESOE, 2002, 323).

¹⁴⁴ Ver: KIMLICKA, Will. *Filosofia Política Contemporânea*. São Paulo: Martins Fontes, p. 265-288, 2006.

seres humanos, pois trata-se de um posicionamento indiferente a um tipo de justiça historicamente constituída, sem qualquer menção de mérito, cujos interesses pessoais antecedem a criação de qualquer laço moral ou social entre os indivíduos. A crítica de MacIntyre, por exemplo, recai sobre estas condições do liberalismo, pois a própria justiça não pode ser compreendida fora do contexto social em que se configuram os termos de uma ética e de uma política realmente válida. Cito:

Rawls torna fundamental o que é, com efeito, um princípio da igualdade com relação às necessidades. Sua concepção do setor mais pobre da comunidade é uma concepção daqueles cujas necessidades são as mais graves com relação à renda, riqueza e outros bens (...). Para Rawls é irrelevante como foi que os que estão agora passando por necessidades graves chegaram a tal situação; (MACINTYRE, 2001, 416).

Com sua ética das virtudes, MacIntyre busca a unidade da vida humana que possibilite a superação dos problemas causados pelo fracasso do projeto iluminista, da racionalidade pautada em princípios individualistas, a partir de uma compreensão da tradição de pesquisa racional. As tradições são asseguradas por um conjunto de virtudes reconhecidas e transmitidas num contexto social, de forma racional em que se faz possível o debate a respeito desta tradição bem como o embate desta com outras tradições.

Segundo a teoria comunitarista o liberalismo defendido por Rawls e outros teóricos da modernidade é caracterizado como herança de uma concepção de justiça (conseqüentemente ética e política) incoerente, onde há uma pretensão de neutralidade, de não intervenção do Estado na vida dos cidadãos e a primazia do sujeito sobre os fundamentos da vida social e que configuram um tipo de tradição. O que a tradição liberal faz, de acordo com os comunitaristas, é articular um debate moral sobre o bem humano num sentido mais geral e sem conclusões, proliferando diversas teorias sobre o bem humano de forma intencional. Isso pode ser observado em Rawls quando afirma que:

A unidade da sociedade e a fidelidade dos cidadãos às suas instituições comuns não estão baseadas no fato de todos aderirem à mesma concepção do bem, mas no fato de aceitarem publicamente uma concepção política da justiça para reger a estrutura básica da sociedade. (RAWLS, 2000, 239)

O liberalismo é a tradição do conflito entre pontos de vista e opiniões diferentes e que se manifesta como posicionamento neutro diante dos discursos políticos e debates morais; a teoria da justiça de Rawls nada mais é do que um mecanismo dessa tradição que tenta ordenar as concepções individuais de ‘bem’ sob a forma de um *consenso por sobreposição*.

Algumas pessoas podem argumentar que numa comunidade aqueles que participam de um conjunto de relações sociais estabelecidas por práticas, ligações ancestrais, contexto histórico narrativo, etc., em que a responsabilidade recai sobre todos os sujeitos comunitários, pode eximir-se de sua responsabilidade ou participação política. Ou seja, a vida em comum pode de certa forma “aliviar” o sujeito individual da necessidade em que se encontra de refletir por si só sobre o que deveria fazer ou de que é que deveria sentir-se responsável¹⁴⁵.

Este problema não se sustenta dentro da teoria comunitarista, pois a idéia de ‘bem’ inerente a qualquer tipo de tradição de pensamento racional orienta a vida moral dos sujeitos que informados de sua tradição, compreendem que sua concepção de ‘bem’ está subordinado uma concepção maior, àquela de sua comunidade que ordena toda vida social. A vida moral está diretamente ligada à capacidade de que cada sujeito possui de reconhecer que suas ações não independem de sua vida social, pois é esse contexto empírico que dá significado ético e político a vida humana.

4 CONCLUSÃO

No debate ético-político contemporâneo sem dúvida inúmeros problemas são levantados no que diz respeito à natureza da relação entre o indivíduo e a sociedade, especialmente na medida em que ambos se integram inerentemente. Por isso a importância de uma compreensão ainda que de modo geral, a partir da crítica comunitarista ao tipo de liberalismo definido nas teorias de Rawls, das divergências que atingem dimensões bem mais amplas.

Enquanto os representantes da posição liberalista querem salvar a validade universal dos princípios jurídico-políticos que eles reclamam, separando-os da resposta à questão sobre o bem, os representantes do comunitarismo ao contrário, vinculam as questões sobre a justiça

¹⁴⁵ Ver: SOSE, Lukas K. A Reação Comunitarista. In: História da Filosofia Política. Direção: Alain Renaut. Calmann Levy, p. 338, 2002.

política à questão sobre a *eudaimonia* (vida boa) recusando as abstrações sobre as quais se fundam as suposições de seus adversários liberais¹⁴⁶.

No liberalismo político de Rawls o justo sobrepõe-se ao ‘bem’, sendo o mecanismo da exaltação da moral abstrata, e o ‘bem’ uma idéia de construção da lei, não se importando assim com os fins, mas sim com os meios (o processo de sua criação); no comunitarismo a idéia de ‘bem’ é sobreposta à de justiça, que visa os fins alcançados através de ações praticadas em função da construção do ‘bem’, do social.

Não significa que uma teoria tem prioridade sobre a outra (ou que uma seja melhor que a outra), pois parece um pouco *utópico*, ainda mais nos dias de hoje, vivermos em um Estado completamente liberal devido à existência de áreas quase impensáveis de serem substituídas se não forem diretamente amparadas pelo Estado (por exemplo, a obrigatoriedade da educação para todos); assim, também pensar num Estado exclusivamente comunitário parece insatisfatório devido a existência de áreas que não se desenvolvem sob uma política de iniciativa individual, favorecida pelo liberalismo.

De um lado, para os comunitaristas, não cabe a democracia política apenas dar os meios para a conquista da cidadania, mas é preciso demonstrar que conseguimos discutir e mostrar os resultados possíveis para se chegar a ela. Por outro lado, democracia política no liberalismo é uma constituição que propõe igualdade, eleva o povo à categoria de cidadão, fazendo com que este participe, não importando o grau de sua participação na medida em que lhe concede os meios para atingir a cidadania.

A partir da crítica comunitarista ao liberalismo de Rawls, concluo que este debate é fundamental para tornar claros os inúmeros problemas éticos e políticos que se multiplicam desde a modernidade, pois a partir daquilo que cada teoria desenvolve com o objetivo de justificar a vida humana, suas lacunas e contribuições, só podem ser constatadas a partir do embate de idéias que é possibilidade para reformulações, abandono ou adoção de cada uma delas.

REFERÊNCIAS

¹⁴⁶ Cf.: “Rawls, ao acreditar no ideal no ideal universal do indivíduo, caracterizado por uma atuação monológica e individualista, esquece de atribuir a devida importância à necessária inserção social e contextualização histórico-social do indivíduo, acabando por comprometer sua aplicabilidade de sua teoria democrática nas sociedades contemporâneas.” (TEIXEIRA, 2008, 115).

GONDIM, Elnora. *Rawls: a razão pública prática restrita e o coerentismo*. Vol.5, Edição 10, Mato Grosso: Revista Filosofia Capital, p. 62 – 72, 2010.

GUILLARME, Bertrand. Justiça e Democracia. In: RENAUT, Alain. (Dir.) *História da Filosofia Política*. Vol. 5, Lisboa: Instituto Piaget, p. 257-285, 2002.

KIMLICKA, Will. *Filosofia Política Contemporânea*. São Paulo: Martins Fontes. 2006.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. São Paulo: Edusc, 2001.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução: Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Justiça e Democracia*. Tradução: Irene A. Paternot. 1ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SOSOE, Lukas K. A Reação Comunitarista. In: RENAUT, Alain. (Dir.) *História da Filosofia Política*. Vol. 5, Lisboa: Instituto Piaget, p. 323-355, 2002.

TEXEIRA, João Paulo Alain. *Liberalismo e Democracia: o modelo de John Rawls*. Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos: Bauru, v. 42, n. 49, p. 105- 116, jan./ jul. 2008.

A BASE ANTROPOLÓGICA DA CONCEPÇÃO DE SOBERANIA SOBRE O DITO «O HOMEM É UM DEUS PARA O HOMEM» EM HOBBS E ESPINOSA

Lisete Rodrigues*

Resumo:

A partir do comentário ao dito “O Homem é um Deus para o Homem”, e os termos em que tanto Hobbes como Espinosa o referem, procuramos trazer à luz os marcadores fundamentais da base antropológica que sustenta e determina a concepção de soberania em ambos, usando assim da prestabilidade desta referência como ponto revelador quer das afinidades iniciais, quer das distâncias finais entre os dois. Paralelamente, tentamos observar a dívida da concepção de homem para com um debate teórico balizado pelas opções políticas fracturantes entre republicanismo e absolutismo, entre liberdade e autoridade, determinantes da base conceptual a partir da qual se forma a própria concepção política de homem e de natureza humana.

Palavras-chave: Hobbes, Espinosa, Soberania, Natureza humana

Abstract:

Taking as a starting point the saying « Man is a God to man », as well the terms in which Hobbes and Spinoza refer to it, it is our goal to discuss the fundamental markers of the anthropological basis in which their political conceptions of sovereignty are grounded, and by which they are determined, using this helpful common reference to mark both their initial affinities, and their final detachment. At the same time, we'll try to observe how this conception of human nature is indebted to the theoretical debate concerning the dividing political options of both republicanism and absolutism, or between liberty and authority, determining the conceptual base from which the political conception of man and human nature proceeds.

Keywords: Hobbes, Spinoza, sovereignty, human nature.

*For men are enemies to each other when they
are not subject one to the other or to any common ruler.
Hobbes, De Cive, XIV, 19.*

* Mestre em Filosofia, especialização em História da Filosofia, pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. E-mail: lisete.rodrigues@campus.ul.pt. Trabalho desenvolvido no âmbito do programa de doutoramento em filosofia da política, financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia - SFRH / BD / 48795 / 2008 .

Se há uma formulação à qual a referência a Hobbes ficou ligada, não terá sido certamente a máxima *o Homem é um Deus para o Homem*, mas sim, paradigmaticamente, a sua segunda parte: *o Homem é um Lobo para o Homem*.

Com a introdução destas duas sentenças no primeiro parágrafo da dedicatória do *De Cive*¹⁴⁷ ao Conde de Devonshire, Hobbes dá a nota de abertura do seu *pequeno trabalho* sobre a necessidade de acordos; de manter a fé e desta forma, deduzir os Elementos¹⁴⁸ da virtude moral e dos deveres civis¹⁴⁹.

Com estas duas máximas, Hobbes apresenta os extremos entre os quais a realidade da existência humana pode variar, subsumindo no dito *o homem é um deus para o homem* as relações entre cidadãos¹⁵⁰, logo, no estado de sociedade; e usando a fórmula *o homem é um lobo para o homem* para descrever as relações entre Estados soberanos¹⁵¹, estando esta lupinidade associada ao tipo de relações desenvolvidas numa realidade em que o poder soberano e a lei civil estão ausentes, sintetizada na designação de estado de natureza¹⁵² ou estado de guerra¹⁵³, produzido pela condução individual das acções segundo os ditames do medo e da esperança, numa lógica de obtenção de meios para assegurar a preservação da vida, nas palavras de Hobbes: *a preservação do seu corpo e dos seus membros*¹⁵⁴.

A ligação paradigmática do nome de Hobbes a esta segunda sentença poderá, à primeira vista, parecer exagerada, mas bastará uma análise dos pressupostos antropológicos da concepção de soberania que suporta o estado de sociedade tal como Hobbes o entende, na sua natureza e nos seus processos, para se concluir o peso desigual que a dinâmica agonística das relações humanas desempenha: quer na defesa da constituição do estado de sociedade, quer como elemento latente que organiza o entendimento do poder, da sua distribuição e aplicação nesse mesmo estado.

Da mesma forma, ao inquirir sobre o uso da primeira das duas máximas acima enunciadas: *o homem é um Deus para o homem*, em Espinosa, assim como o que se diz na ausência da referência à segunda no mesmo autor, procurando entender de igual modo os

¹⁴⁷ Usamos como edição de referência: TUCK, Richard e SILVERTHORNE, Michael, (edição e tradução do original latino *De Cive*), *On the Citizen*, New York: Cambridge University Press, 2008⁹.

¹⁴⁸ Redigido durante o exílio de Hobbes em Paris (1640-1652), durante o inverno de 1641, o *De Cive* é a terceira secção dos *Elementa Philosophiae*, precedida pelo *De Corpore* (publicado em 1655) e pelo *De Homine* (publicado em 1658), a primeira e a segunda secções, respectivamente.

¹⁴⁹ *De Cive*, Dedicatória, § 10, p. 6.

¹⁵⁰ *Ibid.*, Dedicatória, § 2, p. 4.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*, Cp. I, pp. 21-31; V, 1-2, p. 69.

¹⁵³ *Ibid.*, Cp. I, 12, pp. 29-30; XI, 17, p. 126.

¹⁵⁴ *Ibid.*, Cp. I, 7, p. 27.

pressupostos antropológicos que aí se jogam relativamente a um debate teórico sobretudo de natureza política, torna-se visível o que nela se diz da influência da doutrina política de Hobbes no pensamento de Espinosa, dando conta quer das afinidades iniciais, quer do afastamento final entre as duas teorias.

No caso de Espinosa, esta referência ocorre a meio do livro IV da *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica*¹⁵⁵, no escólio da proposição 35:

O que agora demonstrámos [que os homens são tão mais úteis uns aos outros, quanto cada um deles procurar sobretudo o que lhe é útil¹⁵⁶] atesta-o a própria experiência de todos os dias com testemunhos tão claros que quase todos repetem: o homem é um Deus para o homem. Todavia, é raro que os homens vivam segundo a direcção da razão, e a maior parte do tempo invejam-se e são causa de desconforto uns para os outros. Não obstante, só com dificuldade podem levar uma vida solitária, de tal forma que à maioria agrada muito aquela definição segundo a qual o homem é um animal social; de facto, as coisas passam-se de tal modo que da sociedade comum dos homens nascem muito mais vantagens do que danos. [...].¹⁵⁷

Tendo em vista a nossa proposta de aclaração da referência comum à máxima enunciada, dando o protagonismo ao pensamento político espinosano, de modo a nele reconhecer alguns vestígios de um diálogo com as teses hobbesianas, começamos por resumir o percurso que leva Espinosa até à demonstração supra-citada, na qual é enunciado o princípio de utilidade como motor de uma fundação da sociedade comum dos homens.

Tratarei portanto da natureza e da força dos afectos, e da potência da mente sobre eles, seguindo o mesmo método que utilizei nas partes precedentes a propósito de Deus e da Mente, e considerarei as acções e os apetites humanos como se se tratasse de linhas, planos ou corpos.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Usamos como obra de referência a edição crítica das obras de Espinosa, *Spinoza Opera Im Auftrag Der Heidelberger Akademie Der Wissenschaften*, Herausgegeben Von Carl Gebhardt, Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, Heidelberg, 1925, em 4 volumes. *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, abreviada por Et., vol. II, pp. 41-264.

¹⁵⁶ Et.IV, 35, cor. II.

¹⁵⁷ Et.IV, 35, sch.

¹⁵⁸ Et.III, pref. Veja-se também a referência idêntica em Hobbes, *op. cit.*, Ded., § 6: « For if the patterns of human action were known with the same certainty as the relations of magnitude in figures, ambition and greed, whose power rests on the false opinions of the common people about right and wrong <jus et iniuria>, would be disarmed, and the human race would enjoy such secure peace that (apart from conflicts over space as the population grew) it seems unlikely that it would ever have to fight again. ».

Com este tom determinado, Espinosa anuncia mais um momento na construção do argumentário ético que é o seu, introduzindo o livro III da *Ética*, dedicado aos afectos. De modo insuspeito vemos desfilar ao longo da sua argumentação algumas proposições-chave, tais como: « Nenhuma coisa pode ser destruída, senão por uma causa exterior. » (III, 4); ou « Cada coisa, tanto quanto está em si, se esforça por perseverar no seu ser. » (III, 6); e « Para toda a coisa que aumenta ou diminui, ajuda ou contraria a potência de agir do nosso corpo, a ideia desta mesma coisa aumenta ou diminui, ajuda ou contraria a potência de pensar da nossa mente. » (III, 11).

O livro III vai então desenvolver demoradamente uma visão da economia dos afectos e da sua função na própria determinação de toda e qualquer acção humana, alicerçada na polarização entre dois extremos: a alegria e a tristeza.¹⁵⁹ Todo o ser humano organiza as suas acções em função da aproximação do aumento de ser cuja consciência se traduz em alegria, ao mesmo tempo que se esforça por evitar o seu contrário, tendo como horizonte constante aquele imperativo de perseverança no seu ser.

Aquilo de que de modo insuspeito Espinosa se ocupou a demonstrar, surge subitamente como pedra angular do livro IV da mesma *Ética*, livro este antes anunciado como o lugar das teses sobre a existência segundo a direcção da razão e conforme as solicitações do tempo e das circunstâncias em que toda a acção tem lugar.¹⁶⁰ Ou seja, o momento em que o argumentário ético convoca para o terreno da sua teorização a instância política pensada também ela segundo a ordem dos géometras, tem o seu ponto de partida justamente nas condições de governação e coerção dos afectos.

Com uma linguagem assumidamente política, o livro IV, intitulado *Sobre a Servidão Humana ou sobre a força dos afectos*, traduz para o plano do pensamento da política a articulação das figuras conceptuais-chave no entendimento de Deus, do homem e das condições de sentido da sua existência enquanto singular, apresentadas nos livros anteriores da *Ética*.

A tarefa a que Espinosa agora se propõe é por um lado, a de libertar toda a reflexão político-moral de um conjunto de preconceitos em cima dos quais se edifica uma discursividade sócio-política inadequada à governação do colectivo humano consonante com o teor das demonstrações acerca da natureza humana, tarefa de que se ocupa até à proposição 37 do livro IV. Por outro lado, dedica-se ao desenvolvimento de uma nova argumentação que

¹⁵⁹ Cf. Et.III, def. Aff.

¹⁶⁰ Cf. Et.II, 49, sch.

contribua para edificar a tal *Sociedade Comum dos Homens*¹⁶¹, a partir de uma base estritamente racional de entendimento da acção humana, fiel ao programa de conhecimento das determinações daquela, tal como se de linhas, planos ou corpos se tratasse.

Na última proposição deste livro podemos ler o seguinte: « O homem que é conduzido pela razão é mais livre na cidade, onde vive segundo o decreto comum, do que na solidão, onde não obedece senão a ele mesmo. »¹⁶² São então convocados na sua versão sintetizada os elementos-chave desta argumentação política: temos o ‘homem conduzido pela razão’; o ‘decreto comum’ e os termos da comparação, ‘a cidade’ e ‘a solidão’.

O homem conduzido pela razão é uma expressão recorrente¹⁶³ aqui re-introduzida na proposição 67 e que define o homem livre, *aquela que vive unicamente segundo os ditames da razão*. Ao longo das primeiras dezoito proposições do livro IV, foram consideradas as causas da impotência ou servidão humana (a impotência de governar e refrear os afectos). Posto isso, Espinosa avançou com a sua chave para a governabilidade dos afectos, i. e. a observação das prescrições da razão:

A Razão não prescreve nada que seja contra a Natureza; ela prescreve apenas que cada um se ame a si próprio, que procure o que lhe é útil, mas o que lhe é realmente útil, e que deseje tudo o que conduz de facto o homem a uma perfeição maior; e, de uma maneira geral, que cada um se esforce por conservar *o seu ser*, tanto quanto lhe é possível.¹⁶⁴

Daqui decorrem as condições para a acção singular segundo a direcção da razão (o que equivale, para Espinosa, à acção propriamente dita¹⁶⁵), bem como os fundamentos para toda a teorização política. São elas: (1) o fundamento da virtude é o esforço de conservação do seu próprio ser, e a felicidade consiste no facto de o homem poder conservar o seu ser; (2) a virtude deve ser desejada por si mesma, e não há nada que lhe seja superior ou que nos seja mais útil, razão pela qual a devemos desejar.¹⁶⁶

¹⁶¹ Cf. Et.IV, 40.

¹⁶² Et.IV, 73

¹⁶³ Cf. Et. IV, 67-73.

¹⁶⁴ Et.IV, 18, sch., [o sublinhado é meu]. Relativamente à presença da terminologia hobbesiana nas proposições de antropologia política de Espinosa e à reformulação do sentido daquela por este, como é o caso do princípio de auto-conservação supra-citado, e em particular a subtileza contida no *suum esse*, veja-se a análise detalhada de Lazzeri, C.; *Droit, pouvoir et liberté, Spinoza critique de Hobbes*, Paris: ed. Puf, 1998, pp. 23-26.

¹⁶⁵ Cf. Et.IV, 35, dem.

¹⁶⁶ Cf. Et.IV, 18, sch.

A racionalidade é então o elemento de base da teoria política que envolve a possibilidade de reconhecimento da maior utilidade na edificação de uma sociedade comum dos homens, onde o maior número de homens seja conduzido por estes ditames da razão. Espinosa encontra na figura da utilidade o elemento de convergência da acção singular com a acção colectiva, convergência essa que é subsumida nas categorias de justiça, equidade e honestidade.¹⁶⁷

A conclusão destas prescrições da razão contém as formulações determinantes das condições da existência colectiva:

Há, portanto, fora de nós, muitas coisas que nos são úteis e que, por isso, devem ser desejadas. Entre elas não podemos conceber nenhuma preferíveis às que convêm inteiramente com a nossa natureza. Com efeito, se dois indivíduos, absolutamente da mesma natureza, se unem um ao outro, formam um indivíduo duas vezes mais poderoso que cada um deles separadamente. Portanto, nada mais útil ao homem que o homem. Não há nada que os homens – digo eu – possam desejar mais para conservar o seu ser do que estarem todos de tal maneira de acordo em tudo, que as Mentes e os Corpos de todos formem como que uma só Mente e um só Corpo e que todos, em conjunto, na medida das suas possibilidades, se esforcem por conservar o seu ser; e que todos em conjunto procurem a utilidade comum de todos.¹⁶⁸

O elemento do decreto comum < *communi decreto* > tem na base do seu reconhecimento como a melhor das condições para a vida humana justamente a categoria de *comum*. É através dela que Espinosa consegue articular a sua fundamentação ontológica da existência dos singulares com a necessidade de teorizar a existência em comum que a instância política implica. Existe de facto um desdobramento do núcleo ontológico que funda a existência desse comum a partir do qual é pensável quer a existência singular numa dinâmica de diferenciação como registo da causalidade, quer a existência colectiva segundo a capacidade de perspectivar o sentido da utilidade própria, não como subtracção a algo que é originariamente comum, como em Hobbes, mas justamente, como convergente com algo que tem de ser colectivo¹⁶⁹.

Os pólos da *Cidade* e da *Solidão*, remetem para um par incontornável na tradição

¹⁶⁷ Cf. Et IV, cp. 15.

¹⁶⁸ Cf. Et.IV, 18, sch.

¹⁶⁹ Sobre esta identificação do substracto ontológico-metafísico que sustém ambos os sistemas como fonte da sua radical diferenciação, veja-se Malcolm, N.; « Hobbes and Spinoza », in Burns, J.; Goldie, M. (ed.); *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006³, pp. 555-557.

moderna de pensamento da política: o par estado de natureza – estado de sociedade. É na proposição 37, que acima indicámos como marco entre as duas tarefas que organizam este livro IV¹⁷⁰, que vamos encontrar o momento de diálogo mais directo com os debates teóricos do seu tempo.

Com vista a introduzir as categorias de mérito e de pecado, de justo e de injusto, Espinosa expõe assim o seu entendimento sobre o estado de natureza e o estado civil: no estado de natureza cada indivíduo existe e age em virtude do soberano direito de natureza, o qual seria suficiente para garantir a concórdia se os homens se limitassem a agir segundo a razão e o princípio da utilidade, tal como vimos antes. Todavia, pelo facto de estarem sujeitos aos afectos, a acção individual torna-se rapidamente geradora de dano para outrem, apesar de os homens necessitarem do auxílio mútuo para continuarem a existir.

