



PRIMEIROS ESCRITOS

N. 10 - 2020

PRIMEIROS ESCRITOS é uma publicação anual do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo voltada para a publicação de textos relacionados à área de filosofia produzidos por alunas e alunos da graduação.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: Vahan Agopyan

Vice-reitor: Antonio Carlos Hernandez

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora: Maria Armanda do Nascimento Arruda

Vice-diretor: Paulo Martins

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Chefe: Oliver Tolle

Vice-chefe: Luiz Sérgio Repa

COORDENAÇÃO DA GRADUAÇÃO

Coordenador: Alex de Campos Moura

Vice-coordenador: Homero Silveira Santiago

COORDENADOR EDITORIAL

Maurício Cardoso Keinert

CAPA E ILUSTRAÇÕES

Maria Luiza Lima Seabra

COMISSÃO EDITORIAL

Álvaro Itie Febrônio Nonaka

Ana Carolina Marinho de Souza

Bruno Oberlander Erbella

Eugênio Mesquita Higgins Azevedo dos Santos

Giulia Bertoli Miraglia

Israel Rossi Milhomem

Júlia Bessada Rodrigues

Robson Carvalho dos Santos

PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Júlia Bessada Rodrigues

REVISÃO

Tikinet

APOIO:

PET FILOSOFIA USP

PIC FILOSOFIA USP

@copyright Departamento de Filosofia
FFLCH/USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 -

Cid. Universitária

CEP: 05508-900 – São Paulo, Brasil

Tel: (0xx11) 3091-3761 | Fax: (0xx11) 3031-2431

primeirosescritosfflch@gmail.com

www.revistas.usp.br/primeirosescritos

USP



FFLCH/USP

CONSELHO EDITORIAL

Alberto Oscar Cupani (UFSC), Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP), Alexandre Costa-Leite (UnB), Alex Calazans (UFPR), Alex Campos de Moura (USP), Alex Sandro Calheiros de Moura (UnB), Alfredo Carlos Storck (UFRGS), Ana Carolina Soliva Soria (UFSCar), Ana Portich (Unesp), Anderson Borges (UFG), André Chagas Ferreira de Souza (UFLA), Antônio José Pereira Filho (UFS), Arlenice Almeida da Silva (Unifesp), Arthur Klik de Lima (UFLA), Caetano Ernesto Plastino (USP), Carla Milani Damiano (UFG), Carlos Eduardo de Oliveira (USP), Celi Hirata (UFSCar), Cristiane Negreiros Abbud Ayoub (UFABC), Cristiano Novaes de Rezende (UFG), Daniel Tourinho Peres (UFBA), Edelcio Gonçalves de Souza (USP), Eduardo Barra (UFPR), Eduardo Brandão (USP), Eduardo Nasser (UFABC), Evan Robert Keeling (USP), Fabrício Klain Cristofolletti (UEMS), Fernando Costa Mattos (UFABC), Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz (UFSCar), Guilherme Foscolo (UFSB), Helton Adverse (UFMG), Homero Silveira Santiago (USP), Jair Lopes Barboza (UFSC), João Geraldo Martins da Cunha (UFLA), João Vergílio Gallerani Cuter (USP), José Carlos Estêvão (USP), José Luiz Ames (Unioeste – PR), José Sérgio Fonseca de Carvalho (USP), Leandro Neves Cardim (UFPR), Lorenzo Mammì (USP), Luca Jean Pitteloud (UFABC), Lucas Angioni (Unicamp), Luciano Nervo Codato (Unifesp), Luís César Guimarães Oliva (USP), Luís Fernandes dos Santos Nascimento (UFSCar), Luiz Marcos Silva Filho (UFSCar), Luiz Roberto Takayama (UFLA), Luiz Sérgio Repa (USP), Marco Aurélio Werle (USP), Marcos Ferreira de Paula (Unifesp), Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP), Maria Adriana Camargo Capello (UFPR), Maria Isabel Papaterra Limongi (UFPR), Mariana Claudia Broens (Unesp), Marinê Pereira (UFABC), Marisa da Silva Lopes (UFSCar), Marcos Nobre (Unicamp), Maurício Cardoso Keinert (USP), Moacyr Ayres Novaes Filho (USP), Monique Hulshof (Unicamp), Nathalie Bressiani (UFABC), Newton Bignotto de Souza (UFMG), Oliver Tolle (USP), Osvaldo Frota Pessoa Junior (USP), Paula Braga (UFABC), Paulo Henrique Fernandes Silveira (USP), Paulo Roberto Licht dos Santos (UFSCar), Pedro Calixto Ferreira Filho (UFJF), Patrícia Fontoura Aranovich (Unifesp), Ricardo Nascimento Fabbrini (USP), Roberto Bolzani Filho (USP), Rúrion Soares Melo (USP), Silvana de Souza Ramos (USP), Silvia Altmann (UFRGS), Silvia Faustino de Assis Saes (UFBA), Silvio Chibeni (Unicamp), Silvio Rosa Filho (Unifesp), Taísa Helena Pascale Palhares (Unicamp), Tessa Moura Lacerda (USP), Tiago Tranjan (Unifesp), Yara Adario Frateschi (Unicamp).

EDITORIAL

A *Primeiros Escritos*, com mais um número de sua edição anual, almejou dar continuidade à difusão e estímulo à produção discente em filosofia. Com temas que relacionam diferentes áreas das ciências humanas ao campo filosófico, passando por autores como Benjamin, Kuhn, Foucault e Gadamer, as mais diversas perspectivas se encontram aqui, cujo horizonte comum é o engajamento do corpo de alunos e alunas na construção e conservação da pesquisa brasileira.