A passagem ao estado civil dá-se mediante a renúncia de cada um ao seu direito natural e a mútua asseguração de um regime de acção colectiva que não traz dano a nenhum dos constituintes. Percebemos assim o porquê da governação e coerção dos afectos ser a pedra angular da teoria política espinosana, neste aspecto muito próxima da de Hobbes, que também parte do ser humano enquanto sujeito de afectos, mas com desfechos diferentes. O que veremos em breve.

A *possibilidade da Sociedade Comum dos Homens* está pois firmada na acção desta racionalidade que envolve necessariamente a perseguição do que é realmente útil, maximizado na utilidade comum, actividade esta que funda uma forma de existência segundo o *communi decreto*, orientado pelas categorias determinantes da viabilidade do corpo político¹⁷¹: a justiça, a equidade e a honestidade.

É essa mesma Sociedade que passa a reivindicar os direitos que antes estavam dispersos pela multidão de indivíduos, nomeadamente o direito de julgar acerca do bem e do mal, o direito de punição e de prescrição das regras para a vida em comum, bem como a feitura de leis, garantindo a sua observância não pela razão, impotente face aos afectos, mas através de ameaças.¹⁷² Esta proposição 37 encerra a primeira das tarefas deste livro,

¹⁷⁰ (i) a desmontagem de uma discursividade sócio-política assente em preconceitos acerca do justo, do injusto, do bem e do mal, e (ii) o lançamento das fundações para uma sociedade comum dos homens.

¹⁷¹ Cf. Et.IV, 18, sch, supra citada: *Um só Corpo e uma só Mente*. Para uma leitura contemporânea desta noção de *corpo político* em torno da defesa da morte desta metáfora ou pelo contrário, da sua transfiguração e realização plena nas revoluções democráticas, veja-se Neocleous, Mark; « The fate of the body politic », in *Radical Philosophy*, nº 108, July/August, 2001, pp. 29-38.

¹⁷² Cf. Et.IV, 37, sch. 2. Relativamente à evolução do pensamento político de Espinosa e o enfraquecimento da ameaça como único garante da vida em comum, veja-se o contributo de Bove, Laurent; « *Le Traité Politique: Une Radicalisation Conceptuelle?* », fazendo parte de uma mesa redonda com Moreau, Pierre-François e Ramond, Charles, in Jaquet, C.; Sévérac, P.; Suhamy, A. (dir.); *La Multitude Libre, Nouvelles Lectures Du*

mostrando de que modo as categorias políticas emergem, na sua relatividade, dos fundamentos e da configuração da sociedade civil, mantendo contudo presente a consideração do ser humano enquanto parte da natureza naquilo que ele não pode deixar de ser: um ser racional, todavia sujeito à força dos afectos.

Se até aqui predominou o carácter formal desta argumentação, interessa agora ver as contribuições de teor mais programático que Espinosa traz para o entendimento da fundamentação e construção da Sociedade Comum dos Homens. Uma das notas mais relevantes para o nosso propósito, encontra-se no momento em que são antecipadas as aplicações sócio-políticas da teoria da vontade que Espinosa defendeu no livro II, *Sobre a Mente*. Nas últimas linhas deste livro podemos ler o seguinte programa: “Finalmente, esta doutrina é igualmente útil, e não pouco, à sociedade comum: enquanto ensina de que maneira devem ser governados e conduzidos os cidadãos, não para que sejam escravos, mas para que façam livremente o melhor”.¹⁷³ A nota forte deste enunciado está na indicação clara de um esforço de teorização política que permita um ordenamento no qual os cidadãos dessa cidade, erguida a partir daquele acordo de renúncia ao direito natural, sejam agentes livres e não servos.

É precisamente nesta linha programática que podemos encontrar um bom ponto de partida para compreender de que modo, sob a mesma referência ao domínio das possibilidades que a esfera do político encerra, nessa alusão ao potencial criador e providencial de que o próprio Homem é portador desde a sua condição mais natural, a interpelação de Espinosa às teses hobbesianas anuncia as suas reservas e a *radicalização conceptual*¹⁷⁴ e política que lhe estão associadas.

O dito *o homem é um Deus para o homem* é em ambos uma proposição com uma motivação e um alcance políticos, onde se joga o deslocamento da possibilidade de qualquer projecto de construção dessa sociedade comum dos homens para o plano do agenciamento humano, tornado assim o objecto de conhecimento determinante das condições de realização de um projecto político.

Todavia, para lá desta semelhança de base, epistémica e metodológica, a designação do termo 'homem' expressa entendimentos diferentes: quanto à sua composição e ao seu estatuto de parte de um todo, finamente reflectidos na concepção do princípio de distribuição,

Traité Politique, Paris: ed. Amsterdam, 2008, pp. 28-29.

¹⁷³ Et.II, 49, sch.

¹⁷⁴ Bove, Laurent; Moreau, Pierre-François; Ramond, Charles; « Le *Traité Politique*: Une Radicalisation Conceptuelle? », in Jaquet, C. et al.; *Op. cit.*, pp. 27-44.

acumulação e exercício dos poderes.

Hobbes entende o ser humano como um ser cujas acções se determinam e organizam em função de uma relação meios-fins entre aquilo que designa como o movimento animal e o movimento vital, relação resumida com a noção do princípio de conservação, que mais não é, no entender de Hobbes, que o esforço inato de perpetuação do movimento fisiológico a que se chama vida.

Esta relação obedece a uma concepção dual e internamente hierarquizada do ser humano: cada indivíduo encerra, na sua composição e como condição para a sua subsistência enquanto organismo vivo, um princípio de subordinação da organização dos esforços ditos animais à perpetuação do movimento vital, traduzida na preservação da vida pelo maior período de tempo.

O movimento vital designa justamente o funcionamento orgânico dessa totalidade que é o corpo, obedecendo a uma hierarquia interna na qual o coração é uma fonte, os nervos são os seus canais e as articulações são as muitas rodas que permitem a movimentação deste corpo.¹⁷⁵ Os movimentos animais são a efectivação dos meios para a realização desse fim último que é a conservação de si, da sua vida e dos seus membros. Esta noção de conservação tem um significado amplo: incluindo desde *a batalha contra a fome e o frio*¹⁷⁶ até um entendimento de conservação das *comodidades* da vida civilizada. Ou seja, todas as acções do indivíduo, seja qual for o grau de sofisticação ou civiltude das mesmas, são determinadas e organizadas enquanto resposta à solicitação maior que é esta conservação de si.

A concepção dualista do ser humano implica a presença de um princípio de distinção e de uma dinâmica de subordinação de umas partes às outras, sendo este o modelo orgânico a ampliar na concepção do corpo político e dos seus processos, segundo uma lógica de determinação e subordinação de uma base por um topo, numa relação verticalizada entre uma fonte da qual emanam as deliberações que põem em marcha uma base material ou corpórea que as efectiva.

A infame radicação do atributo da extensão ou da matéria, a par do pensamento, entre uma infinidade de outros atributos, na Substância espinosana¹⁷⁷, princípio de existência e de acção de todas as coisas, permite repensar esta concepção dualista de um corpo e uma mente separados e organizados segundo uma relação de subordinação daquele a esta, tal como

¹⁷⁵ Cf. in *Leviathan*, « The Introduction », ed. Tuck, Richard (ed.); Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 9 [1]: « For what is the Heart, but a Spring; and the Nerves, but so many Strings; and the Joynts, but so many Wheeles, giving motion to the whole Body, such as was intended by the Artificer? »

¹⁷⁶ *De Cive*, V, 5, p. 72.

¹⁷⁷ Cf. Et.I, 15, sch.; II, 2.

vimos ser o caso em Hobbes. Se a esta radicação ontológica comum acrescentarmos a conexão necessária entre os dois, e a concepção de mente como ideia do corpo em acto¹⁷⁸, temos em traços largos a base para aquele que será, tal como o aponta Matheron, o instrumento teórico determinante da sua radicalização política da noção hobbesiana de *conatus*¹⁷⁹: a abolição do dualismo meios-fins.

Com a supressão da lógica meios-fins, Espinosa não deixa de partilhar com Hobbes a noção de *conatus* como norma suprema – a tendência individual a perseverar no seu ser - , mas afasta-se no seguinte: o nosso *conatus* não se reduz a um instinto de conservação biológica que defina por si só o nosso fim e ao serviço do qual tudo o resto não seria senão um meio. O *conatus* consiste na nossa tendência a actualizar todas as consequências da nossa essência individual¹⁸⁰, entendendo-se que estas consequências levam necessariamente à nossa perseverança na existência, englobando a totalidade dos nossos desejos e das nossas acções.

Há assim um alargamento significativo do âmbito legítimo de acção e do privilégio que Hobbes reservava apenas ao cuidado de evitar a morte: em Espinosa, a legitimidade está associada à totalidade dos desejos e acções. Temos o direito, em todas as circunstâncias, de fazer aquilo que queremos se o pudermos (se formos capazes) de o fazer: tudo o que fazemos, pelo simples facto de o fazermos, é legítimo. Espinosa vai assim até às últimas consequências, fruto da aplicação dos meios teóricos que já havia desenvolvido:

Assim se conclui, de forma “escandalosa”, a “revolução copernicana” em matéria de direito: por certo, a vontade individual é a única fonte de todo o direito, mas sob a condição de levá-la até ao limite e compreender que se trata de *cada* volição a *cada* instante, sem compromisso irreversível; a minha vontade não me obriga senão durante o tempo em que é a minha vontade.¹⁸¹

A reformulação dos fundamentos conceptuais da teoria política tem o seu ponto de partida

¹⁷⁸ Cf. Et.II, 11-13.

¹⁷⁹ Esta categoria de *conatus* serve assim para pensar as condições de formação e perpetuação do Estado e do Governo, colocando Matheron a dinâmica constitutiva dos desejos num plano constituinte politicamente: são os desejos dominantes que encontram caminho até ao soberano e deste são encaminhados para as suas materializações: leis – executivo – justiça – ideologia justificativa – exército – perpetuação do regime de base, que Matheron aponta como sendo o regime de propriedade. É justamente esta estrutura que a abolição do dualismo meios-fins vem perturbar, permitindo aquela *revolução copernicana* que retira força aos fundamentos que suportam a ideia de uma génese ou constituição do Estado, tomada primeiro como hipótese teórica e desenvolvida segundo a ideia de um contrato de transferência irreversível de direitos. Cf. in Matheron, A.; « Le Pouvoir Politique chez Spinoza », in Jaquet, C. et al.; *Op. cit.*, pp. 138-139.

¹⁸⁰ Cf. Et.III, 7.

¹⁸¹ Cf. in Matheron, A.; *op. cit.*, p. 134.

justamente no questionamento desta concepção dualista, bem como de toda a discursividade fundada na aproximação do registo político à ordem natural dos processos de vida – de cariz fisiológico e mediante processos de subordinação, seja à mente, seja ao coração – vida esta que é reconhecida como o fim último de toda a acção humana.

A adopção comum do princípio de conservação como eixo em torno do qual gravitarão as categorias determinantes da teoria política em Hobbes e em Espinosa, leva a um uso de conceitos cuja comunalidade esconde o distanciamento programático que a sua significação renovada anuncia. Categorias como: vida, natureza humana, homem e virtude, e a um nível mais fundo, toda a concepção metafísica que suporta o entendimento daquelas, tornam perceptível a diferença de significado que se constrói entre o modo como os dois pensadores as convocam para operacionalizar a sua teoria política.

Para compreendermos a convivência entre o uso de categorias comuns por Hobbes e Espinosa, e a diferença entre as concepções políticas últimas de um e de outro, importa assinalar uma dívida partilhada por ambos relativamente ao pensamento de Maquiavel. A título muito sumário, apontamos alguns dos aspectos mais relevantes para essa mesma compreensão.

A ambiguidade essencial que o sistema de Maquiavel encerra, entre um argumentário em defesa do republicanismo de que dá conta nos seus *Discorsi*, por um lado, e a sua teorização sobre as formas autocráticas de governação, no *Il Principe*¹⁸², assinala já os marcos do campo do debate teórico político entre a liberdade e a autoridade¹⁸³, os mesmos acerca dos quais Hobbes vai tentar uma posição intermédia, capaz de garantir maior estabilidade do que a realização de qualquer um deles. De igual modo, Espinosa entra neste debate com pleno fôlego, preconizando, assim como Hobbes, uma tomada de posição que não partilhará da ambiguidade de Maquiavel.

Sendo este uma importante referência comum na formação do pensamento político de ambos, estes respirarão não só o seu compromisso realista do projecto de refundamentação das categorias políticas, como a centralidade da noção de conflito¹⁸⁴.

¹⁸² Note-se que referimos aqui a linha interpretativa dominante da obra de Maquiavel coeva a Hobbes e Espinosa. Para um apontamento daquilo que ficou consagrado como o *enigma* de Maquiavel, veja-se a introdução de Aurélio, Diogo, in *O Príncipe*, trad. e introd. de Aurélio, D., Lisboa: ed. Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2008, em particular, pp. 13-17, 45-64.

¹⁸³ Cf. in *Leviathan*, Dedicatória, in TUCK, R. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 3: « For in a way beset with those that contend, on one side for too great Liberty, and on the other side for too much Authority, 'tis hard to passe between the points of both unwounded. ».

¹⁸⁴ Sobre o papel constitutivo da noção maquiaveliana de conflito no pensamento político de Espinosa em particular, em paralelo com a referência a Hobbes, veja-se na sua totalidade Del Lucchese, Filippo; *Tumultes et Indignation, Conflit, Droit et Multitude chez Machiavel et Spinoza*, trad. do italiano por P. Pasquini, Paris:

O anti-aristotelismo¹⁸⁵ da natural insociabilidade dos homens inscreve-se na linhagem da antropologia política reconhecível em Maquiavel, encontrando-se na afirmação de Hobbes segundo a qual *os homens não nascem aptos para a vida em sociedade, treinam-se para isso*¹⁸⁶, uma ressonância clara do pessimismo antropológico que sustém a teoria política maquiaveliana. Em resumo: a determinação das acções humanas é pensada segundo uma noção de egoísmo universal, que torna a sociedade o palco de conflitos potencialmente infidáveis, motivados pela sede de riqueza, honra, estauto e poder. Na sua base está a insaciabilidade dos apetites humanos, da qual deriva um descontentamento perpétuo acerca das suas posses. Há pois uma incapacidade natural dos homens para fazer o mais correcto, excepto quando sujeitos à força da necessidade, em contraste com a desordem e o caos em que caem se entregues à sua livre deliberação¹⁸⁷.

Balizado pelos dois extremos da concepção de homem com que abre a Dedicatória do *De Cive*, Hobbes estrutura as traves mestras da sua teoria política justamente a partir das causas do conflito¹⁸⁸ e da conclusão acerca da inerência do mesmo à condição natural dos homens. Repetimos a famosa sùmula hobbesiana da existência humana nesse estado de guerra: *solitária, miserável, sórdida, brutal e curta*¹⁸⁹.

O entendimento hobbesiano da condição de cidadão está subordinado a uma estratégia de contenção dos traços mais determinantes da acção humana, individualmente considerada, e regida por aquilo que Hobbes entende serem os postulados absolutamente certos sobre a natureza humana: (1) o postulado do uso privado dos bens: colocado pela ganância humana, segundo o qual « cada homem insiste no seu uso privado da propriedade comum »¹⁹⁰ e (2) o postulado da auto-preservação: colocado pela razão natural, segundo o qual « cada homem luta para evitar a morte violenta entendida como o mal supremo na natureza. »¹⁹¹

É a partir desta base que Hobbes pensa um quadro legal que se consagre como

ed. Amsterdam, 2010.

¹⁸⁵ Cf. in *De Cive*, I, 2. Sobre a inscrição de Hobbes e Espinosa no « fim do aristotelismo », veja-se Burns e Goldie, *op.cit.*, cp. IV: « The end of Aristotelianism ». Para uma leitura aprofundada de uma relação dita dialéctica de Espinosa com o pensamento aristotélico, veja-se na sua totalidade Manzini, Frédéric; *Spinoza: une lecture d'Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

¹⁸⁶ *De Cive*, I, 2.

¹⁸⁷ Cf. in REES, E.; *Political Thought from Machiavelli to Stalin, Revolutionary Machiavellism*, New York: ed. Palgrave Macmillan, 2004, cp. I: « Machiavellis' Ideas on Politics».

¹⁸⁸ *De Cive*, I, 4-6.

¹⁸⁹ *Leviathan*, XIII, p. 89 [62]: « [...] solitary, poore, nasty, brutish, and short. »; trad. de Monteiro, J. e Silva, B., São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 109.

¹⁹⁰ *De Cive*, Ep. Ded., §10

¹⁹¹ *Ibid.*

solução estável para a ameaça sempre latente da discórdia e do conflito que comprometem a existência da própria sociedade. O Homem só é um Deus para o Homem na medida em que aqueles pressupostos antropológicos são regulados mediante a acção de um forte poder comum, na ausência do qual persiste apenas o elemento lupino.

A finalidade da existência humana é pensada mediante o contraste com a negação da sua possibilidade: a auto-preservação é pois aquilo que resulta como fim universalmente aceite por todos os indivíduos e a partir do qual se organizam as noções de necessidade (é necessário tudo aquilo que é um meio para a auto-preservação) e de legitimidade (é legítimo tudo aquilo que o agente faça na crença da sua necessidade para a sua preservação).

Hobbes introduz uma ideia de ruptura entre condições (natural e social ou política) e tempos (um antes e um depois que, mesmo que hipotéticos, permitem fixar uma noção de passado estruturante da concepção de futuro que o projecto político animará), de modo a conseguir argumentar acerca da necessidade de construção do corpo político mais capaz para enfrentar os obstáculos à conservação, marcando assim esta ruptura com o contraste entre a precariedade, a inconstância e a pobreza da existência dos seres humanos, por um lado, e a segurança, a constância e o desenvolvimento da existência humana e das suas produções, por outro.¹⁹²

Todavia, dá-se conta que o fundo passional da concepção antropológica que organiza os seus postulados da condição de luta de todos contra todos, bem como da necessidade incessante de acumulação de meios para a conservação, e que está na base da defesa dos termos segundo os quais a soberania deve ser realizada (mediante a transferência irreversível de direitos, a indivisibilidade e natureza absoluta do poder soberano), esse fundo passional permanece inalterado, sendo apenas sujeitado ao efeito de contenção que os poderes normativo e coercivo produzem.

Podemos assim confrontar a constituição do estado de sociedade a partir dos instrumentos teóricos produzidos por uma ruptura necessária entre realidades, questionando a extensão efectiva da mesma, para lá da sua operatividade na produção das categorias fundadoras da doutrina política emergente.

Os elementos que justificam o afastamento do estado de natureza e a aquiescência de todos os indivíduos a um novo modelo de distribuição dos poderes que determina as possibilidades de exercício do mesmo (daí a sequência hobbesiana de determinação, em primeiro lugar, da natureza absoluta e indivisível do poder soberano e em segundo lugar, dos

¹⁹² Cf. in *Leviathan*, XIII, pp. 86-90 [60-63].

termos do seu exercício¹⁹³, teorizando assim por ausência ou por negação o poder individual e o poder total), permanecem necessariamente no estado de sociedade.

Pelo facto de o horizonte de referência social, em vista da estabilidade, preservação e florescimento do qual Hobbes está a pensar a sua teoria política, depender na sua origem desta latência agonística contida sob a forma de concorrência social e desempenho mais ou menos triunfante dos mais capazes (não tem aqui Hobbes apenas uma concepção natural de aptidão, mas também processual: reconhecendo a influência de factores como a família, a riqueza, o nome, ou a orfandade e a pobreza, no mercado dos poderes e da dominação¹⁹⁴) e mesmo estando os elementos geradores de conflito submetidos a um efeito de contenção, não pode Hobbes explorar uma hipótese mais radical de constituição de uma comunidade segundo a razão, que permitisse pensar a superação daqueles.

No centro do argumento hobbesiano reside então a categoria de indivíduo, a qual permite, por um lado, pensar os termos originais do estado de guerra, ao mesmo tempo que se presta ao gesto de deslocação para um quadro de sociabilidade governável e governada, mediante a introdução de um agente externo, i.e. o poder soberano, que introduza a desigualdade, sem a qual nenhum conflito terá fim¹⁹⁵.

A teorização política a partir do indivíduo revela-se carregada de dificuldades que vão solicitar ou a ideia de uma autoridade externa – com a coincidência da lei natural com a lei divina – , ou a dependência interna da conservação do corpo político relativamente aos indivíduos que detêm o poder soberano.

É justamente na solução hobbesiana do contrato que funda uma relação totalmente assimétrica de poderes, organizadora de um poder que está fora do contrato, um poder *absoluto*, que Althusser reconhece o lugar e o mecanismo que tornam identificável a figura do soberano como o produto de um processo de constituição que tem na sua formulação final justamente o seu princípio material. Nas suas palavras: « O resultado do contrato é o seu princípio: o poder político absoluto é condição e resultado dos contratos interindividuais que o

¹⁹³ Sobre esta relação no interior do sistema hobbesiano e a sua reformulação por Espinosa, nomeadamente quanto à natureza absoluta e indivisível do poder soberano, cf. in Lazzeri, C.; *op. cit.*, pp. 289; 302-304; 322-327.

¹⁹⁴ Cf. in Hobbes; *Behemoth*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth, Bart.*, (London: Bohn, 1839-45). 11 vols. Vol. 6, pp. 160, 203. Ed. Online Library of Liberty: <<http://oll.libertyfund.org/title/770>>: accessed on 3/09/10>. Sobre a presença do modelo de mercado na formação da teoria política hobbesiana, veja-se in Lazzeri, *op. cit.*, pp. 76-77; in Macpherson, C.B.; *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Clarendon Press, 1962; ou na sua versão mais abreviada: Macpherson, C. B. (ed. e intro.); *Leviathan*, U. K.: ed. Penguin, 1968, pp. 57-60.

¹⁹⁵ Cf. in *De Cive*, I, 3, p. 26: « Those who have equal power against each other, are equal [...]. Therefore, all men are equal to each other by nature. Our actual inequality has been introduced by civil law. » .

produzem [...]. »¹⁹⁶

Este contrato não é então a causa *ex nihilo* do poder político, é sim efeito do próprio poder político absoluto e do seu reconhecimento por parte do direito, a partir do qual se determinam as condições do exercício dessa força: a política ou o poder soberano absoluto.¹⁹⁷

A base agonística da qual parte a teoria hobbesiana e em vista da qual elabora uma concepção de poder soberano enquanto meio por todos reconhecido como a única solução para a existência de uma autoridade material, exterior ao contrato e acima dele, dotada de força coerciva, implica a centralidade de uma noção de indivíduo e a organização negativa das várias instâncias que marcam a passagem a esse estado de sociedade.

Onde Hobbes coloca a fuga da morte, vimos que Espinosa indica o esforço de afirmação do próprio ser, uma diferença subtil que no entanto organizará duas concepções distintas de cidadão e de soberania¹⁹⁸.

Se, como vimos antes, Espinosa defende uma teoria política segundo a qual os cidadãos sejam conduzidos como homens livres, Hobbes, contrastará aproximando a condição de súbdito da de servo, como materialização daquela transferência total do direito de natureza, pensada como momento da construção do estado de sociedade, enquanto único meio adequado à realização do fim universalmente reconhecido: a preservação da vida individual.

Hobbes entende por lei da natureza *o ditame da recta razão sobre o que deve ser feito ou sobre o que deve ser evitado com vista à preservação da vida pelo maior período de tempo possível*¹⁹⁹. Althusser sintetiza esta noção hobbesiana como os preceitos produzidos pela reflexão sobre os efeitos desastrosos do direito natural²⁰⁰. A lei da natureza é um princípio ao qual o ser humano acede mediante a razão natural, não é pois uma construção, nem a expressão de algum acordo ou consentimento, o que a tornaria mutável e perecível.

A imutabilidade e eternidade da lei da natureza e das leis que dela derivam, aparentemente de carácter supra-político, coincidindo com as próprias leis divinas²⁰¹, vão constituir a pedra angular da configuração da necessidade e natureza da autoridade ou poder soberano, em articulação com a concepção de ser humano naturalmente insociável.

¹⁹⁶ Althusser; *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École normale supérieure, 1955-1972*. Texte établi, annoté et présenté par François Matheron, Paris: ed. Du Seuil, 2006, p. 385.

¹⁹⁷ Cf. *ibid.*, pp. 383-385.

¹⁹⁸ Para uma análise minuciosa da centralidade do entendimento do princípio de conservação em Hobbes e Espinosa, e das profundas diferenças políticas que dele derivam, cf. In Chaui, Marilena; « A Instituição do Campo Político » (1988) e « Direito Natural e Direito Civil em Hobbes e Espinosa » (1979); coligidos em *Política em Espinosa*, São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp. 139-143; 301-314.

¹⁹⁹ Cf. *De Cive*, II, 1, p. 33: « The Natural law therefore (to define it) is the Dictate of right reason about what should be done or not done for the longest possible preservation of live and limb. ».

²⁰⁰ Cf. in Althusser; *op. cit.*, p. 374.

²⁰¹ Cf. *De Cive*. XIV, 2-4, pp. 155-156.

Num primeiro grau de concretização deste teorema ao qual a razão natural acede, de âmbito universal portanto, temos a Lei fundamental da Natureza, dita *a fundação*, cujo conteúdo consiste no seguinte: « procurar a paz quando for possível obtê-la; e quando assim não for, procurar auxílio para a guerra. »²⁰². Desta fundação deriva então um conjunto de princípios entendidos como instruções sobre os meios para assegurar a paz ou a sua própria defesa.

O princípio da transferência do direito natural é a primeira²⁰³ destas leis derivadas, e consiste no ditame da necessidade de abandonar o direito natural de todos os homens a todas as coisas, mediante a transferência ou abandono do mesmo²⁰⁴. Hobbes explica: alguém que resista ao abandono deste direito a todas as coisas, agirá contariamente às vias para a paz, logo, contra a Lei fundamental da Natureza, que será o critério final para aferir da legitimidade e moralidade de qualquer deliberação. Alguns capítulos depois, esta transferência do direito natural a todas as coisas é reformulada como *a abolição da propriedade comum de todas as coisas, ou a introdução do Meu e do Teu*²⁰⁵.

Ao explicar os termos em que o processo de transferência se materializa, Hobbes tem presente o seguinte aspecto: estando ambas as partes numa situação de direito a todas as coisas, não é possível transferir algum direito que a outra parte não tivesse já, pelo que esta transferência se realiza através da declaração de *uma das partes* do seu consentimento relativamente ao deslocamento que a esfera da legitimidade e licitude sofre, aceitando que se torne ilícito o que antes era um direito seu. Dada a imaterialidade da potência individual e a impossibilidade de destituir efectivamente os contraentes do seu *poder fazer*, esta transferência dá-se negando a licitude da resistência daqueles, os quais declaram activamente a aceitação da ilicitude da sua resistência às deliberações da outra parte.

Lei e direito surgem como opostos: a lei afirma-se mediante a redução do direito, sendo aquela um instrumento produtor de obrigação e vínculo, o que a distingue de um conselho, sendo sim uma ordem daquele cuja instrução é razão bastante para obedecer, i.e., é fonte de legitimação de si mesma, estando subordinada apenas ao núcleo da lei fundamental da natureza: a realização das condições para a preservação. O direito surge então como expressão da liberdade ou de um *poder fazer*.

²⁰² Ibid., II, 2, p. 34: « to seek peace when it can be had; when it cannot, to look for aid in war. »

²⁰³ Cf. *ibid.*, II, 3 e III, onde são enunciadas as vinte leis derivadas da Lei fundamental da Natureza.

²⁰⁴ Ibid., II, 3, p. 34: « the right of all men to all things must not be held on to; certain rights must be transferred or abandoned. ».

²⁰⁵ Ibid., IV, 4: « [...] the abolition of common ownership of all things, or the introduction of Mine and Thine. ».

A sua afirmação *a obrigação começa onde a liberdade acaba*²⁰⁶ deixa bastante clara a natureza deste processo constituinte e organização negativa das várias instâncias que marcam a passagem ao estado de sociedade, tal como havíamos referido antes. As categorias nucleares do corpo político hobbesiano são produto deste processo de negação de um estado pensado segundo a afirmação total da potência individual. Em última instância, bastará a concepção negativa de paz e a sua função de eixo de toda a legislação natural e do processo de constituição do corpo político como *via para a paz*, para percebermos o substrato no qual as outras categorias se sustentam: *a guerra é um período no qual a vontade de contender usando a força é tornada suficientemente conhecida através de palavras ou acções. Todos os outros períodos são designados por Paz*²⁰⁷.

Da articulação da natural insociabilidade com a incapacidade de cumprir acordos na ausência da ameaça de um poder coercivo, por um lado, e a capacidade racional de inferir as condições para a superação do estado de guerra, resulta então uma concepção negativa da soberania – é a *Pessoa* resultante da coalescência da multidão desorganizada, que se esforça por sair de um estado de liberdade total de todos, para formar uma comunidade política com poder para restringir essa liberdade entendida como *liberdade contra* (mediante o duplo poder legislativo e coercivo) – que desloca o medo do plano horizontal para o plano vertical.

A contrastar com este argumentário, podemos recuperar o já exposto sobre a natureza meramente formal dos ditames da razão e do princípio político da utilidade em Espinosa. Percebemos então que o eixo em torno do qual o seu pensamento político se constrói, referindo-se de igual modo ao princípio de conservação individual *do ser que é o seu*, não tem em vista a fuga ao fim da vida enquanto realidade fisiológica perspectivada sob o registo da duração ou do tempo, mas sim a afirmação ou actualização tanto quanto possível da essência singular.

Politicamente, esta diferença vai organizar, da parte do sistema hobbesiano, um entendimento imobilista da soberania e da vida do corpo político – configurado segundo um paradigma securitário²⁰⁸ que vai determinar o próprio alcance do entendimento da natureza humana.

²⁰⁶ Ibid., II, 10.

²⁰⁷ Ibid., I, 12, pp. 29-30. Sobre a interpelação de Espinosa a Hobbes com a sua negação desta definição negativa de paz: *não sendo a ausência de guerra*, cf. in Billecoq, Alain; *Spinoza: Questions Politiques, Quatre Études sur l'actualité du Traité politique*, Paris: L'Harmattan, 2009, em especial o terceiro estudo, « La Paix », sobretudo pp. 71-79.

²⁰⁸ Sobre este processo de configuração da própria base antropológica segundo as directivas de um paradigma securitário que é já instrumento gerador de ciclos de obediência e submissão, veja-se Israel, Nicolas; « La question de la sécurité dans le *Traité politique* » in Jaquet, C. et al.; *Op. cit.*, pp. 81-93.

O carácter fixista desta consideração do ser humano, e dos seus traços constitutivos, confere uma base de aspecto sólido à construção de categorias centrais para uma doutrina política que, resultando como produto de uma investigação acerca das condições para a paz (entendida como ausência de guerra), se revela determinante da própria leitura antropológica hobbesiana. Assim, o que temos nessa dedução do núcleo específico da natureza humana parece ser o efeito da investigação política acerca das causas da guerra e a procura da renovação do pensamento político de modo a determinar uma configuração da relação entre indivíduos, entre estes e o Estado e entre Estados, que permita a paz e os ganhos inerentes à ausência de guerra.

Da parte de Espinosa, o pensamento dos fundamentos da *sociedade comum dos homens* desenvolve-se justamente sob a perspectiva das condições de actualização das essências singulares, cuja realização é concebida fora de qualquer regime quantitativo, tal como o da duração.

Daqui resultará a recusa de um quadro conceptual imobilista subordinado à conservação de um estado teorizado mediante a criação de um instrumento teórico como o contrato hobbesiano, que permite superar uma condição formulada justamente enquanto ausência de um poder absoluto.

É justamente esta subordinação do modelo hobbesiano de sociedade política a um paradigma securitário absoluto, no seio do qual Espinosa reconhece uma fractura entre os constituintes e o poder soberano constituído, em função do qual se agilizam todos os instrumentos de securização, dependendo esta da capacidade repressiva do detentor do poder total, que faz com que Espinosa aponte a preservação do direito natural na sua integridade no modelo de sociedade política que defende, em contraste com as condições de exequibilidade do modelo hobbesiano²⁰⁹.

Em seu lugar, Espinosa vai deixar os fundamentos conceptuais para uma noção de constituição e processo constituinte²¹⁰ para lá de um quadro de conservação do produto de uma ruptura com as condições da luta de todos contra todos, e a partir da qual sai legitimada a necessidade de um poder absoluto, assim como a realidade de uma existência sem o registo da

²⁰⁹ Cf. in Espinosa; *Epistola L*, a Jarig Jelles.

²¹⁰ Sobre a diferença de Espinosa relativamente a Hobbes e ao uso das categorias ao serviço de um determinado processo constituinte, cf. in Chauí, *op. cit.*, o subcapítulo « O sujeito político », do qual destacamos, in p. 176: « Contra a necessidade de pactos sociais e contratos, que implicam transformar a potência natural numa categoria jurídica, e que pressupõem a identificação entre *jus, facultas, dominium e potestas*, isto é, a pessoa privada como proprietária do seu corpo, dos seus actos e do seu mundo físico sob a direcção da razão e da vontade, Espinosa identifica *jus e potentia* e faz da reunião-união das potências a causa eficiente imanente do *imperium*. [...] O acontecimento decisivo, momento instituinte do campo político, não é uma *passagem*, mas uma *mudança* nas relações de força. ».

comunalidade dos bens²¹¹, a origem primeira do estado de guerra.

A contrastar com um sistema que pensa a existência política como negação de um estado de privação, e cujos processos internos estão subordinados à ideia de uma ameaça latente de regresso a algo cuja realidade supera em desvantagens qualquer *sujeição civil*²¹², Espinosa procura uma concepção de Estado e de soberania que não seja *o prolongamento da guerra por outros meios*, e segundo a qual a obrigação não marque o fim da liberdade, mas sim o seu início²¹³.

A separar a necessidade hobbesiana de introduzir uma ideia de ruptura que organize um esforço colectivo de resposta a uma ameaça sempre latente, da defesa espinosana da ausência de ruptura, está justamente a noção de liberdade.

Por um lado, temos em Hobbes um entendimento da liberdade associada ao direito natural, enquanto direito de todos a todas as coisas, fixada como *liberdade contra os outros*, à luz da base agonística constitutiva. Por outro lado, temos em Espinosa a defesa de um entendimento radicalmente diferente desta categoria, pensada afirmativamente, como agente constituinte, como marca de uma vida propriamente humana, possível na verdadeira *Cidade*, onde os homens obedecem em resultado da sua vontade constante de realizar aquilo que o *decreto comum* lhes dita, existindo em concórdia²¹⁴.

Deve, no entanto, notar-se que o estado que eu disse ser instituído para este fim [a existência humana em concórdia, numa vida segundo a razão, em paz e segurança] é, no meu entender, aquele que a multidão livre institui, não aquele que se adquire sobre a multidão por direito de guerra. Com efeito, uma multidão livre é conduzida mais pela esperança que pelo medo, enquanto que uma multidão subjugada é conduzida mais pelo medo que pela esperança. [...] E embora entre o estado que é criado pela multidão livre e aquele que é adquirido por direito de guerra, se atendermos genericamente ao direito de cada um, não haja nenhuma diferença essencial, contudo, quer o fim, como já mostrámos, quer ainda os meios com os quais cada um deles deve conservar-se, têm enormes diferenças.²¹⁵

O corte de Espinosa com a segunda parte do par usado por Hobbes: *o homem é um lobo para o homem*, deixa de fora a ameaça, a incapacidade e o contratualismo. Espinosa reconhece que

²¹¹ Cf. in *De Cive*, I.

²¹² Cf. *ibid.*, X, 8.

²¹³ Cf. in Billecoq, A.; *op. cit.*, pp. 80-83.

²¹⁴ Espinosa; *Tractatus Politicus*, V, 4-6.

²¹⁵ *Ibid.*, V, 6. Tradução de Aurélio, D.; *Tratado Político*, Lisboa: ed. Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2008, pp. 113-114.

este não é o produto de um processo de afirmação, mas de negação das condições necessárias à existência da sociedade dos homens livres, além de implicar uma dependência constitutiva entre a ideia de política e o uso do tempo: uma dependência relativamente à concepção de um princípio, de um antes e de um depois no tempo, determinantes para a construção de concepções de futuro que organizam a esfera dos afectos e consolidam os ciclos de obediência²¹⁶ reiterantes da razão de ser da própria figura do soberano.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis; *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École normale supérieure, 1955-1972*. Texte établi, annoté et présenté par François Matheron, Paris: ed. Du Seuil, 2006.

BILLECOQ, Alain; *Spinoza: Questions Politiques, Quatre Études sur l'actualité du Traité politique*, Paris: L'Harmattan, 2009.

CHAUI, Marilena; *Política em Espinosa*, São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DEL LUCCHESI, Filippo; *Tumultes et Indignation, Conflit, Droit et Multitude chez Machiavel et Spinoza*, trad. do italiano por P. Pasquini, Paris: ed. Amsterdam, 2010.

JAQUET, Chantal; Sévérac, Pascal; Suhamy, Ariel (dir.); *La Multitude Libre, Nouvelles Lectures Du Traité Politique*, Paris: ed. Amsterdam, 2008.

LAZZERI, Christian.; *Droit, pouvoir et liberté, Spinoza critique de Hobbes*, Paris: Puf, 1998.

MALCOLM, Noel.; « Hobbes and Spinoza », in Burns, J.; Goldie, M. (ed.); *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006^{3a}.

NEOCLEOUS, Mark; « The fate of the body politic », in *Radical Philosophy*, nº 108, July/August, pp. 29-38, 2001.

²¹⁶ Cf. in Matheron; *op. cit.*, p. 139. Matheron dá conta do ciclo auto-reprodutor da sociedade política, resumido na seguinte sequência: inicialmente temos um momento de cooperação colectiva como resposta ao apelo de necessidades criadas, a partir das quais se estabelece uma disciplina colectiva que criará ou reificará o poder estatal, por sua vez corporizado sob a forma de agente máximo da definição e aplicação dessa disciplina colectiva, a qual será fonte dos termos futuros das práticas de cooperação colectiva, condição da permanente reprodução desse poder estatal. Nas palavras de Matheron: *o soberano será forte porque todos lhe obedecerão, e todos lhe prestarão obediência porque o soberano será forte.*

MECANICISMO E POLÍTICA DE CONTENÇÃO EM HOBBS

Luiz Carlos Santos da Silva*

Resumo:

Em linhas gerais, o presente artigo visa mostrar como, ao contrário da interpretação de Leo Strauss (que afasta das bases da pol[ítica hobbessiana toda influência da ciência moderna e atribui a Hobbes o título de ‘fundador do liberalismo moderno’), os postulados gerais acerca do comportamento humano em Hobbes pode ser entendidos como o resultado da aplicação de princípios científicos na consideração do homem e de suas paixões naturais que conduzem à formação do Estado. Nesse registro, nosso artigo visa mostrar como a interpretação de Strauss sobre as bases, a gênese e a finalidade do Estado [*civitas*] e de seu soberano poder [*summa potestas*] parece ser incompatível com as causas que Hobbes aponta como sendo as causas que levam os homens a constituírem o Leviatã.

Palavras-chave: natureza, mecanicismo-filosofia, ética, ciência política-filosofia.

Abstract:

Generally speaking, this article aims to show how, contrary to the interpretation of Leo Strauss (who seeks to withdraw from bases across the Hobbesian political influence of modern science although assign to Hobbes the title ‘founder of modern liberalism’), the general postulates about human behavior in Hobbes can be understood as the result of an application of scientific principles in the consideration of men and natural passions that lead to the formation of status. In this record, our article aims to show how the interpretation of Strauss on the bases, the genesis and purpose of the status [*civitas*] and of his sovereign power [*summa potestas*] seems to be incompatible with the thought of Hobbes on the causes that lead men to form the Leviathan.

Keywords: nature, mechanism-philosophy, ethics, political science-philosophy.

1 HOBBS E A DINÂMICA DAS PAIXÕES HUMANAS

Um dos temas mais polêmicos acerca do pensamento de Thomas Hobbes parece girar em torno da relação entre a filosofia natural e sua política²¹⁷. Leo Strauss, por exemplo,

* Doutorando em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e bolsista Fapesp, orientado pela profa. Dra. Yara Frateschi.

²¹⁷ “Muito se tem debatido acerca da relação entre a filosofia política e a filosofia natural em Hobbes. Os comentadores se dividem basicamente em dois grupos: os que negam terminantemente a relação entre esses dois campos da filosofia (Strauss, Werrender, Taylor) e os que admitem ter uma relação entre eles, seja de dedução, analogia, continuidade ou paralelismo (Herbert, Spragens)”. (Frateschi, Y., *A Física da Política: Hobbes contra*

defende que a política hobbesiana estaria fundamentada sobre seus próprios princípios, independentemente de qualquer influência que a filosofia natural possa ter exercido sobre o pensamento de Hobbes²¹⁸. Para Strauss, os princípios da filosofia natural, além de não contribuírem para uma real compreensão das bases do pensamento político do filósofo, também obstruiriam a transparência daquilo que, aos olhos do comentador, deveria ser mais do que manifesto: a política hobbesiana estaria fundada sobre uma concepção de direito natural de ordem estritamente moral ou jurídica e, não obstante, irreduzível a quaisquer princípios propriamente científicos²¹⁹. Para o comentador, o comportamento humano em Hobbes (particularmente aquele teorizado pelo autor no *estado de natureza*) resultaria das observações do filósofo sobre o modo como seus compatriotas e contemporâneos se comportavam dentro da já competitiva e belicosa vida em sociedade. Para Strauss, a conduta dos homens hobbesianos dentro do estado de natureza (bem como o direito natural que a regula) deve ser entendida como uma descrição do comportamento dos homens civilizados e, não obstante, fundada sobre valores morais e não sobre uma suposta neutralidade científica. Strauss, em suma, defende que os reais interesses de Hobbes transparecem apenas quando considerada sua política independentemente de qualquer influência do discurso científico.

Para Strauss, o direito natural (formulado por Hobbes nos termos do princípio de autoconservação da vida) não deve ser considerado como derivado de uma tendência imposta pela própria natureza aos homens, mas como um ditame da razão, que prescreve a eles esse direito como sendo o primeiro, maior e inalienável *bem* a ser alcançado²²⁰. Para Strauss, a concepção de direito natural adotada por Hobbes teria sido forjada no bojo de um debate sobre o estatuto das leis de natureza em relação à conduta dos homens dentro da sociedade²²¹. O fundamento do edifício político em Hobbes, assim, estaria fixado num terreno apartado de qualquer fundamentação científica²²². Com base nessa interpretação, Strauss considera que a *incessante busca por poder e mais poder* (postulada por Hobbes como uma tendência geral de todos os homens em estado de natureza) não deve ser compreendida como o resultado de uma aplicação dos princípios científicos na investigação do comportamento natural dos homens, mas como uma clara expressão da *vaidade* com que eles viviam dentro da já competitiva e

Aristóteles, Unicamp, Campinas 2008, p. 54).

²¹⁸ Strauss, L., *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, University Press, Chicago, 1963, p. 7.

²¹⁹ “Right, we may say, is a specifically juridical conception” (Strauss..., 1963, p. ix.).

²²⁰ “That preservation of life is primary good is affirmed by reason and by reason only” (Strauss..., 1963, p 15).

²²¹ *Idem* p. viii.

²²² *Ibidem*.

belicosa vida em sociedade²²³. A moral hobbesiana, destarte, consistiria numa descrição (adornada pelo discurso científico) do comportamento dos homens civilizados, e não numa mecânica comportamental dos homens de suas paixões naturais, tal como Hobbes parece querer demonstrar em seus textos.

Todavia, ao contrário da interpretação de Strauss, entendemos que os textos de Hobbes demonstram o interesse científico do autor sobre as questões morais e políticas. Tanto que a preocupação central das investigações de Hobbes nesses campos converge para o conhecimento das *causas* do comportamento humano e, por conseguinte, da geração do Estado. Do ponto de vista mecanicista de Hobbes, as paixões que levam os homens a agir de um ou de outro modo são, num plano mais elementar, meros efeitos ou simples movimentos, causados pela pressão de algum agente externo sobre o corpo humano. Para Hobbes, em suma, o comportamento que leva os homens tanto à paz quanto à guerra deve ser entendido sob o prisma de uma natureza que é sinônimo de movimento. Ademais, a própria vida humana, para Hobbes, não passa de um tipo de movimento. Não é sem razão, portanto, o fato do filósofo considerar a felicidade dos homens não como a tranqüilidade de um espírito satisfeito (tal como pareciam defender a tradição escolástica anterior a Hobbes), mas num contínuo e incessante progresso das paixões e dos desejos que movem e comovem os homens²²⁴. No universo inercial hobbesiano, os corpos (inclusive o homem) não podem ser concebidos jamais em repouso, posto que aquilo que é gerado pelo movimento tende naturalmente a se conservar no movimento Parece ser essa a explicação para a conduta natural dos homens que agem com vistas à conservação de si próprios e de suas vidas. Para Hobbes, os homens tendem naturalmente a se comportar de maneira hostil uns com os outros não por mera vaidade, tal como interpreta Strauss, mas “por um certo impulso da natureza, com tanta certeza como uma pedra cai”²²⁵.

Spragens, por exemplo, ao contrário de Strauss, observa como a nova visão cosmológica predominante na modernidade científica parece ter exercido um impacto positivo sobre o pensamento político de Hobbes, demarcadamente pela adesão do filósofo à nova concepção de movimento inercial disseminada pela filosofia natural da época²²⁶. A idéia

²²³ “*The origin of man’s natural appetite is, therefore, not perception but vanity*” (Strauss..., 1963, p. 11).

²²⁴ C.f: *Leviatã*, I, XI, p. 60. Em geral, utilizaremos a tradução de João Paulo Monteiro: *Leviatã*, in Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1983.

²²⁵ *De Cive*, I, 1, 7. Em geral, utilizamos a tradução de Renato Janine Ribeiro: *Do Cidadão*, Martins Fontes, São Paulo, 1992.

²²⁶ “*The new cosmological paradigm which Hobbes articulated in response to the transformed conception of motion had a profound impact on even his political ideas*”. (Spragens Jr., Th.A., *The politics of motion – the world of Thomas Hobbes*, University Press, Kentucky, 1973, p. 205).

(predominantemente aristotélica) de que a sociedade civil era o desígnio natural dos homens teria sido bruscamente abalada quando os filósofos da natureza rejeitaram a *causa final* como princípio regulador do comportamento dos corpos e fenômenos naturais. A rejeição da causa final aristotélica teria, destarte, acarretado na rejeição do *summum bonum* (tomado pela tradição como o princípio regulador da conduta natural dos homens) como fundamento das ações morais e políticas. Uma vez rejeitado o princípio do *summum bonum* da tradição, as tentativas de explicar o universo político a partir de uma “natureza *essencialmente* humana” teriam, em Hobbes, cedido lugar à investigação de uma gênese artificial ou convencional do Estado. O nominalismo que sustenta a teoria das paixões em Hobbes, bem como a personificação do Estado num *homem artificial*, seriam, segundo Spragens, exemplos de como a política hobbesiana teria sofrido grande influência da ruptura que o pensamento moderno empreendera contra a tradição escolástica. Nesse contexto, Hobbes estaria interessado em empreender no campo da política uma ruptura análoga àquela empreendida pelos geômetras no campo da filosofia natural.