Ser, simultaneamente, sujeito de seu tempo e ser capaz de pensá-lo é tema filosófico por excelência. As idiossincrasias daquele em que estamos vivendo não permitem exatamente a visualização de um futuro utópico: o sucateamento do fomento à pesquisa, o embotamento das universidades e uma crise sanitária que coloca em cheque ao passo que arrisca aprofundar as desigualdades econômica e sociais do país e do mundo são alguns dos aspectos de nossas circunstâncias. No entanto, é quiçá justamente nesses momentos em que a função da reflexão filosófica torna-se mais clara e mostra sua importância.

Com isso, a comissão editorial desejou construir um número que abarcasse a pluralidade das diversas áreas de interesse e produção filosóficas atuais e que reiterasse a importância de dar continuidade e robustez ao trabalho na área. Ambas as facetas da produção discente brasileira o leitor encontrará no conjunto de publicações aqui presentes.

SUMÁRIO

ARTIGOS

OS PARADIGMAS DE THOMAS KUHN Ana Clarice Rodrigues Costa	11
O ESTATUTO DA INTENCIONALIDADE NA OBRA A TRANSCENDÊNCIA DO EGO, DE JEAN-PAUL SARTRE Fabrício Rodrigues Pizelli.	35
HEGEL E O PROCESSO HISTÓRICO Gabriel Rodrigues da Silva.	58
SOBRE A AKRASIA E O VÍNCULO ENTRE EPISTEMOLOGIA E ÉTICA Ian Salles Botti.	83
SUBJETIVIDADE E TRABALHO OU COMO AS MUDANÇAS DO CAPITALISMO TÊM AFETADO A CONSTITUIÇÃO DE SUJEITOS Izabela Loner Santana.	104
A QUESTÃO DA TÉCNICA E O CAMINHO PARA A LINGUAGEM NA FILOSOFIA DE MARTIN HEIDEGGER Izabella Corrêa Magalhães Coutinho.	127
HERMENÊUTICA, ARTE E MONUMENTO ARQUITETÔNICO NO PENSAMENTO DE GADAMER Katharynne Norrana Damasceno de Jesus.	158
NIETZSCHE E A PROTO-GENEALOGIA DE AURORA: A MORALIDADE DO COSTUME E OS SENTIMENTOS MORAIS Lucas Romanowski Barbosa.	182

IMAGINAÇÃO E SERVIDÃO NO TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO DE ESPINOSA Marcus Vinicius da Conceição Felizardo.	207
FAMLIA, JUSTICA E POLÍTICA: NOTAS CRÍTICAS SOBRE A DISTINÇÃO PÚBLICO-PRIVADO Pedro Casalotti Farhat.	237
WALTER BENJAMIN E O FLÂNEUR BAUDELAIRIANO EM JULIO CORTÁZAR Pedro de Carvalho Naletto.	266
A GENEALOGIA DA VONTADE DE VERDADE: O ACONTECIMENTO POLICÉFALO NAS AULAS SOBRE A VONTADE DE SABER DE MICHEL FOUCAULT Rafael Gironi Dias.	284
SOBRE A CRÍTICA RADICAL DE SER E TEMPO À NOÇÃO METAFÍSICA DE CONSCIÊNCIA Rafael Ribeiro de Almeida.	314
PROCESSAMENTO LINGUÍSTICO E CONSCIÊNCIA Thaís Vasconcelos Rodrigues.	342