Entendemos que, ao contrário da interpretação de Strauss, Hobbes considera o apetite ou o desejo que regula o comportamento natural dos homens sob a ótica de uma teoria do movimento para os *corpos animados* em geral. Nesse registro estritamente mecanicista, Hobbes parece de fato considerar o comportamento humano num registro meramente animal [*homo lupum hominis est*]. O direito natural (ou princípio de autoconservação da vida) parece, assim, ter o mesmo valor para os homens que o princípio inercial do movimento tem para os demais corpos e seres animados da natureza, a saber, um valor meramente natural e não moral²²⁷. O postulado da *incessante busca por poder e mais poder* que regula a conduta dos homens em estado de natureza, ao contrário da interpretação de Strauss, parece, assim, não consistir numa mera expressão da vaidade dos homens civilizados. Outrossim, parece ser entendida como a exigência de uma natureza que é tomada como sinônimo de movimento, ou ainda, em conformidade a uma filosofia natural²²⁸. Na verdade, parece ser como Frateschi observa:

²²⁷ “While it is true, therefore, as Strauss has insisted, that ‘Hobbes’s political philosophy starts from natural right’, it must be recognized that natural right is for Hobbes simply the legitimation of the basic overwhelming motive force of the word. Natural right is not an a priori moral postulate which Hobbes promulgates the central premisses of his political theory. It is merely the realistic recognition and acceptance of the givenness in his own nature which man did not create and not abolish” . (Spragens..., 1973, p. 7).

²²⁸ “Therefore Hobbes postulates <for a generall inclination of all manking, a perpetuall an restless desire of Power after power, that ceaseth only in death>. His fundamental psychological model, that is, is a human equivalente of the law of inertia” . (Spragens..., 1973, p. 177).

É a noção de movimento que Hobbes carrega da filosofia natural para a política, ao assumir que a ordem natural inteira, inclusive o homem ‘a sua mais excelente obra’ se move fundamentalmente da mesma maneira. Transpondo a teoria do movimento para as teorias moral e política, Hobbes entende que não apenas os corpos em geral, mas também os homens se movem inercialmente, de modo que não apenas seus movimentos físicos (externos), mas também suas emoções se movem sem fim e sem repouso. E mais: no mundo do movimento inercial todas as coisas tendem à persistência; o homem, que é uma criatura natural, não constitui exceção.²²⁹

Os postulados centrais do comportamento humano em Hobbes parecem, portanto, resultar de uma consideração das paixões humanas a partir de princípios científicos aplicáveis, segundo Hobbes, aos *corpos animados em geral*. Sob essa ótica, a teoria das paixões parece resultar de uma consideração estritamente *mecanicista* do homem e de seus respectivos movimentos vitais²³⁰. Isso porque, para Hobbes, os princípios científicos possibilitariam dissolver hipoteticamente os liames políticos das relações humanas e, nesse registro, considerar o homem ou o *corpo-animado-racional* num âmbito meramente natural, tal como faziam os geômetras ao considerarem os fenômenos da natureza em condições “ideais”. Ao contrário da interpretação de Strauss, portanto, entendemos que a tendência natural dos homens a uma *incessante busca por poder e mais poder* (bem como o direito natural que o regula) resulta de uma consideração estritamente *mecanicista* do homem, ou ainda, de uma aplicação dos princípios de uma filosofia da natureza sobre as causas do comportamento humano que gera a guerra e, por meio do Estado, a paz. As causas daquilo que move os homens em direção àquilo que querem ou não querem, diria Hobbes, são as mesmas daquilo que os comove, a saber, o movimento de algum agente externo atuante sobre os sentidos.

2 PODER SOBERANO E ESTADO DE CONTENÇÃO EM HOBBS

Para Strauss, Hobbes teria voltado a atenção de seu pensamento político para os

²²⁹ Frateschi..., *op. cit.*, p.57.

²³⁰ “Strauss has insisted, that ‘Hobbes’s political strats from natural right’, it must be recognized that natural right is for Hobbes simply the legitimation of the basic overwhelming motive force of the world”. (Spragens..., 1973, p. 178)

meios mais eficazes na atualização da *reta ordem social*, que, na época, havia se desmoronado²³¹. Com esse interesse, Hobbes teria se apropriado do discurso científico, a fim de apresentar os resultados de suas especulações políticas em conformidade às idéias amplamente difundidas naquela época. Strauss entende que (estabelecidos os *fins* da conduta dos homens no cerne de um debate tradicionalmente moral ou jurídico sobre o estatuto das leis de natureza) os esforços de Hobbes teriam convergido para a mobilização dos meios eficazes para a efetivação desses fins. Aos olhos de Strauss, Hobbes estaria muito mais interessado em convencer seus contemporâneos do que em tornar a política uma ciência fundada sobre o rigor da filosofia natural. Para Strauss, o interesse de Hobbes estaria voltado para a salvaguarda do real fundamento das ações humanas: o direito natural dos homens – formulado nos termos de uma liberdade individual para a autoconservação de si. Nesse registro, o *poder* (*potentia, potestas, power*), apartado dos fins para os quais seria ou poderia ser usado, teria se tornado o tema central das reflexões políticas do filósofo²³². Para Strauss, Hobbes teria encontrado na ambigüidade do conceito de poder (*potentia-potestas*) a *eficácia* e a *limitação* eficientes para, por meio da correta ordenação da conduta dos homens, atualizar a *reta ordem social* e, com isso, salvaguardar o direito natural dos indivíduos como fundamento das ações morais e políticas. Sob esse prisma, Hobbes, afirma Strauss, pode ser considerado o *primeiro filósofo do poder*²³³.

Strauss entende o poder em Hobbes como um conceito essencialmente ambíguo²³⁴. De fato, o poder em Hobbes aparece ora relacionado aos corpos naturais (*potentia*), ora relacionado aos corpos artificiais (*potestas*)²³⁵. Foisneau, porém, adverte que a posteridade acabou legando equivocadamente a Hobbes o paradoxo de ter introduzido na filosofia uma concepção de poder extremamente ampla através de um léxico terminológico relativamente

²³¹ “The profound change under consideration can be traced directly to Hobbes’s concern with a human guaranty for the actualization of the right social order or to his ‘realistic’ intention (...) Quite different is the case of a social order that is defined in terms of the right of man”. (STRAUSS, L. Natural right and history, University Press, Chicago, 1953, p. 182).

²³² “Power, as distinguished from the end for which power is use or ought to be used, becomes the central theme of political reflections by virtue of that limitation of horizon which is needed if there is to be a guaranty of the actualization of the right social order” (Strauss..., 1953, p. 196).

²³³ “It is in Hobbes’s political doctrine that power be comes for the first time *eo nomine* a central theme. (...) [Therefore], one way call Hobbes’s whole philosophy the first philosophy of power” (Strauss..., 1953, p. 195).

²³⁴ “‘POWER’ is an ambiguous term.(...) The ambiguity is essential: only if *potential* and *potestas* essentially belong together, can there be a guaranty of the actualization of the right social order” (Strauss..., 1953, p. 194).

²³⁵ Em suas obras latinas, Hobbes utiliza o termo *potentia* para se referir ao poder natural dos corpos (inclusive o homem). Ao se referir ao poder artificialmente confeccionado pelos homens (inclusive o Estado) o filósofo utiliza *potestas* e não *potentia*.

restrito²³⁶. Os termos latinos *potentia* e *potestas* não comportam a variedade semântica a que a concepção de poder em Hobbes se refere. Essa restrição se torna ainda mais acentuada nas obras de Hobbes escritas em inglês, onde o termo *power* deve exprimir em si mesmo as diferentes concepções de poder para as quais o latim tem aqueles dois termos distintos. Esse paradoxo, porém, adverte Foisneau, não é próprio de Hobbes, mas do “léxico filosófico que ele herdara da tradição escolástica”. Tradição essa que, segundo o comentador, possuía um léxico terminológico relativamente restrito para abarcar o amplo universo semântico do poder. Apesar da restrição terminológica, Foisneau entende que Hobbes, na contramão da tradição escolástica, teria tentado abarcar esse amplo universo semântico do poder operando por *homonímia*, ou melhor, utilizando um mesmo termo para significar diversas concepções da mesma coisa segundo diferentes definições dela. Isso parece explicar, segundo Foisneau, porque dentro do nominalismo hobbesiano o poder aparece ora definido como *causa, desejo, excesso* (considerado sob a ótica da *potentia*)- e ora como *autoridade, soberania e domínio* (considerado no registro da *potestas*).

Strauss, por sua vez, entende que os termos *potentia* e *potestas* teriam em comum somente o fato de terem sido considerados por Hobbes em relação e em contraste ao *actus*²³⁷. Fora isso, *potentia* e *potestas* seriam conceitos de ordens absolutamente distintas e, nesse registro, não manteriam entre si nenhum tipo de relação fundamental. A ambigüidade do conceito de poder seria essencial para o pensamento hobbesiano porque, na visão de Strauss, todo o esforço discursivo de Hobbes estaria concentrado na conciliação do maior de todos os poderes humanos (*potentiarum humanarum maxima*) com o poder soberano do Estado (*qui summam potestatem habet*). Sob esse prisma, a conduta natural dos homens (regulada pela incessante busca por poder e mais poder [*potentia unan post alian*]) encontraria, segundo Strauss, sua retidão no poder do Estado civil [*qui summam potestatem habet*], ao mesmo tempo em que esse último encontraria sua limitação frente a um direito natural irreduzível e absoluto [*jus naturalis hominis*]. Nesse registro, as relações de força, movimento e potência dos corpos e fenômenos naturais (tratado pela filosofia natural no registro da *potentia*) não manteriam nenhum tipo de relação fundamental com as questões de domínio, autoridade e soberania do Estado (tratado pela política no registro da *potestas*). Para Strauss, as bases do pensamento político de Hobbes teriam sido fixadas a partir de uma mera observação da

²³⁶ Foisneau, L. ‘Le Vocalubaire du Pouvoir : Potentia/Potestas/ Power’, In ZARKA, Y. (org.), *Hobbes et son vocalubulaire : études de lexicographie philosophique*, Vrin, Paris, 1992, pp.83-102.

²³⁷ “*Potentia* and *potestas* have this in common, that they are both intelligible only in contradistinction, and in relation, to the *actus*” (Strauss..., 1953, p. 195).

conduta humana dentro da ascendente sociedade *burguesa*, e não sobre a neutralidade científica²³⁸. Como que uma consequência dessa interpretação sobre as bases não científicas da política de Hobbes, o comentador, por fim, parece ser levado a atribuir equivocadamente a Hobbes o título de “fundador do liberalismo moderno”. Cito Strauss:

The state has the function, not of producing a virtuous life, but of safeguarding the natural right of each. And the power of the state finds its absolute limit in that natural right and in no other moral fact. If we may call liberalism that political doctrine which regards as the fundamental political fact the right, as distinguished from the duties, of man and which identifies the function of the state with the protection or the safeguarding of those rights, we say that the founder of liberalism was Hobbes.²³⁹

Todavia, ao contrário da interpretação de Strauss, entendemos que a função e a finalidade do Estado civil em Hobbes parece convergir não para a salvaguarda do direito natural e da liberdade dos indivíduos, mas para a promoção da paz e da segurança comum dos homens²⁴⁰. Paz e segurança essa, inclusive, que implicam numa restrição do direito natural e da liberdade individual dos homens²⁴¹. Basta considerarmos que no pacto, onde o Estado civil é constituído, os homens transferem seu direito natural e sua liberdade individual em benefício de um poder soberano grande o bastante para garantir a paz e a segurança de uns contra os outros. Em outras palavras, a finalidade poder soberano consiste em por fim ao estado de natureza, onde impera o direito natural e a liberdade irrestrita dos homens, em nome de uma condição social onde impere a lei ou a ordem e, por conseguinte, a contenção do direito natural e da liberdade dos indivíduos. Uma vez constituído o Estado como um *único* homem artificial, diz Hobbes, todos os demais homens são seus súditos, e devem estar necessariamente submetidos a ele²⁴². As comodidades da vida em sociedade acarretam, segundo Hobbes, de um direito civil e de uma liberdade restrita dos cidadãos, em detrimento ao direito natural e à liberdade irrestrita do estado de natureza²⁴³. Spragens, aliás, parece compreender de modo bastante adequado o Estado civil em Hobbes ao considerá-lo um “Estado de contenção”, isto é, um grande artefato humano que retém e limita em si e para si o

²³⁸ “[H]is political philosophy is directed against the aristocratic rules of life in name of bourgeois rules of life. His morality is morality the bourgeois world” (Strauss..., 1963, p. 121).

²³⁹ Strauss..., 1953, p. 181.

²⁴⁰ LEBRUN, G. “Hobbes duçà du liberalisme”, Manuscrito, nº 4, Cle/Unicamp, Campinas, 1980.

²⁴¹ Cf: *Leviatã*, I, 13.

²⁴² Cf: *Leviatã*, II, 17.

²⁴³ Cf: Tuck, R., Hobbes, Oxford, 1989, pp.128-130.

direito e a liberdade dos indivíduos²⁴⁴. Na medida em que o poder soberano do Estado deve conter em si os poderes de cada um dos homens particulares e o de todos eles em conjunto, as comodidades da vida civil, ao contrário da interpretação de Strauss, parecem decorrer de uma restrição ou contenção do direito natural e da liberdade dos indivíduos, não o contrário²⁴⁵. A salvaguarda do direito natural e das liberdades individuais, na verdade, parece ser incompatível com a busca pela segurança comum e, por conseguinte, com os textos do próprio Hobbes²⁴⁶. Lebrun, aliás, observa que, para Hobbes, o próprio conceito de Estado civil e de Soberania pressupõem uma contenção ou subsunção das vontades gerais à vontade de uma única pessoa artificial: o *Leviatã*.

Cito Lebrun:

Politizar o homem não consiste mais em educá-lo moralmente, mas em introduzi-lo num maquinário que o vergará a fins (a paz e a segurança) que, apenas por suas disposições naturais, ele não poderia alcançar. O modelo político é, assim, mecânico – e nada mais significativo, a este respeito, do que a imagem do autômato, que Hobbes emprega no início do *Leviatã*²⁴⁷.

Entendemos, assim, que o título de “fundador do liberalismo” que Strauss atribui a Hobbes parece resultar de uma consideração equivocada das bases da política hobbesiana apartada de toda influência científica que a filosofia natural da época parece ter exercido sobre o pensamento do autor. O edifício da política hobbesiana é visto por Strauss como tendo seus alicerces fixados no terreno de um direito natural absoluto e de ordem estritamente moral ou jurídica, ou seja, irredutível a qualquer outro princípio. Mas, se considerarmos metodicamente o sistema da filosofia hobbesiana, a interpretação de Strauss sobre as bases dessa política parece acarretar numa completa descaracterização do pensamento do filósofo.²⁴⁸

²⁴⁴ “The task of politics in the Hobbesian world, then, is preeminently the task of containment – cointainment of the natural forces which produce a life that is, in famous phrase, ‘solitary, poore, nasty, brutish, and short’”(Spragens..., 1973, p. 193)

²⁴⁵ “E a lei do Estado civil [*lex civitatis*] não foi trazida ao mundo para nada mais senão para limitar a liberdade natural dos indivíduos, de maneira que eles sejam impedidos de causar dano uns aos outros, e em vez disso se ajudem e unam conta o inimigo comum” (*Leviatã*, II, 26, *op. cit.*, p. 162).

²⁴⁶ Lebrun, em sua obra “Hobbes duçà du liberalisme”, procura mostrar como em Hobbes a busca pela paz e pela segurança comum parece ser incompatível com a salvaguarda do direito natural e da liberdade individual dos homens, ressaltando o caráter deveras absolutista do Estado civil hobbesiano: *Leviatã*.

²⁴⁷ Lebrun, G., O que é poder, Brasiliense, São Paulo, 1981, p. 55.

²⁴⁸ Devemos lembrar que o *De Corpore*, o *De Homine* e o *De Cive*, embora publicados cronologicamente independentes, essas obras devem ser consideradas como partes que formam o sistema dos *Elementos* da filosofia hobbesiana. cf: Tuck..., 1989, pp. 25-43.

Considerando atentamente os textos de Hobbes, podemos ver como sua teoria das paixões humanas parecem resultar da aplicação de um certo princípio inercial do movimento para os corpos animados em geral sobre o corpo humano.²⁴⁹ Por conta dessa consideração mecanicista do homem e de suas paixões naturais, a finalidade do Estado civil hobbesiano, destarte, deve ser entendida como sendo a contenção dessas paixões, vista como uma exigência para a instauração da vista a paz e da segurança comum dos homens. Nesse registro, o poder soberano do Estado civil em Hobbes deve ser entendido como um poder deveras absoluto, ou seja, um poder grande o bastante para não encontrar obstáculos frente a qualquer poder, direto natural ou faculdade dos indivíduos voluntariamente a ele submetidos. Embora possamos identificar em Hobbes preceitos daquilo que posteriormente os filósofos ditos liberais desenvolvem em suas teorias, devemos considerar sempre o peso que a ciência moderna parece exercer sobre o pensamento de Hobbes e, por conseguinte, sobre a figura do Leviatã: um monstruoso homem artificial ou ainda uma grande máquina de conter homens.

²⁴⁹ Mais pormenores sobre esse tema, *cf.* Silva, L. C. S., A dinâmica comportamental dos homens em Hobbes segundo o princípio de conservação do movimento (dissertação de mestrado), Unicamp, Campinas, 2009.

CONTRA DEUM DEUS IPSE: O NÚCLEO ÊXTIMO DA TEOLOGIA POLÍTICA DE SLAVOJ ŽIŽEK

Maximiliano Senci*

Traduzido do espanhol por Susana Guerra e Eduardo Pellejero

Resumo:

O presente trabalho começa com uma breve síntese das origens intelectuais da teologia política de Slavoj Žižek. A seguir, o texto se divide em duas seções. Na primeira seção, explora aquilo que Žižek entende sob o título de “materialismo”. Com efeito, o texto oferece uma definição identificando o Materialismo zizekiano com o Ato radical de fidelidade ao Vazio. Na segunda seção, descreve-se a qualificação própria de “paulinismo”. Para isso enfatizamos a discrepância com a aproximação do paulinismo que oferece Alain Badiou no seu livro *Saint Paul: La fondation de l’universalisme*. O artigo conclui comparando e contrastando as tentativas de Žižek e Schmitt para reconstruir uma teologia política.

Palavras-chave: Žižek, Schmitt, materialismo, teologia política, paulinismo

Abstract:

We will begin with a brief synthesis of the intellectual origins of Slavoj Žižek's political theology. Thereafter, the text consists of two main sections. In the first section, we will explore what Žižek understands under the label ‘materialism’. Indeed, a definition is provided identifying Zizekian Materialism with the radical Act of fidelity to the Void. In the second section, the qualification of ‘paulinism’ is described. It is essential for our purposes on this point to stress the disagreement between Žižek’s and the approach to the same problem in Alain Badiou’s *Saint Paul. La fondation de l’universalisme*. This essay will then conclude by comparing and contrasting Žižek and Schmitt's attempts to rebuild a political theology.

Keywords: Žižek, Schmitt, materialism, political theology, paulinism

Como pode ser que o próprio Ser seja político? Como pode ser
que o nosso espaço ontológico esteja estruturado de tal forma
que nada nele possa ficar fora da política?

Slavoj Žižek, *Órgãos sem corpo*

* Doutorando em Filosofia da Universidad Nacional del Sur e bolsista do CONICET (Argentina).

1 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Os místicos judeus do século XVI levantaram um problema prodigioso. Foi Isaac Luria quem ressignificou uma velha ideia da Kabbalah que encontrara num tratado do século XIII. *Zimzum* significava, segundo as versões circulantes, “contração” ou “concentração”. Segundo os cabalistas Deus “concentrou toda a sua presença divina no santo dos santos, no lugar dos querubins, como se todo o seu poder estivesse concentrado e contraído num único ponto”²⁵⁰. Porém, para a mística luriana *Zimzum* não significará mais a contração de Deus num ponto, mas o seu “retraimento *longe* de um ponto”²⁵¹. Pretendia dar resposta, assim, ao problema teológico da possibilidade da existência do mundo quando Deus está em todas as partes. Noutras palavras, “se Deus é tudo em tudo, como podem existir coisas que não sejam Deus? Como pode criar o mundo *ex nihilo* se não existe o Nada?”²⁵² A solução admirável de Luria dirá que Deus foi obrigado a fazer um lugar para o Nada em Si mesmo. Deus teve que retrair-se, em certo sentido autodestruir-se para dar lugar ao mundo. O primeiro Ato de Deus é então um Ato cheio de violência que se volta contra si próprio, que descarrega contra a sua própria positividade inútil. A consequência evidente de tudo isso é que “o Nada é um excesso do próprio Deus”; em termos lacanianos, o Nada é um resto de Deus.

A imagem mística de Luria é a mais poderosa da tradição cabalística judaica e se transforma numa metáfora extraordinária do exílio do povo judeu; “a Ideia Do *Zimzum* é o símbolo mais profundo do exílio que se pode chegar a pensar, inclusive mais profundo que a imagem habitual da quebra das vasilhas, das quais se derrama, para se perder, o fluido divino. Enquanto a imagem da quebra das vasilhas é uma parte do ser divino que se exila, se derrama, fora de si mesmo, no *Zimzum* trata-se de um exílio em si próprio”²⁵³.

Evidentemente, são importantes as circunstâncias históricas especiais do exílio de 1492, que fizeram com que a cabala se transformasse na voz do povo, no ansiado advento do Messias depois da catástrofe. “As tentativas de abreviar ou terminar com o exílio através de uma ação mística organizada adotaram assim freqüentemente um caráter social ou inclusive político.” A consciência messiânica se articulou em torno desse núcleo temático. Para os

²⁵⁰ Beneyto, José María “La destrucción creadora: variaciones sobre una metáfora absoluta de la modernidad”, *Res Publica*, 5, 2000, pp. 7-23.

²⁵¹ *Ibid.* p. 12.

²⁵² *Ibid.* p. 12.

²⁵³ *Ibid.* p. 13.

exilados de Espanha a catástrofe era um índice do fim dos tempos. Mas o desastre abria também as portas para a libertação, porque se o tempo do fim era manifesto, se era possível experimentá-lo, indicava também que o Apocalipse chegaria se fosse desejado por todos. A tarefa libertadora coincidia com as forças purificadoras da destruição.

Isso só seria possível a partir da influente visão de Deus do *Zimzum*, “o Deus que se revela com certos perfis definidos, ora através das emanções de inspiração neoplatónica, ora através do ato da criação como um ato exterior ao Deus da religião Cristã, é substituído por Aquele que *desce mais profundamente às profundidades do seu próprio Ser*, que se concentra em Si próprio e torna possível o começo da criação. *A descida aos infernos como passo prévio, não posterior, à criação*. A redenção como momento anterior à criação”²⁵⁴.

Da mesma forma em que Deus devia morrer na sua homeostase, na ordem do Ser que era ele próprio, também os exilados deviam morrer na ideia de poder continuar vivendo no desterro de acordo com os preceitos da Lei. A vida no exílio não podia mais ser mantida sem contradições, e o esforço para abreviar o exílio, para acelerar a chegada do Apocalipse, foi vinculado às doutrinas da Kabbalah sobre Deus e o lugar do homem na criação.

O enigma teológico proposto pela mística luriana, a sua reformulação pelo menos, persistirá nos sistemas do idealismo alemão. Tal foi assinalado por Habermas: “segundo Habermas, a mística de Isaac Luria teria conseguido romper com a caracterização meramente privada dos fenômenos da negatividade e da carência, como se esses elementos tivessem relação com uma diluição da imagem ideal do ser. O negativo, pelo contrário, carecia do ferrão da recusa, da contradição, do verdadeiramente produtivo”²⁵⁵.

A negatividade introduz a natureza em Deus, um nada que gera o movimento no próprio interior do ser infinito. A lição luriana que interessa a Habermas também nos interessa, porque essa lição é também o ponto de partida de Žižek: a transformação materialista que experimenta a mística luriana no interior do idealismo alemão²⁵⁶.

Žižek tinha já clara consciência destes problemas em *The Indivisible Remainder*, nomeadamente no primeiro capítulo, dedicado a Schelling. De acordo com Žižek encontramos em *Die Weltalter* uma contribuição “materialista” para o problema do começo. Não acompanharei em cada detalhe a leitura de Žižek, destinada especialmente ao problema da

²⁵⁴ *Ibid.* p. 12.

²⁵⁵ *Ibid.* p. 15.