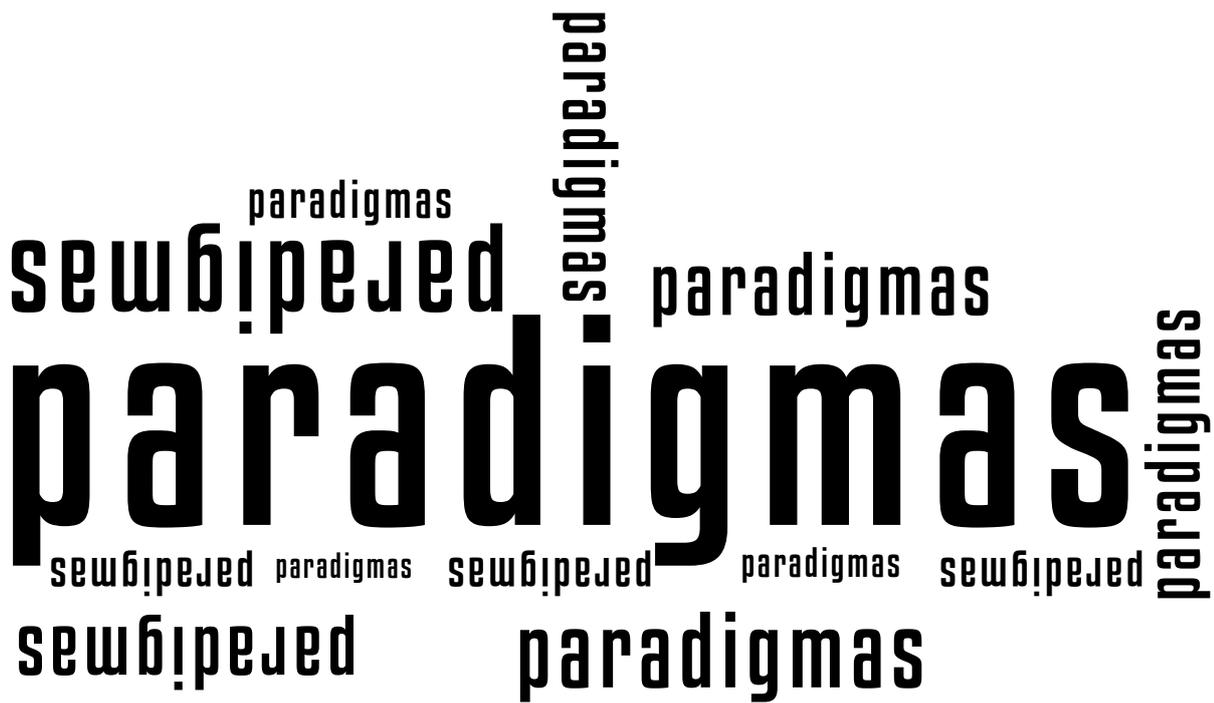
FORA DO EXPEDIENTE

O NETO DO FRANCÊS Matheus Oliveira Cenachi.	355
MEDITAÇÕES DE DEPARTAMENTO PÚBLICO Vitor Rodrigues de Almeida.	364
CONTENTS.	371

para Ruy Fausto
in memoriam



Os



A word cloud consisting of the word "paradigmas" repeated multiple times. The words are arranged in various orientations: horizontally, vertically, and at an angle. The sizes of the words vary, with the largest word being the central focus. The background is white, and the text is black.

de Thomas Kuhn

Os paradigmas de Thomas Kuhn

Ana Clarice Rodrigues Costa
Universidade Federal de São João del Rei

RESUMO: O caráter polissêmico do termo “paradigma” tornou-se uma das questões mais obscuras dentro da imagem da ciência de Thomas Kuhn. Em *A estrutura das revoluções científicas* (1962) foi possível identificar pelo menos 21 sentidos diferentes para o vocábulo. Trata-se de questão intrigante, ao se constatar a centralidade do termo na estruturação de uma imagem cíclica e episódica para ciência. À vista disso, este trabalho apresenta uma investigação sobre as diferentes concepções do termo em alguns momentos da obra kuhniana. A primeira parte explicita como ocorre a expansão semântica do vocábulo entre dois ensaios, *A tensão essencial: tradição e Inovação na Investigação científica* (1959) e *A função do dogma na pesquisa científica* (1963). Na segunda parte discorre-se sobre o uso do termo especificamente em *A estrutura das revoluções científicas*, considerando duas críticas endereçadas a Kuhn, a saber, *A natureza do paradigma* (1970), de Margareth Masterman, e o ensaio homônimo *A estrutura das revoluções científicas* (1964), de Dudley Shapere. Por fim, a terceira parte apresenta as respostas de Kuhn a tais críticas a partir da análise de “Posfácio” e das *Reconsiderações acerca dos paradigmas*, ambos de 1969.

PALAVRAS-CHAVE: filosofia da ciência; paradigma; Thomas Kuhn.

INTRODUÇÃO

O termo “paradigma” em *A estrutura das revoluções científicas*¹ (1962), de Thomas Samuel Kuhn (1922-1996), manifestou imensa competência ao resguardar sob sua grafia um conjunto extenso de significados. A pluralidade semântica do termo operou com tamanha ligeireza que Kuhn, o historiador-filósofo, reconheceu que a “plasticidade excessiva” (KUHN, 2009d, p. 335) da obra deveria ser atribuída à introdução do vocábulo, admitindo com pesar que parte do sucesso de seu livro – “cientificamente claro e filosoficamente obscuro” (MASTERMAN, 1979, p. 73), que alcançara grande popularidade entre cientistas, historiadores e sociólogos – devia-se ao fato de “que ele pode ser quase tudo para toda gente” (KUHN, 2009d, p. 335).

“O termo assumiu uma vida própria”, escreve Kuhn (2017b, p. 295), ao considerar a confusão provocada pelo uso de “paradigma”. Ainda, em suas *Reconsiderações acerca dos paradigmas* (2009d, p. 349), escreve na nota de rodapé 16: “vejo poucas hipóteses de recuperar o ‘paradigma’ para seu uso original”. Nesse ensaio, Kuhn pretendia esclarecer o sentido original que o levava a aplicar o termo na *Estrutura*, quando ele era obscuro para

1. Doravante, *Estrutura*.

o próprio autor: “por mais imperfeitamente que tenha compreendido os paradigmas quando escrevi o livro, ainda penso que merecem muita atenção” (KUHN, 2009d, p. 336).

Se analisado minuciosamente na *Estrutura*, verificar-se-á que o termo se estende a diferentes contextos na construção argumentativa de Kuhn, tornando-se, na medida de sua extensão, um dos pontos mais obscuros da obra kuhniana: “muitas das dificuldades-chave do meu texto original agrupam-se em torno do conceito de paradigma” (KUHN, 2017b, p. 280), “esse é o ponto mais obscuro e mais importante de meu texto original” (KUHN, 2017b, p. 288).

Tendo muito prematuramente se desprendido do contexto da obra, o vocábulo foi e ainda tem sido utilizado em diferentes áreas do conhecimento, projetando ainda mais significados. O paradigma parece mobilizar uma compreensão conceitual prévia, que, por um lado, favorece o percurso argumentativo por já contar com algumas concepções que dispensam a pergunta pelo que se pretende com o uso do vocábulo; por outro, isso acaba obscurecendo a questão sobre sua natureza.

Esse vocábulo é, sem dúvida, central e articulador para toda imagem da ciência de Thomas Kuhn: é pela aquisição de um paradigma que determinado campo adquire o status de “científico” e passa à fase de ciência normal; é a partir da constatação de desajustes e do acúmulo de problemas reticentes às soluções fornecidas pelo paradigma que se instala uma crise na comunidade científica; quando a resposta ao acúmulo de problemas conduz à substituição completa ou parcial do paradigma, tem-se a revolução. Os principais conceitos da obra kuhniana – ciência normal, incomensurabilidade e revolução científica – estão intrinsecamente relacionados ao paradigma².

2. Não por acaso encontramos uma vasta literatura dedicada à compreensão do que é o paradigma de Thomas Kuhn (cf. BIRD, 2000, 2002, 2013; LANGHE, 2013; MÖßNER, 2011; ORMAN, 2016; SHAPER, 1984; TUCHANSKA, 2012).

Nesse sentido, este trabalho propõe uma investigação acerca da natureza do termo paradigma nos momentos mais relevantes da obra kuhniana para a questão. A primeira parte explicita como se opera a expansão semântica do vocábulo entre os ensaios *A tensão essencial: tradição e inovação na Investigação científica*, publicado em 1959 (2009c), e *A função do dogma na pesquisa científica*, de 1963 (2012), textos em que Kuhn introduz ineditamente o termo em sua obra. Na segunda parte, discorre-se sobre o uso dessa palavra especificamente na obra maior de Kuhn, intitulada *A estrutura das revoluções científicas*, de 1962 (2017a), na qual o conceito atinge seu ápice de pluralidade semântica. Para esta análise, consideram-se duas críticas endereçadas a Kuhn após a publicação da *Estrutura*, a saber, *A natureza do paradigma*, de Margareth Masterman, publicado em 1970 (1979), e o ensaio homônimo “The structure of scientific revolutions”, de Dudley Shapere, publicado em 1964. E na terceira parte apresentam-se as respostas de Kuhn a tais críticas, por meio da análise dos textos “Posfácio” e *Reconsiderações acerca dos paradigmas*, ambos de 1969 (2017b, 2009d).

A investigação sobre os usos e sentidos do paradigma na obra kuhniana nos servirá de indicação para pensar de que modo podemos transpor alguns dos problemas suscitados pelo uso que Kuhn faz do vocábulo na *Estrutura*. Cupani (2013), ao responder à pergunta *Por que ainda Thomas Kuhn?*, acena nessa mesma direção quando considera que a problemática do “paradigma” talvez não deva ser discutida apenas em torno de suas diferentes acepções. Os esforços intelectuais em relação à querela talvez devessem ser direcionados para que propriamente tratemos de “enxergar o que Kuhn queria mostrar” com o uso do termo (CUPANI, 2013, p. 16).

No entanto, como veremos em dois textos posteriores à *Estrutura*, Kuhn explicitamente escreve o que queria mostrar: os paradigmas devem

ser usados como “exemplares” e apenas nesse sentido. Contudo, se emprendermos uma leitura retrospectiva da *Estrutura* considerando o termo como “exemplares”, observaremos que esse uso específico irá se contrapor a outros sentidos e funções também presentes na obra. Isto porque claramente, como aponta Shapere (1964, p. 384), parece haver “muito mais para o termo paradigma” do que aquilo que encontramos na definição principal de Kuhn, na abertura do primeiro capítulo da *Estrutura*. Portanto, nas considerações finais deste trabalho, tecemos ainda breves comentários sobre o próprio movimento intelectual de Kuhn em relação ao conceito que, por fim, encerrou-se em duas definições principais.

A INTRODUÇÃO DO CONCEITO NA OBRA KUHNIANA

Kuhn escreve na nota de rodapé 6 do prefácio ao livro *A tensão essencial*, de 1977:

Logo depois de ter completado um primeiro esboço de *A Estrutura*, no começo de 1961, escrevi o que durante, alguns anos considerei ser a versão revista de “A tensão essencial” para uma conferência realizada em Oxford, no mês de julho seguinte. Esse ensaio foi publicado (...) sob o título “A função do dogma na investigação científica”. Comparando-o com “A tensão essencial” (...) pp. 341-54) esclarece-se tanto a rapidez como o alargamento da expansão da minha noção de paradigma. Devido a tal expansão, os dois ensaios parecem ter pontos de vista diferentes, o que não foi minha intenção. (KUHN, 2009b, p. 17)

Como podemos ler na citação, o filósofo reconhece que o valor semântico da noção de paradigma se expande entre os dois ensaios. E, de fato, no segundo, *A função do dogma na pesquisa científica*,³ observamos uma ampliação dos valores semânticos do termo que em larga medida an-

3. Doravante, *A função do dogma*.

tecipam alguns usos encontrados na *Estrutura*.