²⁵⁶ Jürgen Habermas *Philosophisch-politisch Profiles*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981. Nomeadamente o capítulo “Gerschom Scholem. Die verkleidete Tora”, pp. 377-391. Lembremos que Habermas dedicou a sua tese de doutorado a Schelling “*Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*”.

liberdade. Só selecionarei alguns aspetos da mesma que acho relevantes para entender a forma na qual Žižek conceitualiza o Ato radical. Segundo Žižek, Schelling estaria dizendo que “o verdadeiro começo não está no começo”²⁵⁷. Antes do começo no qual se produz a faísca divina, precedida por “um universo caótico de impulsos cegos”²⁵⁸, tem lugar um “ato de decisão primordial”, que Žižek caracteriza como “análogo ao corte do nó górdio”. O ato de decisão implica um recalçamento ou contração dos impulsos. Aquilo que encontramos no começo é propriamente “uma resolução, um ato de decisão que, diferenciando entre o passado e o presente, resolve a insuportável tensão do movimento rotativo dos impulsos: o verdadeiro começo é a passagem do movimento rotativo fechado ao progresso aberto, do impulso (drive) ao desejo – ou, em termos lacanianos, do Real ao Simbólico”²⁵⁹.

Com ainda maior clareza, Žižek faz eco da linguagem materialista de Lúria em *O títere e o anão*, onde afirma: “A própria noção da criação implica a auto-concentração de Deus: Deus teve que se concentrar primeiro em si próprio, reduzir a sua onipresença para poder criar o Nada, a partir do qual criou o universo. Criando o universo deixou-o livre, deixou que continuasse desenvolvendo-se por conta própria, renunciou ao poder de intervir nele: essa auto-limitação equivale propriamente a um ato de criação”²⁶⁰.

Em *lacanês* isso significa que a interdependência entre a expansão e a contração, isto é, entre a ordem do Ser (o Outro) e a negatividade, é expressa na fórmula da fantasia $\$ \Delta a$; isto é, não pode ter lugar o vazio da expansão (do sujeito) sem um mínimo de contração (no objeto *a*)²⁶¹. Isso significa que Žižek afirma a identidade especulativa sujeito-objeto? Essa ideia é desmentida pela leitura de Schelling; antes do começo (da ordem simbólica, da criação), há outro começo, que corresponde ao esvaziamento do espaço simbólico. Portanto, antes que o ato obrigue o sujeito a ficar preso na compulsão à repetição em torno de um objeto, o sujeito é esvaziado da sua substância simbólica. Evidentemente, a prioridade é lógica e não temporal. A *jouissance* (que é o complemento materialista do Real) provocada pela circulação em torno do

²⁵⁷ Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, Verso, Londres, 1996, p.13.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 13.

²⁵⁹ Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, op. cit., p.13.

²⁶⁰ Slavoj Žižek, *El Títere y el Enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Paidós, Buenos Aires, Argentina, 2005, p. 189.

²⁶¹ Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, op. cit., p.27. Lembremos que para Lacan o *objet petit a* é o que resta da hipotética unidade primordial mãe-filho. A fórmula deve ser lida da seguinte forma: o sujeito dividido em relação com o *objet petit a*. Certamente, mantendo a sua fidelidade ao objeto *a* o sujeito dividido, separado do Outro, pode restaurar e manter a ilusão de completude. Noutras palavras: “A posição materialista básica de Lacan, não é que a própria falta necessite de um mínimo resíduo material, de um ‘resto indivisível’ contingente que não tenha nenhuma consistência ontológica, mas simplesmente um vazio corporizado? Não necessita o sujeito um complemento ‘patológico’ irredutível? É isso que assinala o fantasma ($\$ \Delta a$, o sujeito dividido unido ao objeto causa o desejo)”. Ver Slavoj Žižek, *El Títere y el Enano. El núcleo perverso del cristianismo*, op. cit., pp. 210.

objeto *a* se revela vazia em si mesma porque está destinada a falhar o encontro com o objeto.

Noutras palavras, o Ato radical só é possível na medida em que o sujeito morre para a ordem simbólica que o sustenta. Isto é, o Ato “tem lugar *ex nihilo*, sem nenhum suporte fantasmático”²⁶², só é autorizado por si próprio e entranha uma ruptura com o vínculo social e a fantasia que o respalda.

A seguir, tratarei de mostrar de que forma esse modelo materialista do divino (uma metafísica da decisão) constitui o núcleo êxtimo²⁶³ a partir do qual se constitui a teologia política de Žižek. Nas suas próprias palavras isso significa não só “que o núcleo subversivo do cristianismo é também acessível a uma abordagem materialista. A minha tese é muito mais terminante: afirmo que esse núcleo só é acessível a partir de um ponto de vista materialista e, vice-versa, para chegar a ser um autêntico materialista dialético, deveríamos passar pela experiência cristã”²⁶⁴.

2 MATERIALISMO

Não creio que Žižek continue sustentando o paralelismo que aparecia no seu estudo sobre Schelling, entre a pulsão e o Real por um lado, e o desejo e o Simbólico por outro. Nomeadamente porque assim ficaria comprometido numa abordagem que faz do Real uma substância pré-simbólica, inacessível para nós, que só cumpre a função de ser o vestígio do objeto perdido, e continuaria sob o signo da Coisa em si transcendental, desse X inefável que escapa à nossa experiência e à qual acedemos apenas através do Nirvana ou da comunhão mística; ou do Outro (M-Other) primordial que não tem um sentido humano. Žižek recusa explicitamente essa interpretação: “contra essa noção do Real deveríamos assinalar enfaticamente que o Real lacaniano não é outro centro, um ponto focal ‘verdadeiro’, ‘mais profundo’, nem um ‘buraco negro’ em torno do qual flutuam as formações simbólicas; antes, é o obstáculo devido ao qual qualquer Centro se encontra sempre deslocado, perdido. Ou enquanto ao tema da Coisa-em-si: o Real não é o abismo da Coisa que se subtrai à nossa

²⁶² Slavoj Žižek *The Ticklish Subject*, Verso, Londres, 1999, pp. 374. Citado em Fabio Vighi/Heiko Feldner *Žižek beyond Foucault*, Palgrave, Londres, 2007, p. 121.

²⁶³ Según Alberto Moreiras: “*Extimité* subjetiva, isto é, *extimité tout court*, dado que a *extimité* não é outra coisa que a necessária distância do sujeito em relação a si próprio. É a falha constitutiva que torna possível uma relação com o objeto”. Em “Neo-Paulinismo y Catexis de la Diferencia”, *Actuel Marx Intervenciones*, nº 2, 2004.

²⁶⁴ Slavoj Žižek, *El Títere y el Enano. El núcleo perverso del cristianismo*, op. cit., p. 14.

apreensão e por causa do qual qualquer simbolização do Real é parcial e inapropriada; basicamente é esse obstáculo invisível, essa tela deformante que sempre falsifica o nosso acesso à realidade externa”²⁶⁵. Para Žižek, o Real só é acessível através do Simbólico, no âmbito da linguagem e do significado²⁶⁶. Só o Simbólico pode garantir o nosso acesso ao Real, da mesma forma que só o Real pode re-significar a ordem simbólica. O Real não só é linguagem, mas linguagem materializada na forma da repetição. Mais precisamente, o Real é a própria repetição que não pode ser simbolizada. É instrutiva a comparação com a gramática. Se algo caracteriza a estrutura gramatical é o fato de apenas poder referir-se a si mesma, não ter um fora além de si; é auto-referencial. Se a linguagem tem duas dimensões, a representação e a repetição, isso significa que “a repetição é interna à representação, mas não representada por ela... a palavra ‘cachorro’ por exemplo, representa o animal na sua ausência, repetindo a presença do cachorro noutro lugar. Mas essa repetição não aparece no significante”²⁶⁷. A repetição torna possível a significação, mas não pode ser significada.

No caso da gramática, repetição e representação colapsam, dado que “a representação de um substantivo é a sua representação”²⁶⁸. O mesmo acontece com o Real, que não pode ser representado, mas é experimentado na forma da repetição, como um efeito gerado por uma inconsistência na ordem simbólica. A tese segundo a qual o “Real é aquilo que não pode ser representado” pode ser confusa, porque o Real é linguagem, é a própria forma na qual a linguagem se repete a si mesma; noutras palavras, é a própria repetição da linguagem que se apresenta ao sujeito cifrada na forma do gozo (*jouissance*), do gozo para além do princípio de prazer, como um excesso do qual não podemos libertar-nos, ao qual estamos submetidos como um objeto erótico. Aqui é onde pode intervir o analista, na leitura do gozo associado à repetição. E o que na transferência aparecia como um efeito, “como uma repetição maquinal que o encontro entre o sujeito e o analista coloca em cena”²⁶⁹ deve ser agora traduzido novamente em termos de representação e significado. *Wo es war, soll ich werden* é a divisa ética freudiana que guia o processo. Desafortunadamente, isso não pode ser realizado: “a representação do efeito, a tradução do *outro lado* da linguagem para *este lado*, é sempre o recalçamento do gozo, que assim se torna ilegível. Não existe um tempo do afeto.

²⁶⁵ Slavoj Žižek, *El Títere y el Enano. El núcleo perverso del cristianismo*, op. cit., p. 94.

²⁶⁶ A metáfora do inconsciente estruturado como uma linguagem foi tratada no excelente trabalho de Brett Levinson “In Theory, Politics does not exist”, surgido em *Postmodern Culture*, volume 18, Number 1, September 2007. No que segue, a minha interpretação se funda na sua leitura. Todas as citações se referem a essa edição, quando não se indique o contrário.

²⁶⁷ Levinson “In Theory, Politics does not exist”.

²⁶⁸ *Ibíd.*

²⁶⁹ *Ibíd.*

Sem duração, se recalca antes que aflore à superfície, empurrando de adentro do inconsciente antes de ser lido. Isso não quer dizer que o afeto seja atemporal ou a-histórico. É outro tempo: o tempo do outro lado. Tempo heterogêneo, nunca chega durante a análise, sempre está por chegar. É um tempo futuro ou um tempo do futuro – talvez seja inclusive o tempo do socialismo”²⁷⁰.

O sujeito político zizekiano é aquele que pode guardar fidelidade ao tempo do socialismo através do seu ato²⁷¹. Isto é, permanecendo fiel ao vazio do ato. O materialismo como tal se concretiza a partir da relação que assumimos com o vazio.

Para explicar tal, Žižek também recorre à metáfora da gramática na sua leitura de Schelling. A mútua dependência do momento da expansão e da contração é explicada por Žižek da seguinte forma: podemos sentir-nos livres e atuar espontaneamente apenas quando estamos completamente habituados à linguagem na qual pensamos, quando podemos segui-lo cegamente, sem estarmos conscientes das regras que utilizamos; “a livre expansão do pensamento tem o seu fundamento na contração das regras gramaticais e de outras”²². Žižek nos lembra que nenhuma identidade se apresenta de forma transparente a si própria, que qualquer identidade implica na sua própria constituição uma “contração opaca” que a mantém unida e evita a sua dispersão.

Žižek cita uma passagem de Derrida a respeito, que se refere à identidade do texto kafkiano, isto é, ao fato de que a identidade do texto não pode ser lograda “*within an assured specular reflection of some self-referential transparency – and I must stress this point – but in the unreadability of the text, if one understands by this the impossibility of acceding to its proper significance and its possibly inconsistent content, which it jealously keeps back*”²⁷². O sujeito zizekiano, portanto, deve manter-se fiel a esse núcleo ilegível que resiste a qualquer interpretação, ao abismo que sustenta o seu ato radical. Para dizê-lo nos termos teológicos antes aludidos: o Ato é a forma pura de contração (do Ser) que permite a emergência do vazio. Nisto Žižek não estaria de acordo com as consequências políticas retiradas por Derrida desse núcleo de indeterminação que coloca em causa todo o sistema simbólico. Derrida se inspira no messianismo de Walter Benjamin. Para o filósofo alemão, a narrativa de Kafka assume o sentido que tinha a arte de Scheherazade em *As mil e uma noites*, isto é, adiar o futuro. A *intentio* desconstrutiva de Derrida se dirige contra a identificação que faz colidir o presente com o futuro, o limite temporal no qual o conceito se transforma em conteúdo. E, no

²⁷⁰ Ibid.

²² Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, p.26.

²⁷² Citado em Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, p.26.

fundo, também contra qualquer forma de utopismo²⁷³.

Contra Derrida, Žižek afirma que “o edifício ético deconstrutivista está fundado na impossibilidade da ação: a ação nunca tem lugar, é impossível que tenha lugar, é sempre diferida, a ponto de acontecer, sempre há uma cissura que separa a impossível completude da ação, da dimensão limitada da nossa intervenção pragmática contingente (digamos, o mandato ético incondicional do Outro, perante a intervenção política pragmática com a qual respondemos a isso”²⁷⁴. A polêmica com Simon Critchley deixa claro que, na opinião de Žižek, os deconstrutivistas derridianos partilham uma atitude despolitizante²⁷⁵. A atitude acadêmica ética está dirigida a histerizar o Estado liberal em razão de que este é incapaz de acolher o “infinitamente demandante” que chamamos de justiça e que é reclamado pelos mais diversos setores. Por outro lado nos é dito que o Estado liberal chegou para ficar, e a atitude que devemos assumir é a de uma prudente distância a seu respeito; para compensar o nosso dever cívico devemos integrar organizações da sociedade civil que produzam resistência, “bombardeando o Estado com exigências impossíveis” que denunciem a sua impotência. O que logra o anarquista derridiano é uma transgressão que não pode subverter o *status quo*, porque está ligada à cisão fetichista: *eu sei muito bem que* (o Estado liberal é incapaz de responder ao infinitamente demandante reclamo de justiça), *porém* (atuo como se fosse capaz de fazê-lo). Devemos deixar o Estado nas mãos dos nossos inimigos? Essa seria a pergunta histórica que Žižek dirigiria ao ético deconstrutivista, sabendo que a resposta só poderia ser outra desconstrução, neste caso a desconstrução do conceito de ‘inimigo’²⁷⁶.

O desacordo com a ética da desconstrução tem um aspecto central (que guarda relação com a crítica que Žižek dirige a Badiou a partir do seu livro sobre São Paulo) que diz respeito, não só à dicotomia entre idealismo e materialismo, mas também à fronteira que separa o político do social. O problema radica em que o desconstrucionista “concede demais:

²⁷³ É instrutivo o que diz Adorno sobre a utopia no seu prólogo a *Um mundo feliz* de Aldous Huxley. “Aquilo que fracassa não é a fantasia exata, mas o olhar para o futuro enquanto tal, a tarefa de deciframento da facticidade daquilo que não é, que se encontra falhada pela onipotência do orgulho. O momento anti-ético da dialética não pode ser escamoteado através da consequência lógica, como por exemplo tenta fazê-lo o conceito genérico de Esclarecimento. Aquele que o tenta perde a parte não subjetiva, a parte que não é ‘espiritualidade’ auto-transparente, a substância motora do movimento dialético. A utopia bem pintada nos seus detalhes, ainda fornecida de elementos materialistas-tecnológicos, ainda que correta do ponto de vista científico-natural, é em si mesma uma queda na filosofia da identidade, no idealismo”.

²⁷⁴ Slavoj Žižek, *Die Gnadenlose Liebe*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2001. Tradução espanhola de Pablo Marinas, *Amor sin Piedad. Hacia una política de la verdad*, Editorial Síntesis, Madrid, 2004, pp. 99.

²⁷⁵ O título do mesmo artigo “Resistance is Surrender” publicado em *London Review of Books* no dia 15 de Novembro de 2007 também indica o mesmo.

²⁷⁶ Para um exemplo dessa atitude ver o capítulo que Derrida dedica à distinção amigo-inimigo de Carl Schmitt em *Políticas de la Amistad*, Trotta, Madrid, 1998.

concretamente, que a sociedade existe”²⁷⁷, que há uma ordem positiva do ser, noutras palavras: que há *algo* (um X, uma exceção, um sintoma, etc.) que sustenta essa ordem do Ser. A premissa é então implicitamente idealista, porque assume que existe uma substância social independente da religião que o sujeito estabelece com ela. O passo filosófico chave é reinterpretar Hegel. No trabalho sobre Schelling, esse passo se dava sob a forma do problema do começo: “como com Hegel, o problema não é ‘de que forma alcançar o noumênico para além do fenomênico?’; o problema é ‘como e porquê o em-si se separa em si mesmo, como ganha uma distância a respeito de si próprio abrindo assim o espaço no qual pode aparecer (a si próprio)?’”²⁷⁸.

Que a sociedade não existe, em todo o caso, é a premissa de Laclau/Mouffe em *Hegemonia e estratégia socialista*²⁷⁹. O Real político significa aqui um “desajustamento”, “uma paralaxe” que atravessa todo o corpo social (a luta de classes em Marx é um desajustamento desse tipo), e que impede que a comunidade possa fechar-se num todo harmonioso. Em *A visão de paralaxe*, Žižek relembra a análise de Lévi-Strauss, na Antropologia Estrutural, da disposição das casas entre as tribos dos Winnebago. O Real é precisamente o efeito que designa a diferente percepção dos habitantes da aldeia, o Real “não é aqui a disposição concreta (das casas), mas o núcleo traumático do antagonismo social que distorce a visão dos membros da tribo sobre o seu antagonismo concreto... o Real é, por fim, a verdadeira mudança de perspectiva do primeiro para o segundo ponto de vista”²⁸⁰.

Recapitulando; temos assim que,

- a ordem simbólica é atormentada pela irrupção do Real,

²⁷⁷ Slavoj Žižek, *Revolution at the Gates*, Verso, Londres, 2002. Trad. esp. Marta Malo de Molina Bodelón e Raúl Sanchez Cedillo, *Repetir Lenin*, Akal, Madrid, 2004, pp. 27.

²⁷⁸ Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, p.14. Lembremos que essa é a questão central numa das últimas obras de Žižek, na qual afirma: “O presente livro se funda numa decisão político-filosófica de designar a falha que separa o Um de si próprio com o termo ‘paralaxe’”. Ver *Visión de Paralaje*, Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 16.

²⁷⁹ A posição de *Hegemonía y Estrategia Socialista* foi recentemente reelaborada por Ernesto Laclau em *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006. Lamentavelmente, a excessiva fé na retórica de Laclau nos condena a uma posição sem base nas coordenadas históricas atuais, mesmo num país como a Argentina, como mostra o conflito mantido durante 2008 pelo governo e as entidades patronais agropecuárias, que sob o significante ‘campo’ lograram articular as exigências insatisfeitas de parte da população. O péssimo resultado para a política nacional mostra claramente que a retórica neo-liberal está mais de acordo com as bases lacanianas que fundam o esforço teórico de Laclau, que com a retórica da construção do povo. No fundo, a proposta de Laclau é uma proposta nostálgica das lutas anti-oligárquicas do século XIX, e, ainda, nostálgica do ‘partido’. Para essa leitura de Laclau ver José Luis Villacañas “Representation/Politicisation. The liberal roots of Populismo”, conferência apresentada no congresso *New Paths in Political Philosophy*, 28-29 de Março de 2008, Universidade de New York em Buffalo.

²⁸⁰ Slavoj Žižek, *Visión de Paralaje*, F.C.E, Buenos Aires, 2006, pp. 39.

- tal irrupção cria o vazio do automatismo de repetição,
- o sujeito zizekiano deve manter-se fiel ao vazio gerado pelo Real,
- a forma que ganha tal fidelidade é a do Ato radical.

O que resta explicar é a forma na qual se relaciona o sujeito zizekiano com essa brecha que divide em si mesmo o grande Outro. É a pergunta pelo lugar que ocupa a negatividade, entendida como a operação de contração descrita anteriormente que acompanha o Ato radical. Esse esvaziamento só pode ser entendido a partir da noção de pulsão de morte (death-drive). Para Žižek a “pulsão de morte” é uma “categoria central do materialismo dialético”²⁸¹. A “pulsão de morte” é a resposta do materialismo dialético à gênese do negativo, ao “ferrão da recusa” inscrita em qualquer ordem simbólica. É a explicação da brecha que separa o Um de si próprio. Não é o Deus de Luria, como o Deus de Schelling, um Deus que gira em torno do vazio, sustentado na sua contração apenas pela pulsão de morte? “Pulsão de morte” significa aqui que “a tendência mais radical de um ser vivo é manter um estado de tensão, evitar o ‘relaxamento final ao atingir um estado de plena homeostase. A “pulsão de morte” como “além do princípio de prazer” é essa mesma tendência de um organismo a repetir sem parar o “estado de tensão”²⁸². O que distorce a pulsão de morte é o mecanismo homeostático do organismo que se sustenta na procura racional do prazer. Žižek a caracteriza através do “paradoxo” do “campo de Higgs”, um exemplo que toma emprestado da física quântica. Segundo este paradoxo, quando se retira massa de um sistema físico a sua energia diminui; porém, tem que existir algo que não podemos retirar de um sistema sem aumentar a sua energia. Portanto, esse algo se define por uma energia negativa tal que se a retiramos aumentamos a energia total do sistema. Segundo Žižek “o que temos aqui é uma versão física do problema filosófico: como surge algo do nada?”²⁸³. Desta forma se conjugam o momento da negatividade, que chamamos de contração, e o momento da expansão ou criação simbólica. Continuando com essa ideia, o paradoxo do campo de Higgs se reflete na esfera da psicanálise “o mistério da castração simbólica”, essa privação, essa falta, que funciona como um espaço produtivo. Creio que uma passagem chave que caracteriza o trabalho negativo da pulsão de morte é a seguinte: “o momento de morte e sublimação: quando a presença do sujeito se revela fora do sustento simbólico, o sujeito “morre” como

²⁸¹ Slavoj Žižek, *Visión de Paralaje*, op. cit., pp. 16.

²⁸² Slavoj Žižek, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Pre-Textos, Valencia, 2006, pp. 42.

²⁸³ Slavoj Žižek, *El Títere y el Enano. El núcleo perverso del cristianismo*, op. cit., pp. 129.

membro da comunidade simbólica, o seu ser não está mais determinado pelo lugar na rede simbólica, materializa a pura condição de Nada do buraco, o vazio no Outro (a ordem simbólica), o vazio designado por Lacan com a palavra alemã Das Ding, a Coisa, a pura substância de gozo que resiste à simbolização. A definição lacaniana do objeto sublime é precisamente ‘um objeto elevado à dignidade da Coisa’²⁸⁴. A negatividade é a arma da ontologia política zizekiana²⁸⁵.

3 PAULINO

O “paulinismo” de Žižek vai qualificar precisamente os termos nos quais a fidelidade ao vazio tem sentido para uma política revolucionária. É essencial para os nossos fins enfatizar a discrepância neste ponto em relação à aproximação ao mesmo problema no livro de Badiou, *Saint Paul. La fondation de l’universalisme*. O ponto no qual Žižek é um entusiasta seguidor de Badiou é, ao mesmo tempo, o núcleo da sua discrepância. O que para Žižek é atrativo na noção de Evento proposta por Badiou é que coloca sem mediações o problema da universalidade. O Evento (a Verdade) paulino realiza um corte transversal de todos os conteúdos positivos particulares (comunitários, raciais, de gênero, etc.), e reside na fidelidade ao conteúdo subjetivo da verdade. Na leitura de Žižek o Evento (a crucificação)

²⁸⁴ Slavoj Žižek, *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Nueva Visión, Bs. As., 1994, pp. 21.