No ensaio *A tensão essencial: tradição e inovação na investigação científica*⁴, Kuhn utiliza o conceito de paradigma pela primeira vez como “soluções de problemas concretos” (KUHN, 2009c, p. 265). Em momentos posteriores identificam-se passagens em que o termo é aplicado com valor semântico equivalente a “uma técnica” (KUHN, 2009c, p. 266) para a solução de problemas diante da qual a comunidade científica percebe um rápido progresso no seu campo de pesquisa. Esses artefatos da formação científica produziriam certas “predisposições mentais” (KUHN, 2009c, p. 266) que conformariam o pensamento dos pesquisadores daquele campo. A partir dessa técnica e de uma rígida educação para a formação de cientistas, estabelecer-se-ia um padrão característico de pesquisa naquela comunidade científica.

De acordo com uma imagem da ciência como resolução de problemas, não se costuma questionar essa técnica ou mecanismo “solucionador de quebra-cabeças” na fase de ciência normal. Os cientistas nessa fase trabalham em regiões que, da perspectiva do paradigma, são confortáveis, isto é, ocupam-se de problemas que não contrariam as soluções disponíveis. Deste modo, a crença de que o paradigma pode resolver os problemas é o que dá segurança aos pesquisadores de um determinado domínio de investigação, impulsionando o progresso desse campo de pesquisa.

Já em *A função do dogma*, o termo é aplicado pela primeira vez ligado ao modo de apresentação de questões em manuais de ciência e sua diferença em relação aos manuais de outros campos de conhecimento. Obras científicas, segundo Kuhn, abordariam primeiro as “soluções concretas de problemas que a profissão aceita como paradigmas” (KUHN, 2012, p. 27), para que o estudante possa resolver os problemas de fim de capítulo, aqueles mais difíceis e com situações mais engenhosas que, no entanto,

4. Doravante, *A tensão essencial*.

guardam semelhanças com os exemplos já apresentados, exigindo que o estudante exerça uma atitude intelectual de identificar semelhanças em diferentes contextos. Nesse sentido, Kuhn utiliza o termo com o mesmo valor semântico daquele visto em *A tensão essencial*.

Contudo, no decorrer de *A função do dogma*, Kuhn confere outras características aos paradigmas. Por exemplo, afirma que eles são, a princípio, “soluções concretas de problemas” (como indicado em *A tensão essencial*). Mas a solução concreta de um problema em ciência exige adesão da comunidade científica, uma vez que se considera impossível o consentimento simultâneo de dois modelos. Além disso, a comunidade deve aderir à ideia de que todos os problemas anteriores foram seguramente resolvidos pelos cientistas do passado. Kuhn escreve:

Muito do que se disse até aqui tem a intenção de indicar que (...) *os praticantes de uma especialidade científica madura aderem profundamente à determinada maneira de olhar e Investigar a natureza baseada em um paradigma. O paradigma diz-lhes qual o tipo de entidades com que o universo está povoado e qual a maneira como essa população se comporta; além disso, informa-os de quais questões sobre a natureza que podem legitimamente ser postas e das técnicas que podem ser devidamente aplicadas na busca das respostas a essas questões. De fato, um paradigma diz tantas coisas aos cientistas que as questões que ele deixa para investigar raramente têm algum interesse intrínseco para os que estão fora da profissão.* (KUHN, 2012, p. 41-42, grifo meu)

Precisamente nessa passagem, pode-se perceber que Kuhn realiza uma expansão semântica no termo. Se antes era definido como “soluções concretas de problemas”, podendo estender-se até aquilo de onde podem ser derivados modelos e padrões para avaliar resultados, agora amplia-se o seu significado para resultados científicos que incluem teorias e algumas explicações exemplares. São realizações que ainda deixam questões em aberto e que atraem pesquisadores para explorar seus problemas. Nesse

sentido, paradigma passa a determinar “todo um esquema de desenvolvimento para as ciências maduras” (KUHN, 2012, p. 30). Trata-se de uma maneira de olhar o mundo e de investigar a natureza, pois o paradigma diz aos cientistas “*qual o tipo de entidades com que o universo está povoado e qual a maneira como essa população se comporta*” (KUHN, 2012, p. 42, grifo meu).

Nessa passagem Kuhn esboça uma nuance ontológica para o “paradigma”, conferindo um caráter decisivo para o termo, tendo em vista seu escopo teórico e suas funções dentro das comunidades científicas. O paradigma, nesse sentido, parece ter implicações profundas na comunidade científica ditando a ela seus conceitos fundamentais, determinando, em primeiro lugar, quais entidades compõem e quais não compõem o mundo; determinando também o que vem a ser, para o cientista, a própria natureza, as vias de acesso a ela, a estruturação e o comportamento dos objetos e ainda o que se pode pensar e como se pensar dentro daquela comunidade. Na passagem citada, Kuhn antecipa alguns sentidos encontrados na *Estrutura* e que foram caracterizados por Masterman, como veremos adiante, em três categorias principais: paradigmas metafísicos, sociológicos e de construção.

A QUESTÃO DOS PARADIGMAS NA *ESTRUTURA*: A INTERPRETAÇÃO DE MASTERMAN E A CRÍTICA DE SHAPER

No trabalho intitulado *A natureza do paradigma*⁵, Margareth Masterman propõe-se a esclarecer os diferentes usos do paradigma na *Estrutura* de Kuhn. Essa tentativa apresentou-se para Masterman como

5. O referido ensaio está publicado em *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento* (LAKATOS; MUSGRAVE, 1979) e compõe o quarto volume das Atas do Seminário Internacional sobre Filosofia da Ciência, realizado na Belford College, Regents Park em Londres, de 11 a 17 de julho de 1965. Esse seminário foi organizado pela British Society for the Philosophy of Science (Sociedade Britânica de Filosofia da Ciência) e pela London School of Economics and Political Science (Escola de Economia e Ciência Política de Londres) com o intuito de discutir a obra de Kuhn em confronto com a escola de Popper, que na época era composta por grandes filósofos como Lakatos e Paul Feyerabend.