²⁸⁵ O trabalho do negativo não opera apenas sobre as ordens coercitivas da linguagem, o que Barthes identificou como o efeito excludente, não democrático de certos discursos, como se se tratasse do trabalho psicanalítico destinado a “tornar consciente” o excesso patológico da nossa conduta. Trata-se de identificar-se com esse excesso, de replicar a lógica de funcionamento do capitalismo. Só através da identificação com o próprio excesso, com o gozo negado, podemos subverter essa lógica, porque o aparelho ideológico do capitalismo é sustentado pela postulação do excesso como norma. O capitalismo funciona integrando o seu próprio excesso e convertendo os seus próprios limites no impulso do desenvolvimento. A identificação com o gozo obsceno do outro coloca em cena a inconsistência da ordem simbólica. Não há melhor exemplo que a cena na qual o herói (Edward Norton) do filme de David Fincher *Fight Club* (1999) se golpeia a si mesmo lançando-se de um lado para o outro do quarto até sangrar, perante o olhar do seu chefe. Dessa forma coloca em cena a violência que os seus chefes exercem sobre ele. Segundo Žižek esse ato masoquista aparece como a “única via direta de saída da clausura da subjetividade capitalista”, dado que “a primeira lição de *Fight Club* é, portanto, que não se pode passar diretamente da subjetividade capitalista para a revolucionária: primeiro há que romper a abstração, a exclusão dos outros, e a cegueira para com o sofrimento e a dor dos outros através de um gesto que assuma um risco e nos aproxime do outro que sofre, um gesto que, na medida em que destrói o próprio núcleo da nossa identidade, não pode fazer outra coisa que se apresentar como um gesto extremadamente violento. (...) O sujeito puro apenas surge através dessa experiência de auto-degradação radical... esvaziando-se de qualquer conteúdo substancial, de qualquer suporte simbólico que pudesse conferir um mínimo de dignidade”. Norton coloca em cena a fantasia secreta que sustenta a ordem simbólica e neutraliza dessa forma o efeito disciplinador do suplemento obsceno. Ver *Repetir Lenin*, op. cit., pp. 68-69.

equivale ao encontro traumático com o Real, mas só depois de inscrito na linguagem, isto é, só podemos falar de Evento-Verdade quando irrompe o Logos simbolizado na comunidade de crentes. Da mesma forma que a revolta só se transforma em Revolução depois que o Partido intervém gerando a “consciência revolucionária” no proletariado, o que equivale à verdade do evento. A analogia continua na psicanálise na figura do analista que intervém de fora, dado que não é possível que o paciente se analise a si próprio. É o que Žižek denomina a “formalização” paulina. *Forma* é aqui outra palavra para designar o Real, que atua através do material subsidiário, o *objeto a* como causa de desejo, encarnado sucessivamente na figura de Deus (Paulo), o Partido (Lenin), e o analista (Lacan). Porém, começam então as diferenças, porque para Žižek a fidelidade no encontro com o Real é de um tipo diferente da fidelidade que segundo Badiou o cristianismo reclama no seu encontro com o Evento. Nos termos de Lacan, segundo Žižek, Badiou coloca o acento na constituição do novo significante Mestre, da nova ordem, isto é, “a nova legibilidade”; no caso da comunidade de crentes cifrada no Espírito Santo. Por sua parte, Žižek enfatiza o momento da intrusão do Real, da adesão ao *objeto a* que marca a intervenção da pulsão de morte. A discrepância se deve ao lugar que Badiou e Žižek atribuem ao momento da negatividade inerente ao ser (para falar com Badiou). Para Badiou o Evento é um instante de positividade exterior à ordem do ser, que aparece sub-repticiamente e atormente as coordenadas dessa ordem. Para Žižek, pelo contrário, o Evento, o Real, está sempre imerso no Ser, é consubstancial com o Ser, e só pode surgir através do trabalho da pulsão de morte. A chave do sistema de Žižek é, como dissemos antes, a forma que encontra o sujeito de especializar a “pulsão de morte”, o conceito que Lacan elaborou a partir de Freud como uma forma Elemental do ato ético²⁸⁶. No fundo, se trata do problema do surgimento da subjetividade. Žižek afirma, como vimos antes, que o sujeito assinala a *pura condição de nada do buraco*, o vazio no Outro, a inconsistência na ordem simbólica pela qual se filtram as possibilidades de mudança. Essa é a mesma conclusão que obtemos lendo Lacan com atenção. Não é o sujeito lacaniano impossível na sua relação com o objetivo? Não está o sujeito da falta sempre deslocado nas representações sociais que servem de suporte ao seu vaivém identificatório? Porém, não é certo também que o mundo das representações sociais (do espírito objetivo hegeliano) é impotente para preencher a falta do sujeito, porque se encontra franqueado pela mesma falta constitutiva, pela impossibilidade radical de representar a totalidade que está fora do nosso alcance? O sujeito “não é nada fora

²⁸⁶ Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, Verso, Londres, 1999, pp. 263.

do vazio aberto pelo fracasso das suas representações”²⁸⁷. Portanto, antes do Evento de Badiou deve dar-se outro Evento anterior que corresponde à negatividade da pulsão de morte, à abertura desse lugar na estrutura. A divergência neste ponto se deve a duas avaliações diferentes de Lacan, quem “insists on the primacy of the (negative) act over the (positive) establishment of a ‘new harmony’ via the intervention of some new Master Signifier; while for Badiou, the different facets of negativity (ethical catastrophes) are reduced to so many versions of the ‘betrayal’ of (or infidelity to, or denial of) the positive Truth-Event. This difference between Badiou and Lacan concerns precisely the status of the subject: Badiou’s main point is to avoid identifying with the constitutive Void of th estrutura – such an identification already ‘ontologizes’ the subject, Albert in a purely negative way – that is, it turns the subject into an entity consubstantial with th estrutura...To this Lacanian ontologization of the subject, Badiou opposes its ‘rarity’, the local-contingent-fragile-passing emergent of subjectivity: when, in a contingent and unpredictable way, a Truth-Event takes place, a subject is there to exert fidelity to the Event by discerning its traces in a situation whose Truth the Event is...what Badiou and Laclau describe is the process of subjectivization – the emphatic engagement, the assumption of fidelity to the Event..., while the subject is the negative gesture of breaking out of the constraints of Being that opens up the space of possible subjectivization”²⁸⁸.

Neste ponto devemos mostrar a forma na qual a figura de Paulo permite a Žižek introduzir uma perspectiva materialista na sua análise cristológica. Segundo Žižek deve se compreender Paulo de Tarso como “um judeu radical, um autor da teologia política judaica...”²⁸⁹. Ler Paulo no interior da tradição judaica permite compreender a forma em que socavou os fundamentos dessa tradição, e nos permite também compreender o cristianismo “no seu devir”, antes de se transformar em dogma. Paulo representaria então o momento de ruptura, o ponto de inflexão no qual o judaísmo e o cristianismo se separam. Isto equivale, como dissemos, a postular um momento material no interior da divindade: “em termos religiosos, essa passagem, do Um Real-Impossível (Coisa) refratado/refletido na multidão das suas aparências, ao dois, é o passo do judaísmo à cristandade”²⁹⁰. Žižek destaca que é essencial o fato de que São Paulo não tenha sido parte do círculo íntimo de Jesus. A perspectiva exterior teria possibilitado a redução do Jesus histórico ao Cristo ressuscitado

²⁸⁷ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen*, Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 41.

²⁸⁸ Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, op. cit., pp. 159-160. Citado em Fabio Vighi/Heiko Feldner *Žižek beyond Foucault*, op. cit., pp. 174.

²⁸⁹ Slavoj Žižek, *El Títere y el Enano. El núcleo perverso del cristianismo*, op. cit., p. 18.

²⁹⁰ Slavoj Žižek, *Repetir Lenin*, op. cit., pp. 146.

(uma opinião que já tinha expressado Nietzsche). Fixar essa visão de Cristo é “o verdadeiro negócio leninista” de Paulo, aquilo que o converte no “grande institucionalizador” do cristianismo.

Outro ponto pode tornar mais claro o nosso argumento. Žižek aproveita os modos nos quais, segundo Badiou, tem lugar “a paixão pelo Real” no século XX, tal como os define em *Le siècle*: purificação e subtração. Portanto, o passo do Judaísmo ao Cristianismo está representado pela passagem da purificação à subtração²⁹¹. No primeiro caso purificar quer dizer “deixar de lado as capas enganosas de falsa realidade para chegar ao núcleo do real”; enquanto que subtrair é “isolar a diferença mínima que se torna palpável no ponto sintomático da ordem existente da realidade”²⁹². Evidentemente, o ponto sintomático é Cristo, onde se filtra a debilidade do sistema. Neste caso, se trata do sistema que conformam a lei pagã (o Império romano) por um lado, que é perversa em si mesma porque produz a sua própria transgressão através do chamado obsceno do superego, e a forma de amor judaica que permanece ligada ao próprio grupo. Paulo significa o momento de mediação entre a lei judaica, desligada do suplemento do superego pagão e o amor cristão marcado pela fidelidade à Causa fundada numa universalidade incondicional, logo, rompendo com qualquer forma de comunitarismo. O modo da subtração é outro nome para a “pulsão de morte”, que atua reduzindo todo o conteúdo determinado para deixar aparecer o Nada e depois “tentar estabelecer uma diferença mínima entre esse Nada e um elemento que funcione como o seu suplente”²⁹³. Vighi e Feldner assinalaram agudamente que Žižek faz coincidir a narrativa cristã de morte e ressurreição com a lógica lacaniana da identificação com o sintoma²⁹⁴. Sem dissociar morte e ressurreição como Badiou, Žižek apela, como bom hegeliano, a uma dialética entre ambos os termos. Não pode haver um novo significante sem passar previamente pela experiência da pulsão de morte. No lugar vazio na estrutura, no Outro, aberto pelo sintoma, trabalha essa pulsão especializando um objeto de amor; neste caso, o resto que ocupa o lugar da universalidade, o “agente singular da universalidade radical”, um resto excremental, “a parte que não é nenhuma parte”: “Christianity’s entire theological edifice relies on such an excremental identification – on the identification with the poor figure of the suffering Christ dying in pain between the two thieves. The artifice by means of which Christianity became the ruling ideology was to combine this radical excremental identification

²⁹¹ Slavoj Žižek, “The Rhetorics of Power”, *diacritics*, vol. 31, N° 1, Primavera 2001, pp. 91-104.

²⁹² Slavoj Žižek, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, op. cit., pp. 124.

²⁹³ Slavoj Žižek, *El Títere y el Enano. El núcleo perverso del cristianismo*, op. cit., pp. 90.

²⁹⁴ Fabio Vighi/Heiko Feldner *Žižek beyond Foucault*, op. cit., pp. 213.

with full endorsement of the existing hierarchical social order”²⁹⁵.

4 ŽIŽEK AVEC SCHMITT?

Há uma fábula que faz de Žižek um decisionista pós-moderno²⁹⁶. Inspirado nas teses do jurista alemão Carl Schmitt, Žižek afirmaria uma forma de decisionismo neo-leninista que o aproximaria perigosamente ao *Linksfaschismus*.²⁹⁷ Como mostramos antes, essa política radical é inseparável de uma forma específica de teologia política²⁹⁸, que se concreta na vinculação de marxismo e cristianismo. No começo de *O frágil absoluto* se explica esse vínculo: “assim como não há um ‘Marx autêntico’ ao qual nos acercamos diretamente, prescindindo de Lenin”, também não há um Cristo fora de São Paulo²⁹⁹. O paralelismo entre

²⁹⁵ Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, op. cit., pp.229. Citado em Fabio Vighi/Heiko Feldner *Žižek beyond Foucault*, op. cit., pp. 214.

²⁹⁶ Žižek trata de Schmitt em “Carl Schmitt in the Age of Post-politics”, aparecido em Chantal Mouffe (ed.) *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, Londres, 1999, pp. 18-37. Segundo Žižek a referência a Schmitt é crucial para detectar “the deadlocks of post-political liberal tolerance”. O decisionismo de Schmitt, que consiste na distinção entre amigo-inimigo, no estabelecimento da fronteira entre um Nós e um Eles, encontra em Žižek uma opinião favorável, dado que permite superar a ‘forclusão do político’. Precisamente, a ultra-política, “the radicalization of politics into the open warfare of Us against Them discernible in different “fundamentalisms” is the form in which the foreclosed political returns in the post-political universe of pluralist negotiation and consensual regulation.”

É na forma de articular o seu universalismo que Žižek se separa de Schmitt. Longe de se subtrair na exceção (Schmitt), a universalidade deve se expressar como uma posição radicalmente subjetiva (subjective stance) que, em princípio, pode ser abraçada por qualquer indivíduo, e que portanto não depende de considerações objetivas (étnicas, raciais, ou de classe). Seguindo Badiou, Žižek diz que o Evento-Verdade (o Real) que perturba a ordem do Ser, não deve se traduzir nos próprios termos dessa ordem. Foi esse o problema de Schmitt, mas também foi o problema do estalinismo que “reduced class struggle to a struggle between two social entities defined as social groups with a set of positive features (place in the mode of production, etc.)” A Ordem do Ser se encontra atravessada pelo desajustamento que implica a interpelação do Evento-Verdade (uma de cujas formas é a luta de classes), que se dirige aos indivíduos independentemente do lugar que ocupem nessa ordem, por isso é universal. São duas caras diferentes e incompatíveis da universalidade; por um lado se encontram “those who advocate the positivity of the existing global Order of Being as the ultimate horizon of knowledge and action, and those who accept the efficiency of the dimension of Truth-Event irreducible to (and unaccountable in terms of) the Order of Being. This inherent split constitutive of the true Universal is what even such a radical thinker as Carl Schmitt was unable to endorse”. Claramente, Schmitt não estava disposto a aceitar o momento da negatividade imanente à ordem social.

²⁹⁷ Erik Vogt “Schmittian Traces in Žižek’s Political Theology (and Some Derridean Specters)” *diacritics* – Vol. 36, Nº 1, Primavera 2006, pp. 14-29. De forma similar, mas com outros argumentos, Claudia Berger defende uma visão fascista e anti-semita de Schmitt. Ver Claudia Breger “The Leader’s two Bodies. Slavoj Žižek’s postmodern political theology”, *diacritics*, vol. 31, Nº 1, Primavera 2001, pp. 73-90.

²⁹⁸ Por teologia política, segundo os nossos objetivos, devemos entender duas coisas: em primeiro lugar, o modo no qual os conceitos teológicos aparecem num contexto secular (em consonância com a clássica tese de Schmitt segundo a qual “todos os conceitos relevantes da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados); em segundo lugar, teologia política designa a forma na qual a transcendência se torna imanente no âmbito político.

²⁹⁹ Slavoj Žižek, *El frágil absoluto*, Pre-textos, Valencia, 2002, pp. 10.

Paulo e Lenin é o acesso do sujeito ao universal da comunidade simbólica de crentes num caso, e ao universal do Partido noutra; o que Žižek chama de “política da verdade”. Em ambos os casos o acesso à verdade universal só se pode articular a partir da adoção de uma posição subjetiva unilateral.

A chave é Paulo como “mediador evanescente” entre o cristianismo e o judaísmo. Para Žižek, tal como para Schmitt³⁰⁰, o judaísmo se encontra associado à forma de governo liberal, sustentada na legalidade vazia do universalismo abstrato. Por outro lado, Žižek valoriza em São Paulo a superação da lei, a sua subversão no estado de exceção que é a sua realização plena. Nesse sentido, podemos ler em Romanos 13, 10: “o amor é plena realização da lei”. O que deve ser lido em conjunção com Lucas 14, 16, quando Cristo diz aos seus discípulos: “Se alguém vem até mim e não odeia o seu pai, a sua mãe, a sua mulher, os seus filhos, os seus irmãos, as suas irmãs e até a sua própria vida, não pode ser meu discípulo”³⁰¹ O *Ausnahmezustand* do ágape paulino, “o milagre de desfazer retroativamente os pecados através da suspensão da lei” encontra o seu complemento naquilo que Žižek denomina a “desconexão” cristã. Esse elemento é o que hoje nos convoca a repetir Paulo (mas também Benjamin e Lenin). O momento de máxima negatividade coincide com a mais pura universalidade. As relações familiares, étnicas, raciais ou de classe, das quais temos que “desconectar” (contrair) representam a ordem simbólica, a Lei para a qual devemos morrer para sermos verdadeiros cristãos. O ódio (a negatividade) ao nosso apego à ordem simbólica é transfigurada por Cristo em amor; só a mediação paradoxal da sua autoridade pode suspender a lei consumando-a. Para Žižek “Cristo já não funciona como um executor a respeito da lei – pelo contrário, o que faz é *suspender* a dimensão da lei, levantando o auto da sua desaparecimento. Logo, a diferença entre judaísmo e cristianismo talvez seja, para dizê-lo com as palavras de Schelling, a diferença entre contração e expansão: a contração judaica (a perseverança na dispersão, a fidelidade ao estatuto de resto) funda a expansão cristã (o amor). Se os judeus afirmam a lei sem superego, os cristãos afirmam o amor como gozo fora dos limites da lei”³⁰².

Porém, se o ponto de inflexão que separa o cristianismo do judaísmo é precisamente o abandono do complemento do superego, não volta a introduzir-se Deus como

³⁰⁰ O texto chave de Schmitt é o seguinte: “Die Juden als nebenchristliche Elite; als mehr oder Weniger getreue Platzhalter, wenn die christlichen Eliten ins Legalitäre absinken. Denn auf die Logik, Taktik und Praxis in der leergewordenen Legalität verstehen sich die Juden auf jeden Fall besser als jedes christliche Volk, das nicht aufhören kann, *gegen das Gesetz an die Liebe und das Charisma zu Glauben*”. Ver Carl Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991, entrada do 24.5.48, pp. 154 (as itálicas são minhas).

³⁰¹ Citado em Slavoj Žižek, *El frágil absoluto*, op. cit., pp. 157.

³⁰² Slavoj Žižek, *Amor sin Piedad. Hacia una política de la verdad*, op. cit., pp. 162.

“agenciamento do superego” a partir do momento em que estamos eternamente em dívida para com ele, dado que suspendemos a aplicação da lei aos nossos pecados? Assim sendo, veríamos deitado por terra o projeto de recuperar o núcleo revolucionário do cristianismo no gesto de ruptura de Paulo. Então Žižek não pode fazer outra coisa que recorrer ao que denomino o núcleo êxtimo da sua teologia política, isto é, à visão de um Deus que autodestrói. Em *A marioneta e o anão*, Žižek se apoia no livro de Eric Santner, *On The Psychotheology of Everyday Life*³⁰³, para defender a ideia de que a lei judaica opera então sem o suplemento obscuro do superego. Ao contrário da lei normal ou pagã, a lei judaica não produz a sua própria transgressão (lembramos Romanos 7). Žižek insiste na ideia comparando a experiência do crente abandonado no Livro de Job, com a paixão de Cristo na cruz. O grito de Cristo: “Pai, porque me abandonaste?” seria o retorno do cristianismo à história de Job. Segundo Žižek, Job tem um gesto solidário quando guarda silêncio perante a aparição de Deus no final desse livro, porque compreende a impotência de Deus. Não é Job quem é colocado a prova, mas o próprio Deus. Da mesma forma, o lamento de Cristo não se dirige à presença onipotente de Deus, mas à sua impotência. Dado que “a função que realiza o complemento obscuro do superego da Lei (divina) é ocultar essa impotência do grande Outro”³⁰⁴, o gesto radical do cristianismo consiste em viver sem essa rede de contenção que proporciona o grande Outro. O gesto de Cristo só é possível através da prévia identificação com o Pai. O paradoxo é que a impotência de Deus se traduz no abandono a si mesmo. A transformação de Cristo, Filho de Deus, em um simples mortal abandonado na cruz pelo seu pai exemplifica o trabalho negativo da “pulsão de morte”. Noutras palavras: “A identidade do homem com Deus é afirmada só em/atravs do auto-abandono radical de Deus, quando a distância que o separa de Deus se sobrepõe à distância interior de Deus consigo próprio. A única forma na qual Deus pode criar pessoas (humanos) livres é abrindo um espaço para os mesmos no seu próprio déficit/vazio/falha: a existência do homem é a prova viva da auto-limitação de Deus”³⁰⁵.

É essa visão de um “nada criativo na qual insiste Žižek é uma visão que Schmitt nunca poderia aceitar; e como diz Beneyto, contra “a inesgotável energia derivada da negatividade da escatologia apocalíptica luriana” oporia “a imagem do enfrentamento teológico-político entre o Bem e o Mal”. Perante a força de uma negatividade que apaga os

³⁰³ Eric Santner, *On The Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rozensweig*, Chicago University Press, Chicago, 2001, pp. 102-104.

³⁰⁴ Slavoj Žižek, *El Títere y el Enano. El núcleo perverso del cristianismo*, op. cit., p. 174.

³⁰⁵ Slavoj Žižek, *Amor sin Piedad. Hacia una política de la verdad*, op. cit., pp. 168.

limites do Ser, oporia o Ser que se mantém firme no seu espaço, que não cede o seu lugar ao Nada. Esse ponto também o faria enfrentar radicalmente Heidegger. Em *Teologia política II*, Schmitt só poderá reafirmar a sua Fé, e refugiar-se no Dogma trinitário, e procurará assim a “legitimidade última na tensão intra-trinitária, no Agon, entre um Deus Pai que é manifestação da autoridade e da decisão, da Contra-revolução, e de um Deus Filho que aparece como manifestação da Liberdade e do Progresso, da Revolução e do Reino do Mal”³⁰⁶.

Em resumo, o gesto especificamente moderno de Schmitt consiste em se aferrar à ideia de que *o ser quer perseverar no seu ser (in suo esse perseverare)*. A imagem de um Deus em *stasis*, convulsionado no seu interior pelo conflito entre o Pai e o Filho, era para si insuportável. E a essa imagem responderia finalmente com o terrível apotegma de goethiano de *Dichtung und Wahrheit: Nemo contra deum nisi Deus ipse*³⁰⁷.

REFERÊNCIAS

Alberto Moreiras “Neo-Paulinismo y Catexis de la Diferencia”, *Actuel Marx Intervenciones*, nº 2, 2004.

Beneyto, José María “La destrucción creadora: variaciones sobre una metáfora absoluta de la modernidad”, *Res Publica*, 5, 2000

Boucher/Glynos/Sharpe (eds.), *Traversing the Fantasy. Critical responses to Slavoj Žižek*, Ashgate, Londres, 2005

Brett Levinson “In Theory, Politics does not exist”, *Postmodern Culture*, vol. 18, Nº 1, Sept. 2007

Carl Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991

Chantal Mouffe (ed.), *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, Londres, 1999, pp. 18-37

Christopher Hanlon, “Psychoanalysis and the Post-Political: An interview with Slavoj Žižek”, en *New Literary History*, 2001, 32: 1-21.

³⁰⁶ Beneyto, José María “La destrucción creadora: variaciones sobre una metáfora absoluta de la modernidad”, op. cit., p. 22

³⁰⁷ “Ninguém contra Deus, nem sequer Deus mesmo.”

Claudia Breger, "The Leader's two Bodies. Slavoj Žižek's postmodern political theology", *diacritics*, vol. 31, N° 1, Primavera 2001, pp. 73-90

Eric Santner, *On The Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rozenzweig*, Chicago University Press, Chicago, 2001

Erik Vogt, "Schmittian Traces in Žižek's Political Theology (and Some Derridean Specters)", *diacritics* – Vol. 36, N° 1, Primavera 2006, pp. 14-29.

Fabio Vighi/Heiko Feldner *Žižek beyond Foucault*, Palgrave, Londres, 2007

Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988. Trad. esp. Pedro Madrigal, *La Legitimación de la Edad Moderna*, Pre-textos, Valencia, 2008

Jodi Dean, *Žižek's Politics*, Routledge, Londres, 2006

José Luis Villacañas, "Representation/Politicisation. The liberal roots of Populismo", *New Paths in Political Philosophy*, 28-29 de Marzo de 2008, Universidad de New York en Buffalo.

Judith Butler, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, Londres, 1993

Jürgen Habermas *Philosophisch-politisch Profiles*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981

Slavoj Žižek, "Carl Schmitt in the Age of Post-politics", en Chantal Mouffe (ed.) *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, Londres, 1999, pp. 18-37

_____. *Die Gnadenlose Liebe*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2001. Traducción al español de Pablo Marinas, *Amor sin Piedad. Hacia una política de la verdad*, Editorial Síntesis, Madrid, 2004, pp. 99.

_____. *El frágil absoluto*, Pre-textos, Valencia, 2002

_____. *El Títere y el Enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Paidós, Buenos Aires, Argentina, 2005

_____. "The Rhetorics of Power", *diacritics*, vol. 31, N° 1, Primavera 2001, pp. 91-104

_____. *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Pre-Textos, Valencia, 2006

_____. *Porque no saben lo que hacen*, Paidós, Buenos Aires, 1998

_____. *The Parallax View*, MIT Press, Cambridge, 2006. Trad. esp. *Visión de Paralaje*, Paidós, Buenos Aires, 2006

_____. *The Sublime Object of Ideology*, Verso, Londres, 1989. Trad. esp. *El Sublime Objeto de la Ideología*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1992.

_____. *The Ticklish Subject*, Verso, Londres, 1999

_____. *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Nueva Visión, Bs. As., 1994

_____. *Revolution at the Gates*, Verso, Londres, 2002. Trad. esp. Marta Malo de Molina Bodelón y Raúl Sanchez Cedillo, *Repetir Lenin*, Akal, Madrid, 2004, pp. 27.

MÁXIMAS E LEIS NA FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT: UMA DIVISÃO INCLUSIVA OU EXCLUSIVA?

Renata Cristina Lopes Andrade*

Resumo:

Ao caracterizar o que é um princípio prático, Kant escreve, por exemplo, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, que “Máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (isto é, o que serviria também subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar) é a lei prática” (nota ao §15). Na *Crítica da Razão Prática*, escreve que “proposições fundamentais práticas são proposições que contêm uma determinação universal da vontade, < determinação > que tem sob si diversas regras práticas. Essas proposições são subjetivas ou **máximas**, se a condição for considerada pelo sujeito como válida somente para a vontade dele; mas elas são objetivas ou **leis** práticas, se a condição for conhecida como objetiva, isto é, como válida para a vontade de todo ente racional” (A35). À primeira vista é possível dizer que estamos diante de duas posições divergentes. Na *Fundamentação*, o filósofo aponta que a máxima da ação é um princípio subjetivo do querer e o princípio objetivo do querer é uma lei prática, porém, diz que o princípio objetivo – lei prática – serviria também de princípio prático subjetivo (máxima) caso a razão fosse a única governante no homem. Isso parece implicar que um princípio objetivo (lei prática) pode ser (tornar-se) um princípio subjetivo, vale dizer, uma máxima – isto é, é sugerido que princípios práticos (leis práticas) também podem ser máximas. Na segunda *Crítica*, Kant parece sugerir uma distinção exclusiva entre princípios leis e máximas: isto é, a máxima da ação é sempre e apenas um princípio subjetivo no sentido de ser considerada válida apenas para um sujeito particular, por contraposição a uma lei que, por ser objetiva, vale para todo ser racional. Examinando se devemos ou não interpretar a divisão de princípios práticos em objetivos e subjetivos como excludente ou se, ao contrário, há máximas que também são leis, no presente artigo, pretendemos expor, comparar e buscar as dificuldades na interpretação de dois comentadores. Lewis White Beck, na obra “*A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*”, adota o que chamamos ser a posição de Kant na *Fundamentação*. Posteriormente, Béatrice Longuenesse no artigo “*Kant: le jugement moral comme jugement de la raison*”, que parece adotar uma interpretação comprometida com a exclusão entre um princípio prático ser lei ou máxima, interpretação esta que entendemos ir ao encontro do que parece sugerir Kant na *Crítica da razão prática*.

Palavras-chave: Kant, Máxima, Lei.

Abstract:

In characterizing what a practical principle is, Kant writes, for instance, in *Foundations of the*

* Graduada em Filosofia (licenciatura plena) pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP – campus de Marília); Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e Doutoranda em Educação pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP – campus de Marília); renataclopes@yahoo.com.br.

Metaphysics of Morals, that “maxim is the subjective principle of wish; the objective principle (that is, the one which would also subjectively work as practical principle to every rational being, if reason totally leded wish) is the practical law” (note of §15). In *Critique of Pratical Reason*, he writes that “fundamental practical propositions are propositions which have an universal determination of wish, <determination> that has itself a variety of practical rules. Such propositions are subjective ones or maxims, if the condition is considered valid by the subject, that is, valid to the wish of every rational being” (A35). In a first sight it is possible to assert that we are facing two divergent positions. In *Foundations*, the philosopher points out that the maxim of action is a subjective principle of wish and the wish objective principle is a practical law, though, he asserts that the objective principle – practical law – would also work as subjective practical principle (maxim) in case the reason were the only to govern human beings. This seems to imply that an objective principle (practical law) can be (become) a subjective principle, that means, a maxim – that is, it is suggested that practical principles (practical laws) can also be maxims. In the second *Critique*, Kant seems to suggest an exclusive distinction between principles, laws and maxims: that is, the maxim of action is always and only a subjective principle in the sense of being considered valid only to one particular subject, on the contrary of a law that, being objective, is valid for every rational being. Examining if we should or should not to interpret the practical principles division into objective and subjective ones, as excluding or if, on the contrary, there are maxims that are also laws, in the present study, we intend to expose, compare and look for difficulties related to two commentator’s interpretation. Lewis White Beck, in “A *Commentary on Kant’s Critique of Pratical Reason*”, adopt what we call Kant’s position in *Foundations*. After that, Béatrice Longuenesse in the article “*Kant: le jugement moral comme jugement de la raison*”, seems to adopt an interpretation related to the exclusion between a practical principle to be a law or a maxim. We understand that such interpretation is coherent to what Kant seems to suggest in *Critique of Pratical Reason*.

Keywords: Kant, Maxim, Law.

1 INTRODUÇÃO

Sabe-se que Kant se propôs em sua fundamentação da moralidade justificar a existência de uma *proposição prática fundamental*, a saber, uma *lei prática*. Podemos dizer que sua filosofia prática representa, primeiramente, a busca e fixação de uma lei moral por excelência, a qual se apresente enquanto um princípio prático universal a ser seguido. Tem-se, nesse momento de fundamentação da moralidade, a preocupação de encontrar (e fixar) a lei prática a qual dita o que *deve acontecer*, dita todo o *dever ser* – tudo aquilo que deve (necessariamente) acontecer do ponto de vista da moralidade, em suma, uma lei que determina o agir do homem caso haja a preocupação com o valor moral da ação.

No presente artigo não entraremos no mérito de como Kant justifica a existência

dessa *proposição prática fundamental (princípios práticos)*. Antes, abordaremos a distinção, realizada por Kant, entre princípios práticos *subjetivos – máximas* e princípios práticos *objetivos – leis*.

Kant, em sua filosofia prática, ao buscar caracterizar o que é um *princípio prático*, escreve, por exemplo, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, que: “Máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (isto é, o que serviria também subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar) é a lei prática” (nota ao §15). Em outro momento, na segunda *Crítica*, escreve que:

proposições fundamentais práticas são proposições que contêm uma determinação universal da vontade, < determinação > que tem sob si diversas regras práticas. Essas proposições são subjetivas ou **máximas**, se a condição for considerada pelo sujeito como válida somente para a vontade dele; mas elas são objetivas ou **leis** práticas, se a condição for conhecida como objetiva, isto é, como válida para a vontade de ente racional (A35).

Constata-se, pelo menos à primeira vista, uma divergência. É possível dizer que estamos, mediante tais passagens, diante de duas posições divergentes no que diz respeito a um mesmo termo. Ora Kant parece sugerir que o princípio prático pode ser subjetivo e, portanto, uma máxima, mas que, simultaneamente, pode também ser um princípio prático objetivo do querer, a saber, uma lei; no outro momento Kant parece sugerir que o princípio prático ou é subjetivo, ou seja, uma máxima, ou é objetivo, isto é, uma lei. Vejamos mais de perto a suposta divergência.

Na *Fundamentação*, o filósofo nos aponta que a máxima da ação é um princípio subjetivo do querer e o princípio objetivo do querer é uma lei prática, porém, diz que o princípio objetivo, ou seja, a lei prática, serviria também de princípio prático subjetivo (máxima) caso a razão fosse a única governante no homem. Isso parece implicar que um princípio objetivo (lei prática) pode ser (tornar-se) um princípio subjetivo, vale dizer, uma máxima.

Posteriormente, na *Crítica da razão prática*, Kant parece sugerir uma distinção exclusiva entre princípios práticos objetivos (leis) e princípios práticos subjetivos (máximas): isto é, parece sugerido na segunda *Crítica* que a *máxima* da ação é sempre e apenas um princípio subjetivo no sentido de ser considerada válida apenas para um sujeito particular, por contraposição a uma *lei* que, por ser objetiva, vale para todo ser racional.

De modo a explorar as duas alternativas da divisão do princípio prático de Kant, apresentaremos, a seguir, as seguintes interpretações: i) a interpretação de Lewis White Beck, na

obra “*A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*”, que adota o que parece ser a posição de Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, vale dizer: princípios práticos objetivos (leis) podem também ser subjetivos (máximas); ii) a interpretação de Béatrice Longuenesse no artigo “*Kant: le jugement moral comme jugement de la raison*”, que parece adotar uma interpretação comprometida com a exclusão entre um princípio prático ser máxima ou lei, interpretação esta que entendemos ir ao encontro do que parece sugerir Kant na *Crítica da razão prática* – princípios objetivos são leis diferentemente de máximas as quais são sempre princípios meramente subjetivos.

2 PRINCÍPIOS PRÁTICOS SUBJETIVOS E OBJETIVOS – INTERPRETAÇÃO DE LEWIS WHITE BECK

Beck expõe a sua interpretação em particular no capítulo VI da obra *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*. Eis o texto que, em particular, abordaremos para apresentar a posição de Beck acerca da questão posta, isto é: o princípio da ação apresenta-se enquanto leis distintas de uma máxima da ação ou apresenta-se enquanto uma lei da ação que pode também ser uma máxima?

Beck chama atenção para o fato de que esta divisão – máxima subjetiva e lei objetiva – é peculiar no pensamento kantiano, no entanto, diz que a razão dessa divisão (*principium divisionis*) não é o princípio prático em si mesmo ser visto enquanto subjetivo ou objetivo, mas pela *condição* (*Bedingung*), isto é, se a condição de determinação de uma vontade é válida somente individualmente (somente para a vontade de um indivíduo em questão envolvido em uma ação específica), ou para a vontade de todo ser racional e em todos os casos.

Segundo o comentador, se a condição de determinação de uma vontade é válida somente individualmente, ou seja, somente para a vontade de um indivíduo em questão o qual possui um desejo específico “A” (por exemplo, “Quero ser feliz”), nesse caso, a condição de determinação é, portanto, somente subjetiva, válida somente para aquele indivíduo em questão o qual se dá um determinado fim “A”. Mas, a condição de determinação (o fim “A”) pode também ser válida para todo ente racional, e se a condição de determinação é válida para a vontade de todo ser racional sem exceção (necessária) e em todos os casos (universalmente),

a condição de determinação, segundo Beck, é, portanto, objetiva.

Levando em consideração a *condição de determinação da vontade*, a posição de Beck é de que a máxima subjetiva da ação estende-se para além de uma lei e, de fato, inclui uma lei enquanto uma de suas espécies.

Um dos pontos de Beck para sustentar sua posição de distinção inclusiva entre máximas e leis apresenta-se na caracterização do silogismo prático e na terminologia lógica de Kant³⁰⁸.

Diz ele:

Vingar uma injustiça é sempre a minha proposta – máxima ou princípio.
Dizer uma mentira vingaria uma injustiça – regra.
Portanto, minha proposta é dizer essa mentira – decisão.

Temos:

A
Se quero A, então B
B

“A” apresenta-se enquanto condição de determinação da vontade. Se “A” é um desejo somente particular, é uma condição meramente subjetiva e o princípio B será, portanto, mera máxima. Por outro lado, se A valer para a totalidade dos seres racionais, o princípio B será também lei (continuará sendo uma máxima por ser subjetivamente *adotada*).

Na visão de Beck, seguindo o silogismo prático, Kant parece pretender estabelecer as seguintes possibilidades: (a) um homem racional age de acordo com alguma máxima que pode ser válida somente para si e por si mesmo, pois sua condição é uma situação atual que se apresenta enquanto um (seu) motivo; (b) um homem racional reconhece uma condição válida, embora não necessariamente efetiva para todos os seres racionais; (c) um homem racional reconhece uma condição enquanto presente e válida para a totalidade dos seres racionais enquanto tais e, portanto, enquanto válidas e aplicáveis a si próprio. Desse modo, temos: (a) meras máximas; (b) leis; (c) leis que são também máximas – essas últimas são máximas por serem subjetivamente adotadas, não por *só* valerem subjetivamente.

Ainda segundo Beck, se por razão morais, nego B, devo também negar A, pois o fim pode carecer de valor moral, e, se temos a preocupação moral, nem sempre queremos o meio

³⁰⁸ Cf. *Crítica da razão pura*, Introdução à Dialética Transcendental.

necessário para atingir “A”. Mediante o estudo do aspecto formal do princípio prático, temos, de modo definitivo, segundo Beck, que uma máxima pode ser também lei. Temos:

A (máxima que pode também ser lei) - pode valer para mim ou para a totalidade dos seres racionais.

Se A, então B

B (válido do ponto de vista moral, caso A seja válido para a totalidade dos seres racionais).

Por razões morais certas máximas são negadas, algumas permitidas e outras requeridas.

3 PRINCÍPIOS PRÁTICOS SUBJETIVOS E OBJETIVOS – INTERPRETAÇÃO DE BÉATRICE LONGUENESSE

Por outro lado, a interpretação de Longuenesse parece adotar uma posição comprometida com a exclusão entre máxima e lei.

Para Longuenesse, a distinção entre máximas e leis (principalmente a partir da segunda *Crítica*) concentra-se na *própria regra de ação* que nos oferecemos, temos:

- 1) uma regra subjetiva – *o que devemos fazer determinado sob uma condição particularmente imposta e,*
- 2) uma regra objetiva – *o que devemos fazer válido para a vontade de todo ser racional.*

Na determinação da vontade sob uma regra meramente subjetiva, a regra da ação apenas tem validade para um indivíduo em particular, o qual se dá o fim “A”, ou seja, para um indivíduo que possui uma máxima inicial, por exemplo: “Quero emagrecer”. O “*eu devo*”, decorrente dessa máxima ou fim, apresenta-se apenas como uma simples máxima subjetiva (distinta da lei), pois será uma regra da ação que apenas vale para alguns, e não para outros. Nesse sentido, o “*eu devo*”, assim derivado, mesmo movendo a vontade, apresenta-se somente enquanto um “*eu devo*” meramente subjetivo, vale dizer, *particular*.

Segundo Longuenesse, a máxima é meramente subjetiva e, segundo ela, a

subjetividade de uma máxima diz respeito a algo particular, apenas vale (apenas determina) sob a posição (problemática ou assertórica) de uma máxima inicial com um conteúdo específico (“*Se quero A*” ou “*Desde que eu queira A*”). Isto significa que a determinação da vontade é sempre condicionada pelo fim particular desejado, dependendo diretamente, para exercer força determinante, de querer o fim “A”. Por exemplo: “Se quero emagrecer, então devo evitar doces”. Evitar doces pode ser uma regra ou máxima da ação, regra que estabeleço a mim mesmo e que move a minha vontade. Porém, tal determinação depende de uma condição subjetiva, vale lembrar, particular, nesse caso, desde que eu queira emagrecer.

A lei prática, conforme aponta Longuenesse, ao contrário da determinação meramente subjetiva de uma máxima da ação, vale sob uma condição *objetiva*, ou seja, a determinação da regra objetiva não é dependente de nenhum fim específico, não depende (em nenhum caso) de algum – “*desde que eu queira ...*”. Desse modo, pode ser uma regra de determinação válida para a vontade de todos os seres racionais, os que possuem ou os que não possuem o querer “A”.

Segundo a interpretação de Longuenesse, tal distinção entre máximas e leis práticas objetivas estabelece considerações sobre a função do imperativo categórico (a ordem moral) na relação com uma simples máxima da ação ou regra subjetiva.

Diz ela, o imperativo categórico (o imperativo da moralidade) apresenta-se um *teste* a ser aplicado sobre o preceito ou máxima “então devo...” derivado (sempre) de um fim particular “A”. No “teste categórico”, coloco-me a questão se posso universalizar o meu conseqüente (conclusão, preceito ou máxima particular), ou seja, coloco em questionamento se posso universalizar o meu “*eu devo*” decorrente do fim particular “A”. Por exemplo:

Quero emagrecer – fim particular.
Se quero emagrecer, não devo comer chocolate.
Então, não devo comer chocolate.
Se não quero comer chocolates, devo evitar tê-los à disposição em casa.
Então, devo evitar ter chocolates em casa.
Se quero evitar ter chocolates em casa, não devo comprá-los cada vez que vou ao supermercado.
Então, não devo comprar chocolates cada vez que vou ao supermercado.

Temos:

A
Se A, então B
B
Se B, então B1

B1
Se B1, então, B2
B2
etc.

Vemos que do fim ou máxima inicial “A” podemos derivar diversas outras regras da ação (máximas), porém são sempre regras meramente subjetivas diretamente ligadas ao fim particular ou máxima inicial “A”.

Segundo Longuenesse, há o "teste categórico", o teste da moralidade para “verificar” se tais preceitos, regras subjetivas ou máximas são universalizáveis, e a adoção de uma máxima, de uma regra da ação subjetiva, deve ocorrer precisamente por resistir ao “teste” do imperativo categórico, ou seja, por ser universalizável.

Há máximas que resistem ao teste categórico, por exemplo: “Devo salvar vidas”. Resiste ao teste categórico (isto é, é válida do ponto de vista moral). Além disso, pode ter um alcance subjetivo, por exemplo, se eu for um médico e salvo vidas para receber o meu dinheiro – “Se quero receber o meu dinheiro, devo salvar vidas”; bem como ser uma máxima objetiva – independente de toda subjetividade e possível a todo indivíduo, o alcance pode ser universal, determinar o comportamento de um médico ou de qualquer outro indivíduo – busco salvar vidas porque acho que devo fazê-lo. No primeiro caso adoto uma máxima *meramente* por questões particulares, como é indicado por Longuenesse, por questões subjetivas. No segundo caso, há a adoção de uma máxima porque ela resiste ao teste o imperativo categórico, ou seja, é universalizável, vale dizer, por questões morais.

Mas, há aquelas máximas que não resistem ao teste do imperativo categórico, pois pode ocorrer contradição na concepção. Por exemplo: “pegar dinheiro emprestado sem a intenção de devolvê-lo” – eis uma máxima que não resiste ao teste de universalização: não é possível conceber um mundo onde todos prometem sem a intenção de cumprir e ainda assim consigam o objeto de sua promessa (no presente caso, dinheiro emprestado). Se todos prometessem sem a intenção de cumprir, a promessa não valeria de nada e ninguém acreditaria mais em promessa alguma, tal máxima pretendida enquanto lei universal se destruiria por si mesma. Uma regra “pegar dinheiro emprestado sem a intenção de devolvê-lo” encontra-se contestada (por razões morais), pois a máxima que ela induz não resiste ao teste do imperativo categórico³⁰⁹.

³⁰⁹ Assim, por exemplo, é evidente que a universalização da máxima “Não restituirei o empréstimo” colocaria um fim (seria a negação) da existência do empréstimo, a universalização da falsa promessa seria a negação da

Temos o grande critério de validade (objetiva) de uma lei (prática), ou seja, o teste de universalização, se uma máxima não pode ser universalizada, não resiste ao teste de universalização, ela não é, desse modo, compatível com a lei moral – lei prática objetiva - e deve ser rejeitada.

Longuenesse conclui que a máxima da ação parece sempre depender de particularidades. No entanto, se temos a preocupação moral devemos adotar (por razões morais) somente aquelas máximas que estão de acordo (são compatíveis) com a lei prática universal, a qual é moralmente válida (e deve ser adotada por estar de acordo).

4 DESACORDOS E DIFICULDADES

As máximas, segundo Longuenesse, que podem ser aceitáveis por todos são apenas *compatíveis* com a lei prática universal (compatíveis com a ordem categórica), porém, não se *caracterizam enquanto leis*, pois ela (máxima) pode (mesmo passível de universalização) não obrigar, pois ainda que universalizável, depende diretamente de querer o fim particular “A”. Na concepção de Longuenesse, somente uma lei prática objetiva possui o caráter obrigante, justamente por independe de todo e qualquer fim particular (como é o caso das máximas).

Nesse momento podemos observar o central *desacordo* de interpretação *entre Beck e Longuenesse*. Vejamos.

Consideremos a estrutura básica de um silogismo prático: "Quero A"; “Se quero A, então B”; “B”.

“A”, segundo Beck, é uma condição que determina a vontade levando à ação, “A” pode ser um princípio válido para um indivíduo em particular, bem como para a totalidade dos seres racionais, isto significa que, no silogismo prático, segundo Beck, temos um fim “A” que pode ser meramente particular ou ser uma máxima moral, ou seja, um princípio prático objetivo válido para todo ser racional o qual *adoto subjetivamente*, derivando a conclusão. Poderíamos dizer que, segundo Beck, se A for lei ou condição objetiva, é apodítico e, portanto, sua necessidade (prática) se transfere para a conclusão B.

Por outro lado, Longuenesse aponta que o fim “A”, a máxima inicial da ação, é sempre apenas particular, resultando em “B” que são preceitos, máximas ou regras meramente

subjetivas. Porém, há o “teste” da moralidade, o teste categórico, segundo o qual serão examinadas as conseqüências da adoção de uma máxima, alterando, desse modo, a “modalidade” da máxima. Isto significa que por razões morais a força assertórica ou problemática de “B” será alterada e, com isso, posso mudar o meu comportamento, o que ocorre porque o “teste” tem por base uma ordem *apodítica*.

Como A é, para Longuenesse, sempre problemático ou assertórico, B será, no máximo, assertórico. A lei moral “opera”, segundo ela, ao exigir o “teste de universalizabilidade” – se B não puder ser universalizável, temos “necessariamente não-B”, apodítica negativa.

A interpretação de Longuenesse parece satisfazer o que, pelo menos num primeiro momento, parece ser a posição de Kant na passagem inicial da segunda *Crítica*, a distinção exclusiva entre máxima e lei. Podemos compreender do seguinte modo: de um fim particular “A” adoto certas máximas derivando delas regras com conteúdo específico, tais regras terão validade para aqueles indivíduos que se derem o fim A; do querer o fim A decorre uma ordenação de máximas – regras subjetivas da ação. Se há a preocupação moral devemos submeter tais máximas ao teste do imperativo categórico. Se a máxima for *compatível* com a ordem categórica, então devo fazer B, caso contrário, devo revisar ou renunciar a minha máxima, pois ela não “passa” no teste e, portanto, carece de valor moral.

Mediante o teste categórico sabemos, segundo Longuenesse, se temos meras máximas cujo fundamento único da ação é algo particular ou máximas *compatíveis* com a lei prática objetiva, válida para mim bem como para a totalidade dos seres racionais. Desse modo, o imperativo categórico claramente opera como uma regra de segunda ordem, ou seja, regra de avaliação de regras, mas o *conteúdo* das regras segundo as quais agimos é sempre *particular*. É fácil compreender, nesse modelo, em que sentido o imperativo categórico é puramente formal: ele opera sempre sobre um conteúdo particular empiricamente dado.

Por outro lado, vimos a posição de Beck, comprometida com a distinção inclusiva entre princípios práticos subjetivos e princípios práticos objetivos, o que parece mais de acordo com o texto de Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Na *Fundamentação* temos evidenciado que Kant realiza uma distinção entre o que é uma lei prática objetiva e uma *máxima* subjetiva, porém o filósofo parece sugerir que na ação precisamente por dever temos que é a simples adoção subjetiva da lei objetiva. Desse modo, a máxima adotada por mim ordenará que eu siga tal lei e minhas realizações serão segundo as prescrições da lei prática objetiva, *independente* de *todas* minhas *inclinações*. Segundo Beck,

o que devemos ter em mente, se quisemos compreender e permanecer fieis às propostas de Kant na distinção entre *máximas* e *leis*, é que nenhuma condição de determinação da vontade terá valor moral se for estabelecida meramente por um desejo particular (se a *condição* de determinação da ação for meramente o desejo específico). Beck, afirma que Kant, certamente, reconhece que “A” é preciso em toda ação. Citando Kant: “É certamente inegável [...] toda volição deve ter um objeto e, portanto, uma matéria”. Mas, “a matéria não pode ser suposta enquanto *razão e fundamento determinante*, bem como condição da máxima”.