“cientificamente urgente e filosoficamente importante” (1979, p. 74).

Segundo a comentadora, os diversos usos e concepções com que o termo paradigma é empregado na *Estrutura* constituem uma de suas dificuldades vitais; isso porque o termo se refere a um elemento a partir do qual se organiza e do qual depende toda articulação argumentativa que sustenta a teoria da natureza das revoluções científicas.

Nesse ensaio clássico, a comentadora identifica pelo menos 21 sentidos diferentes para o termo. Diante dessa constatação, pergunta: “Haverá alguma coisa em comum entre todos? Haverá, filosoficamente falando, alguma coisa definida ou geral acerca da noção de paradigma que Kuhn está tentando esclarecer?” (MASTERMAN, 1979, p. 79).

Em uma tentativa preliminar de responder essa questão, Masterman organiza esses sentidos em três categorias principais: paradigmas de construção, paradigmas sociológicos e paradigmas metafísicos. A primeira reunirá os usos do termo que se referem ao paradigma como artefato, como dispositivo, de um ponto de vista mais instrumental e concreto,

(...) como verdadeiro manual ou obra clássica (p. 10), como fornecedor de instrumentos (pp. 37 e 76), como instrumentação real (pp. 59 e 60); linguisticamente, como paradigma gramatical (p. 23), ilustrativamente, como analogia (v.g. à p. 14); e psicologicamente, como figura de gestalt e como baralho de cartas anômalo (pp. 63 e 85). (MASTERMAN, 1979, p. 80)

As significações que Masterman reúne sob o epíteto de paradigmas sociológicos referem-se ao termo como “realização científica universalmente reconhecida (p. x), como realização científica concreta (pp. 10-11), como conjunto de instituições políticas (p. 91) e também como decisão judicial aceita (p. 23)” (MASTERMAN, 1979, p. 80).

Na terceira categoria estão os paradigmas metafísicos, ou metapara-

digmas, que se referem

a um conjunto de crenças (p. 4), a um mito (p. 2), a uma especulação metafísica bem-sucedida (p. 17), a um modelo (p. 102), a um novo modo de ver (pp. 117-21), a um princípio organizador que governa a própria percepção (p. 120), a um mapa (p. 108), e a alguma coisa que determina uma grande área de realidade (p. 128). (MASTERMAN, 1979, p. 79)

De todo modo, como ressalta Masterman, apesar das muitas significações e padrões sinonímicos utilizados no decorrer da obra, Kuhn deixa explícito que o vocábulo não se equipara à teoria. O paradigma ou é muito mais abrangente que uma teoria científica, como observamos na categoria metafísica, ou se refere a algo menor, como acontece na categoria de artefato, em que o paradigma pode ser “uma simples parte de um aparato, ou seja, qualquer coisa capaz de provocar a ocorrência real de uma solução de enigma” (MASTERMAN, 1979, p. 81).

Sob a perspectiva sociológica o paradigma é um conjunto de hábitos, e a única definição explícita do termo na *Estrutura* é fornecida conforme essa categoria. No primeiro capítulo da obra, a definição aparece já nas linhas iniciais do primeiro parágrafo em que o filósofo explica o tipo de pesquisa realizada em fase de ciência normal. Os paradigmas seriam as realizações científicas que compartilham duas características: devem ser mais atraentes do que os paradigmas concorrentes; e deixar questões em aberto para que este grupo de pesquisadores se ocupem em resolvê-los.

Masterman explica que, para Kuhn, há algo de concreto e sociologicamente descritível quando ainda não existe uma teoria que regule o fazer científico. Assim, a originalidade da investigação levada a cabo pelo filósofo consistiria no fato de que ela requereu, necessariamente, “uma investigação das formas cruas e das fases iniciais da ciência” (MASTERMAN, 1979, p. 83). Deste modo, investigar as formas cruas e as fases iniciais da ciência

inclui investigar aquilo que opera antes que se possa ter qualquer teoria, quer dizer, vasculhar a natureza do próprio paradigma, o que concretamente regula o fazer científico quando ainda não existe uma teoria que o faça.

Masterman é enfática ao defender que o sentido principal de paradigma deve ser filosófico e não sociológico. Assim, quem pergunta “Que é, na realidade, este “paradigma”? Que é essa entidade?” deveria ser convidado a observar o que acontece na prática em um novo campo científico, pois às novas ciências ainda falta uma teoria que as regule. Segundo a comentadora, o que se faz é utilizar “algum truque, ou técnica embrionária, ou uma imagem e um discernimento da sua aplicabilidade nesse campo” (MASTERMAN, 1979, p. 85); posteriormente, truques, filosofias, aliados à matemática e a experimentos mais elaborados, se tornarão uma realização científica concreta.

Assim, fica para Masterman a tese de que o conceito principal de paradigma se refere à categoria de construção. Em seguida, com o desenvolvimento de uma nova ciência, o problema real e mais fundamental será descrever filosoficamente o truque ou o experimento original em que se funda o paradigma sociológico. Antes de compreender o paradigma a partir da perspectiva sociológica, deve-se compreendê-lo como um meio para resolver os enigmas que se apresentam na ciência normal.

Para Masterman, se perguntarmos o que *é* o paradigma kuhniano, o problema de suas múltiplas definições dificulta a resposta; mas se perguntarmos pelo que *faz* um paradigma, assumindo que falamos sobre e a partir da fase da ciência normal, dentre as três categorias apresentadas, a que melhor responde à pergunta é o sentido de paradigmas de construção.

Dudley Shapere, no ensaio intitulado *A estrutura das revoluções científicas* (1964, p. 384)⁶, considera, assim como Masterman, que o conceito de “paradigma” é central para a compreensão da natureza da ciência

6. Considerado por Kuhn no ensaio *Reconsiderações acerca dos paradigmas* na nota de rodapé 4 “o relato mais contundente e negativo desse problema” (KUHN, 2009d, p. 336).

como delineada por Kuhn e que, portanto, a imagem da ciência apresentada na *Estrutura* “coloca de fato, um grande peso na noção de paradigma”.

Apesar de Kuhn fornecer no primeiro capítulo da *Estrutura* uma definição para o termo, Shapere argumenta que em outros pontos do texto somos levados a pensar “que existe muito mais para o paradigma do que está pressuposto nessas asserções iniciais” (SHAPERRE, 1964, p. 384).

Um paradigma diz respeito a uma “sólida rede de compromissos ou adesões – conceituais, teóricas, metodológicas e instrumentais” (KUHN, 2017a, p. 112) e entre esses compromissos estão incluídos aqueles “de nível mais elevado (de caráter quase metafísico) que o estudo histórico revela com tanta regularidade, embora não sejam características imutáveis da ciência, são menos dependentes de fatores locais e temporários” (KUHN, 2017a, p.111); e, “num nível inferior (ou mais concreto) que o das leis e teorias existe, por exemplo, uma multidão de compromissos relativos a tipos de instrumentos preferidos e as maneiras adequadas para utilizá-los” (KUHN, 2017a, p. 110).

Um paradigma na *Estrutura* também diz respeito a um “corpo implícito de crenças metodológicas e teóricas interligadas que permita seleção, avaliação e crítica” (KUHN, 2017a, p. xx). Os paradigmas parecem ser padrões, ora no sentido de arquétipos, ora no sentido de critérios e regras, a partir dos quais modelamos nossas teorias ou nosso trabalho; em outras partes do texto, como nos diz Shapere (1964), os paradigmas parecem teorias vagas que precisam ser refinadas e articuladas.

Contudo, apesar da ambiguidade provocada pela própria redação da obra, Kuhn deixa claro na *Estrutura* que os paradigmas não se confundem com nenhum dos termos supracitados. Encontramos no quarto capítulo, por exemplo, uma argumentação em que o autor defende a anterioridade do paradigma em relação a regras; nos capítulos 8 e 9, Kuhn sugere

que o paradigma não apenas diz respeito a uma configuração do âmbito científico, mas que ele faz mesmo parte da própria natureza. O paradigma, critica Shapere, parece ser ainda algo anterior e mais global, a partir do qual teorias, crenças, práticas são abstraídas. Nas palavras do autor:

O termo “paradigma” então cobre uma gama de fatores do desenvolvimento científico incluindo ou de algum modo envolvendo leis e teorias, modelos, padrões e métodos (teóricos e práticos), intuições vagas, crenças ou (preconceitos) metafísicos implícitos ou explícitos. (SHAPERRE, 1964, p. 385)

Para Shapere, os estudos históricos realmente indicariam a existência de fatores de orientação (*guiding factors*) ou norteadores da prática científica, que em maior ou menor extensão seriam mantidos pela comunidade de cientistas. No entanto, Shapere indaga até que ponto esses fatores devem ser identificados com os paradigmas, e se o uso de tal termo deve ser mantido, considerando que esse modo de falar traz muitas confusões. Shapere sugere que o valor explicativo do uso do termo seja avaliado: o paradigma esclarece ou torna ainda mais obscura a compreensão da natureza do desenvolvimento científico? Para o comentador, “o valor explicativo da noção de paradigma é suspeito” (SHAPERRE, 1964, p. 385).

Ainda de acordo com Shapere, Kuhn considera que os vários conceitos, leis, teorias e regras comuns ao grupo não são suficientes para garantir a coerência da tradição de pesquisa; o que garantiria a solidez para a comunidade científica seria o paradigma. Além disso, o modo como o conceito está articulado na *Estrutura* deixaria obtusas quais seriam as vantagens do uso do termo. Na maioria dos casos descritos, o que Kuhn faz é discutir a teoria. É ela que fornece critérios para seleção de dados e é ela que coloca problemas; no entanto, a teoria não pode ser o paradigma.

Outra dificuldade colocada pelo comentador diz respeito à im-

possibilidade de delimitar claramente a linha que marca a diferença entre paradigmas e distintas articulações do mesmo paradigma, bem como a diferença entre ciência normal e revolução científica, que parece ser mais uma questão de grau do que de tipo. As melhores razões para supor que paradigmas existem, Shapere afirma (1964), são insustentáveis, pois em primeiro lugar, teorias muito similares não indicam a existência de um paradigma comum subentendido em todas elas; e, em segundo lugar, a coerência da tradição de pesquisa também não deve ser um indício da existência de um paradigma subjacente.