Nota-se que temos a distinção entre um objeto, o desejo por “A”, diferentemente do objeto da vontade enquanto *fundamento determinante/condição de determinação* dessa vontade. Eis o que torna possível, segundo Beck, a distinção entre meras máximas e leis, bem como a possibilidade de uma máxima valer também enquanto lei. Uma máxima é um princípio subjetivo do querer e o princípio objetivo é uma lei, porém, o princípio objetivo, ou seja, a lei prática, serviria também de princípio prático subjetivo (máxima) caso a razão fosse a única governante no homem. Como esse não é o caso do homem (ele é um ser racional, mas também sensível), devemos adotar, tendo em vistas o valor moral das ações, somente aquelas máximas que eu quero e que todo ser racional também possa querer e deva seguir.

No que diz respeito às dificuldades encontradas numa e outra posição, temos os seguintes dados.

Na interpretação de Beck parece haver dois pontos centrais na relação entre lei e máxima:

Primeiro, Beck afirma que sempre temos “A” como motor das nossas ações, mas o desejo por algo não deve ser o fundamento determinante da vontade. Devemos agir em virtude de ter um critério de máximas em respeito a sua forma e independente do seu conteúdo.

O problema que parece haver aqui é que se o fim da ação não pode ser o fundamento determinante da vontade, o que deve fundar a vontade? Qual será então esse fundamento?

Segundo Beck, uma máxima estende-se para além de uma lei e, de fato, inclui uma lei enquanto uma de suas espécies. Então, qual a condição de determinação dessa espécie de regra?

Conforme Beck apontou³¹⁰, o ponto de partida da ação (o motor da ação), é sempre o desejo. O que é então o motor, o que me leva a ação, dessa espécie de regra que, mesmo não eliminando o desejo, não o apresenta enquanto base das ações, ou seja, não o leva em

³¹⁰ BECK, 1984, Cap. III *Thought, Action, and Practical Reason*.

consideração enquanto condição da ação? Noutras palavras, o que é então que move a vontade se não é o desejo por um determinado fim da ação (mesmo que ele exista, mesmo que eu o tenha/queria)?

Em segundo lugar, Beck diz que o fim “A” deve poder valer para todo ente racional, mas o princípio não deve ser meramente um teste no antecedente da máxima da ação. O princípio, segundo Beck, nos comandando estabelecer máximas que são reconhecidas enquanto válidas para nós enquanto ser racional, *pois* são válidas para todos os seres racionais em geral ou por vontade são máximas que todo ser racional deve seguir.

Nota-se duas volições:

- 1) posso ter o desejo por fazer algo, mas somente se eu posso desejar que outros também possam fazer o mesmo e,
- 2) a íntima relação entre as volições: eu desejo (ou quero) realizar algo pois eu também posso querer isso para outros.

Somente se quero para mim próprio porque posso querer para outros, realizo a suprema máxima moral independente dos antecedentes máximas materiais.

O problema que aqui pode surgir é saber como podemos elaborar uma regra concreta somente pela razão de ser uma regra válida para todos, ou seja, qual regra concreta ou que tipo de regra concreta temos somente por ser uma regra válida para todo ser racional, vale dizer, universal? Em suma, que tipo de regra concreta pode ser derivada somente da possível universalidade?

Num primeiro momento, o que parece haver são sempre apenas regras de negação, por exemplo: não pegue dinheiro emprestado sem a intenção de devolver. O princípio fundamental buscado, o princípio supremo da moralidade, derivado desse modo, parece sempre exigir um princípio meramente regulativo e negativo. Vejamos.

Consideremos a máxima “Pedir dinheiro emprestado sem a intenção de devolvê-lo”. “Se quero o dinheiro, então devo pedir emprestado (mesmo sem a intenção de devolvê-lo)”. Não sendo possível conceber um mundo onde todos prometem sem a intenção de cumprir e ainda assim consigam o objeto de sua promessa (no presente caso, consiga dinheiro emprestado), a regra da ação seria: não pegue dinheiro emprestado sem a intenção de devolver. Temos: *não devo* fazer promessas sem a intenção de cumpri-la.

Eis o que temos, segundo Longuenesse, enquanto o resultado do *teste* de universalização sob o imperativo categórico. Segundo Longuenesse, teríamos a mudança de modalidade do “eu devo” que de problemático “devo pedir dinheiro emprestado” (dependente da posição assertórica ou problemática do “*se quero*” do antecedente), torna-se apodítica (e negativa) mediante o resultado do teste de universalização do imperativo categórico “devo renunciar ao dinheiro se não tenho a intenção de devolvê-lo”.

Que uma proposição problemática no antecedente hipotético torna-se apodítica na conclusão está, de fato, conforme a concepção kantiana de silogismo. Entretanto, a condição apodítica na razão prática é expressa por uma norma/mandamento “eu não devo ...” e ordena não somente pelo estatuto da conclusão da inferência tal como parece sugerir Beck, mas, para Longuenesse *ordena pelo teste do imperativo categórico*.

Seguindo a interpretação de Beck, o problema é reconhecer que a ação sempre tem um fim *particular* e, nesse sentido, uma *condição* particular. Portanto, o "modelo" de uma condição *universal* com antecedente A em "A, se A, então B..." não fica adequado.

Assim, tendo em vista a posição de Beck, fica a questão: que espécie de regra concreta podemos derivar meramente de uma condição válida para qualquer ser racional? Se, como também parece reconhecer Beck, a matéria é sempre particular, como adotar o modelo segundo o qual, quando a condição é objetiva derivamos exclusivamente dela uma máxima objetiva?

Por outro lado, ponderando as considerações de Longuenesse no que diz respeito ao grande critério de validade moral de nossas máximas, isto é, o teste do imperativo categórico, a dificuldade encontrada é em caracterizar a própria decisão de passar a máxima da ação (como aponta a autora, sempre dependente de um fim particular) pelo critério da lei. Ou seja, como caracterizar a decisão de testar minhas máximas pelo critério da lei a qual ordena, independentemente de qualquer fim, que devo fazer X? Isto é, como caracterizar a adoção da lei moral?

Mediante o teste categórico, conforme aponta-nos Longuenesse, ‘verifico’ se B condiz com a lei ou não. Caso sim, minha máxima é compatível com a lei, então faço (devo fazer) B, se não, devo recusar minha máxima justamente por não ser compatível com a lei e o fim da ação carecer de valor moral.

Por exemplo: a máxima "devo operar tal paciente" somente valerá se eu for médico (não valerá para todos). No entanto, por estar de acordo com a lei moral (teste categórico), será moralmente válida (*se for adotada por estar de acordo*).

O teste categórico vem determinar o que se pode ou não querer, isto significa que o imperativo categórico, na visão de Longuenesse, vem determinar quais as ações são moralmente permitidas e quais as ações devem ser abandonadas (por carecerem de valor moral).

Porém, a questão que fica é a seguinte. Como representar a "adoção" do imperativo categórico, o "verificar" se aquilo que devo fazer "então devo B" derivado do meu desejo por "A", ou seja, aquilo que devo fazer para alcançar meu desejo por algo, condiz ou não com a lei?

Num primeiro momento, posso pensar que tenho o desejo por algo, conheço o que devo fazer para alcançar o meu desejo "devo fazer B", realizo B e ponto – "Se quero A, então B". Como, porém, representar querer o teste, como explicar a adoção, a decisão pelo teste do imperativo categórico? Qual a sua condição?

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para a posição de Beck fica a questão: que espécie de regra concreta podemos derivar meramente de uma condição válida para todo e qualquer ser racional? Se isso não é possível, é adequado caracterizar a adoção da lei moral no mesmo modelo de silogismo para a adoção de regras concretas?

Por outro lado, ponderando as considerações de Longuenesse (o teste categórico), a dificuldade encontrada é em caracterizar a decisão de passar a máxima da ação (como aponta a autora, sempre dependente de um fim particular) pelo critério da lei. Ou seja, como caracterizar a decisão de testar minhas máximas particulares pelo critério da lei a qual ordena, independentemente de qualquer fim, que devo fazer X? Não se trata de ter uma máxima puramente formal, cujo "conteúdo" é só o que a lei prescreve? O objetivo central do presente artigo foi apenas chamar a atenção para alguns dos elementos desse problema, ficando para um possível texto futuro as alternativas de solução.

REFERÊNCIAS

ALLISON, H. E. *Kant's theory of freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990.

BECK, L. W. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

BITTNER, R. *Máximas*. In: *Studia Kantiana – Revista da Sociedade Kant Brasileira*, nº. 5, 2003.

FRICKE, C. *Máximas*. Trad. Fabian Scholze Domingues e Gerson Roberto Neumann. In: *Revista Contingentia*, Vol. 3, nº. 2, 2008, 154–163

HERMAN, B. *On the Value of Acting from the Motive of Duty*, *Philosophical Review* 90, July 1981, pp. 378-9.

HÖFFE, O. *Introduction à la philosophie pratique de Kant*. Albeuvre: Castella, 1985.

_____. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes. 2005.

LONGUENESSE, B. *Kant: le jugement moral comme jugement de La raison*. In: Cohen-Halimi, M. *Kant: la rationalité pratique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Textos Seletos*. Edição Bilíngue. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

PATON, H. J. *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*. Philadelphia/Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1971.

PAVÃO, A. *O papel das inclinações na filosofia moral de Kant*. In: *Revista Veritas*, Porto Alegre, V. 53, nº 1, 2008, p. 7-12.

TERRA, R. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2003.

WALKER, R. *Kant: Kant e a lei moral*. São Paulo: UNESP, 1999.

RESENHAS

KARABEL, Jerome. *The Chosen: The Hidden History of Admission and Exclusion at Harvard, Yale, and Princeton*. Boston, New York: Houghton Mifflin Company, 2005. 711 p.

Bruno Azevedo Moura*

A realidade social que envolve o universo dos processos seletivos é extremamente complexa. O livro *The Chosen: The Hidden History of Admission and Exclusion at Harvard, Yale, and Princeton*, de Jerome Karabel, publicado em 2005, trata, fundamentalmente, do desenvolvimento histórico dos processos seletivos criados por determinadas universidades de ponta nos Estados Unidos, tais como as experiências de universidades conhecidas pelos americanos como *The Big Three*, que inclui as universidades de Harvard, Yale e Princeton. Esse rótulo, que não foi empregado por acaso, subentende a presença de universidades que não apenas estão listadas como as primeiras instituições de ensino superior a serem constituídas nos Estados Unidos nos séculos XVII e XVIII, como também de instituições de ensino e pesquisa que alcançaram notória posição de prestígio e qualidade no contexto do desenvolvimento da sociedade e da cultura americana.

Escrito por um sociólogo americano professor da Universidade de Berkeley que possui outras obras científicas nessa área de pesquisa que versa sobre processos de desigualdade na educação superior, Karabel publicou valiosos livros na esfera desse assunto, a saber *Power and Ideology in Education* e *The Diverted Dream: Community Colleges and the Promise of Educational Opportunity in America*. *The Chosen* explica a trajetória de como os processos seletivos se modificaram e se aperfeiçoaram para se transformarem em instrumentos de recrutamento social e escolar mais meritocráticos diante das demandas internas e externas encaradas pelas universidades, sobretudo, no contexto do século XX. Enquanto por um lado as fontes de demandas internas envolvem a influência de atores como os docentes, discentes, associações no interior da universidade, *Board of Directors* e *Board of Overseers*, do outro, as demandas externas têm como protagonistas a influência e a opinião da sociedade civil e seus aparelhos de protestos, o Estado americano e os *alumni*. Entende-se por *alumni* aqueles que contribuem com doações pecuniárias ou aqueles que por qualidade de

* Bolsista do CNPq, mestrando em Sociologia na Universidade de Brasília (UnB) e pesquisador do Núcleo de Pesquisa sobre o Ensino Superior da Universidade de Brasília (NESUB). Endereço eletrônico: bruno_moura@hotmail.com.

discente ou docente ou outra categoria se vincularam à universidade.

No contexto da produção científica brasileira na área das ciências sociais, poucos são os estudos e pesquisas que dão atenção à possibilidade de existir estratégias universitárias que favorecem e dão preferência a determinados grupos sociais ou classes sociais. Mais escasso ainda são estudos que especulam e ratificam acerca da possibilidade de haver estratégias oriundas do sistema de ensino superior que beneficiem a formação de futuras elites nacionais e globais, fato que garante a manutenção de uma mesma ordem e de um mesmo discurso legítimo. Em pleno contexto de expansão e democratização do ensino superior no Brasil, essas ideias não pertencem ao quadro imaginário nem do senso comum brasileiro nem do conhecimento científico brasileiro. Contudo, *The Chosen*, apesar de não ter aparecido uma versão traduzida em português do livro, vai ao encontro de uma extensa bibliografia norte-americana cuja finalidade é investigar sobre dinâmicas sociais do universo da educação que promovam oportunidades e condições de vida desiguais. Nessa bibliografia americana, a prática do recrutamento social por intermédio de processos seletivos para entrar nas instituições de ensino superior tem sido pesquisado e compreendido como mecanismo gerador de situações de desigualdade. Além disso, essa discussão científica tem proporcionado estudos que averiguam a possibilidade de existir estratégias universitárias que dão preferência à admissão dos filhos de elites para manutenção de seu status institucional.

Por exemplo, Daniel Bell (2007) em seu livro *The Price of Admission: How America's Ruling Class Buys Its Way Into Elite Colleges – and Who Gets Left Outside the Gates* denuncia que os processos de seleção de admissão das universidades mais conhecidas dos Estados Unidos têm dado preferência aos membros da classe alta. Ele argumenta que os americanos asiáticos e os estudantes da classe média e da classe trabalhadora têm sido descartados e substituídos por estudantes brancos e ricos de classe superior que têm mais prestígio social. Ademais, Joseph Soares (2007), sociólogo da Universidade de Wake Forest, em sua obra *The Power of Privilege: Yale and America's Elite Colleges* problematiza a possibilidade das desigualdades nos processos seletivos serem frutos de atos e estratégias previamente tramadas e tece uma crítica com relação à percepção de que o processo de seleção em universidades como Harvard e Yale sejam unicamente baseada em mérito acadêmico.

Nesse contexto, Rick Fantasia (1991), professor de sociologia no Smith College de Northampton, Massachussets, também especula que o sistema educacional norte-americano prioriza os filhos da elite, garantindo não apenas que se matriculem em universidades

renomadas, como Harvard, Princeton e Yale, mas que encontrem nelas mecanismos de chegar a altos cargos da administração pública e posições de destaque no mercado internacional. O sociólogo americano explica que o sistema educacional norte-americano tem abandonado os princípios de concorrência e mérito – princípios que sempre sustentaram o conceito de democracia doméstica – para garantir que os filhos da elite tenham lugar cativo em universidades que reproduzem elites nacionais e internacionais. Diante disso, ele esclarece que além desse sistema ser capaz de reproduzir elites, normalmente, também é capaz de negar a existência de preferências concedidas e de negar que haja critérios de admissão subjetivos que dão preferência aos membros de classes superiores. Trata-se de estratégias aplicadas às escondidas, de forma legal e juridicamente legitimadas.

É nesse contexto acadêmico que o livro *The Chosen* formula suas preocupações e tece um problema peculiar às ciências sociais, explicitando que conquanto processos seletivos correspondem a interesses organizacionais, sociologicamente, eles também servem como instrumento prático para selecionar pessoas e o que elas oferecem tendo por base critérios que dependem dos valores e crenças sustentados por uma sociedade em um determinado momento sócio-histórico.

A seletividade, em síntese, serve para recrutar pessoas desejadas. Pode-se falar que essas pessoas são almeçadas por um sistema justamente pelo fato de possuírem um “patrimônio” ou um “bem” específico. Ou seja, trata-se de pessoas que se enquadram em um padrão determinado em que é avaliado alguns critérios desejados. A seletividade, portanto, emana da dominação de um certo grupo que tem legitimidade histórica e social para definir os critérios do recrutamento e, efetivamente, executá-lo. Uma coisa é certa diante dessa compreensão: todo processo seletivo é resultado de uma construção de interesses e demandas sócio-históricos. Assim, afirmar que todo processo seletivo possui como objetivo selecionar um determinado grupo de pessoas que vai ao encontro dos interesses e demandas implantados num contexto sócio-histórico autêntico, na verdade, é consolidar a idéia de que todo processo seletivo naturalmente tende a excluir e incluir pessoas por uma série de motivos.

No caso dos processos seletivos das universidades americanas, os “patrimônios” ou critérios avaliados consistem-se da relação entre os seguintes elementos: o domínio de um conhecimento específico, o desenvolvimento de um comportamento específico e o contexto sócio-demográfico e nível sócio-econômico da família de uma pessoa, incluindo não apenas a raça e o gênero da pessoa, bem como sua origem familiar. O mérito almejado pela instituição, nesse sentido, está atrelado à definição da relação desses elementos. Já o mérito atribuído

àquele que concorre está vinculado à posse exata dos elementos que são cobrados num momento sócio-histórico específico. É importante entender que em um processo seletivo meritocrático-utópico o único elemento a ser considerado deve ser o conhecimento. Todavia, para todas as etapas dos processos seletivos para recrutar novos alunos no sistema de ensino superior americano durante o século XX, os elementos considerados envolveram a relação assimétrica entre todos esses fatores e a predominância de um elemento sobre os outros.

A origem e o desenvolvimento do regime de avaliação dos processos seletivos das universidades americanas, no entanto, foi marcado por uma peculiaridade, pois permitia que os alunos novos fossem escolhidos e rejeitados a critério da decisão de poucos. Nesse sentido, recrutamentos universitários nos Estados Unidos e seus critérios jamais foram abertos ao público e caracterizados como processos transparentes. Em torno do processo seletivo, administradores de seleções se especializaram em considerar quem entraria e quem seria excluído sem sofrer a retaliação da opinião pública, haja vista a condição de serem instituições privadas e de executarem seleções discretas. Nesse sentido, esses administradores foram rotulados como *gatekeepers*, uma vez que formaram os critérios necessários para discernir quem teria maiores chances de um dia ganhar um Prêmio Nobel ou de ser um influente líder político.

Para tal, múltiplas estratégias foram desenvolvidas, inclusive o projeto de recrutamento de Radcliffe Heermance, mais conhecido como *keeper of the Princeton Gate*, que, com finalidade de manter judeus fora do ensino superior, promoveu a limitação da quantidade de alunos matriculados na Universidade de Princeton de 1922 a 1950. Para colocar um limite na quantidade de alunos matriculados, uma política de recrutamento seria necessária. Apenas para esclarecer, a crescente quantidade de alunos judeus nas universidades de Harvard, Columbia, Princeton e Yale era vista como um sério problema e foi tema de grande discussão e preocupação nas administrações dessas universidades. Encaravam o tema como um verdadeiro problema – *the jewish problem*. Até o fim da Segunda Guerra Mundial, o preconceito e a discriminação contra os judeus eram tão acentuados que representantes dessas universidades afirmavam que aos judeus faltavam virilidade, afinamento de caráter, honestidade, probidade e uma aparência limpa. Assim, a política de recrutamento envolvia uma entrevista pessoal com o candidato para detectar sua aparência, comportamento, conteúdo e porte em uma conversa formal, bem como aproveitava para verificar a etnia, raça e religião do candidato. Além dessa entrevista, a rigorosa política de recrutamento organizada por Heermance previa várias modalidades de cartas de recomendações, culminando em um

total de quatro a cinco cartas de recomendações. As cartas mais valorizadas eram aquelas escritas por referências que já tinham estudado na universidade e contribuía com a universidade com doações pecuniárias regularmente. Todo esse material coletado tinha como objetivo avaliar o conhecimento, o comportamento e os dados sócio-demográficos. Mas o que sobressai era o comportamento do candidato. Sua conduta, seu caráter e sua personalidade eram avaliados, fazendo com que os critérios da seleção fossem demasiadamente subjetivos e menos acadêmicos. Por exemplo, uma conduta considerada por Princeton e Yale até o final da Segunda Guerra Mundial e julgada como mérito de avaliação em processos de seleção era as realizações atléticas dos candidatos, isto é, se os candidatos eram bons jogadores de futebol americano, rúgbi, entre outros esportes peculiares à cultura americana.

Outro exemplo de implantação de critérios subjetivos de seleção foi na Universidade de Columbia, que, no começo do século XX quando possuía um processo seletivo pautado por critérios acadêmicos, foi forçada a desenvolver um processo seletivo que legalmente conseguisse limitar a quantidade de alunos judeus. Na verdade, a criação da primeira unidade no sistema de educação superior que fosse responsável pelo gerenciamento do sistema de seleção – *Office of Admissions* – foi estabelecida na Universidade de Columbia em 1910, tendo sido resposta ao *jewish problem*.

Em síntese, no último século os critérios de avaliação dos processos seletivos das universidades de ponta dos Estados Unidos passaram por uma grande quantidade de transformações. No limiar do século XX, a definição de mérito das *Big Three* era majoritariamente acadêmico e era avaliado por uma análise curricular que deveria incluir Latin e Grego. No entanto, tratava-se de um sistema propenso a excluir alunos das escolas públicas, tendo em vista que não tinham acesso a Latin e Grego. Essa política, portanto, priorizava alunos matriculados em internatos.

Já, entre 1910 e 1945, como resposta às medidas políticas, econômicas e legais de restringir a imigração e suas consequências na sociedade americana, como *the jewish problem*, a meritocracia foi substituída pela implantação de processos seletivos que fossem definidos por critérios subjetivos e opacos. Não foram apenas os judeus a serem prejudicados. A subjetividade dos critérios nos processos seletivos prejudicou alunos de escolas públicas, negros, mulheres, etc. Nessa época os processos de seleção priorizaram o comportamento e o contexto sócio-familiar dos candidatos. Aqui, o sujeito que dedicasse tempo ao seu time de esporte ou ao seu clube era o candidato ideal.

Finalmente, no começo de 1960, por causa da preocupação com a perda de

estudantes talentosos e com a redução da qualidade intelectual e capacidade acadêmica dos graduandos, o mérito acadêmico voltou em cena especialmente por meio do grande peso dado aos resultados das notas do SAT – *Scholastic Aptitude Test* –, o histórico escolar e as atividades extracurriculares. Esses critérios auxiliaram no que diz respeito à promoção de processos de inserção nas universidades de ponta que fossem mais abertos a diferenças humanas de condições sociais, econômicas, culturais, étnicas, raciais e assim por diante.

Embora a diversificação dos alunos universitários possa dar a entender que a consolidação de um processo seletivo meritocrático não é passível de gerar conflitos, Kerebel, em seguida, aborda alguns temas que recentemente têm gerado grande debate e tensão para as universidades de ponta e suas administrações. Relata acerca das alegações de discriminação contra asiático-americanos, as discussões no que tange à eficácia das ações afirmativas, o peso nos processos seletivos a ser considerado acerca da habilidade esportiva e do status social, econômico e familiar e a questão da falta de representatividade de estudantes que pertencem à classe trabalhadora e que vêm de classes baixas. Diante dos novos temas que estão encravados nas discussões sobre as desigualdades geradas pelas universidades de ponta do século XXI, Kerebel conclui que a batalha pela definição de méritos adequados continua tão intensa quanto às travadas ao longo do século XX. Face aos interesses institucionais, ainda há sinais que indicam a fragilidade da meritocracia nos processos seletivos dessas instituições, que, por muitos, continuam a ser consideradas como instituições de elite.

REFERÊNCIAS

FANTASIA, Rick. *Bringing Class Back In: Historical and Contemporary Perspectives*. Boulder, CO: Westview Press, 1991.

GOLDEN, Daniel. *The Price of Admission: How America's Ruling Class Buys Its Way Into Elite Colleges – and Who Gets Left Outside the Gates*. New York: Three Rivers Press, 2006.

KARABEL, Jerome. *The Chosen: The Hidden History of Admission and Exclusion at Harvard, Yale, and Princeton*. Boston, New York: Houghton Mifflin Company, 2005.

SOARES, Joseph. *The Power of Privilege: Yale, and America's Elite Colleges*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

<http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/saberes/index>