Para o comentador, a noção de paradigma de Kuhn obscurece uma variedade de atividades quanto às suas funções mesmas e quanto às suas diferenças, dada a tese igualitária implícita de que todas essas teorias são articulações de um mesmo paradigma. Em um tom de crítica fortemente negativo, Shapere sugere que tal visão:

É feita para parecer convincente apenas por uma inflação da definição de “paradigma” até que o termo se torne tão vago e ambíguo que ele não possa ser facilmente negado, tão geral que não possa ser facilmente aplicado, tão misterioso que não possa ajudar a explicar, e tão enganoso que é um obstáculo positivo para o entendimento de muitos aspectos centrais da ciência. (SHAPER, 1964, p. 393)

“POSFÁCIO” E RECONSIDERAÇÕES ACERCA DOS PARADIGMAS

No “Posfácio” de 1969⁷ (2017b), Kuhn reconhece que muitas das dificuldades-chave do seu texto original agrupavam-se em torno do conceito de paradigma, mas também sugere que as ambiguidades semânticas apontadas pelos seus críticos deveriam ser atribuídas a incongruências estilísticas passíveis de superar com relativa facilidade. Kuhn pondera que,

7. Publicado sete anos depois da primeira edição da *Estrutura* e preparado para ser incluído na tradição japonesa do livro.

depois desse trabalho editorial, permaneceriam dois usos principais do termo: por um lado, paradigma se refere “a constelação de crenças, valores, técnicas etc., partilhadas pelos membros de uma comunidade determinada”, isto é, uma “matriz disciplinar”; e por outro, o termo indicaria apenas um elemento dessa matriz, “as soluções concretas de quebra-cabeças que, empregadas como modelos ou exemplos, podem substituir regras explícitas como base para a solução dos restantes quebra-cabeças da ciência normal”, isto é, como exemplares (KUHN, 2017b, p. 280).

A matriz disciplinar se refere a uma estrutura composta de elementos de vários tipos compartilhados por um grupo de cientistas. O primeiro componente dessa matriz seriam as “generalizações simbólicas”, que se referem às expressões empregadas pela comunidade sem que haja debate e discussão; o segundo componente seriam os compromissos coletivos com crenças; o terceiro estaria relacionado aos valores compartilhados por determinada comunidade; e o quarto – que, segundo Kuhn, foi o sentido principal de aplicação do termo e, apenas neste caso, é totalmente apropriado –, o paradigma seria algo como “exemplos compartilhados” (*shared examples*).

Nas *Reconsiderações acerca dos paradigmas*⁸, Kuhn destacará somente três elementos da matriz disciplinar, os quais ele acredita serem centrais para a operação cognitiva de uma comunidade científica, especificamente: as generalizações simbólicas, os modelos e os exemplares. Kuhn já não se refere ao elemento “valores” que havia sido mencionado no “Posfácio”⁹, dedicando-se à descrição detalhada apenas do componente “exemplar”. Esse elemento, segundo ele, substitui de modo mais fidedigno o termo e representa “uma capacidade adquirida para ver semelhanças entre problemas aparentemente díspares” (KUHN, 2009c, p. 349). Nas palavras do autor:

8. Doravante, *Reconsiderações*.

9. Tema retomado por Kuhn também em *Objetividade, juízos de valor e escolha teórica* (1973).

Essa capacidade para reconhecer semelhanças autorizadas pelo grupo é, julgo eu, a principal coisa que os estudantes aprendem ao resolver problemas, seja com lápis e papel, seja com um laboratório bem projetado. No decorso do respectivo treino, arranja-se um grande número desses exercícios, e os estudantes que ingressam na mesma especialidade fazem em geral quase os mesmos, por exemplo, o plano inclinado, o pêndulo cônico, as elipses de Kepler, e assim por diante.

Esses problemas concretos, com as respectivas soluções, são aquilo a que chamei “exemplares”, os exemplos padronizados de uma comunidade. Constituem a terceira classe principal de componentes cognitivos da matriz disciplinar, e ilustram a segunda função principal do termo “paradigma” em *A Estrutura das Revoluções Científicas*. (KUHN, 2009d, p. 349)

Segundo ele, a maioria dos leitores da *Estrutura*, em larga medida, desconsideraram essa função central do vocábulo, fazendo uma leitura que o aproximaria mais do primeiro sentido, como matriz disciplinar. Kuhn ainda afirma que os estudantes aprendem um arsenal de exemplares e que estes determinam, de modo muito mais eficaz que os outros componentes, a subestrutura da comunidade científica. Sem os exemplares, o estudante não seria capaz de aprender alguns conceitos fundamentais para a comunidade científica como os de força, campo, núcleo e célula (KUHN, 2009d, p. 350).

Os exemplares, portanto, dizem respeito a um diferente modo de aprendizagem que, juntamente com processos mais familiares, como as generalizações simbólicas, devem ser considerados essenciais para uma “reconstrução adequada do conhecimento científico” (KUHN, 2009d, p. 356). Kuhn se refere a um processo de assimilação de exemplares e de modelos em que os estudantes paulatinamente alcançam um modo de ver. Segundo o filósofo, em ciência, depois que um aluno assimila certo número de problemas, ele está apto a identificar outros problemas por si mesmo.

Shapere, em outro ensaio intitulado *The paradigm concept*, publicado originalmente em 1971 (1984), em resposta à formulação apresentada por Kuhn no “Posfácio” e nas *Reconsiderações*, defende que, apesar dos esforços do filósofo para esclarecer o termo “paradigma” na *Estrutura*, seu trabalho é insuficiente. O comentador ressalta que os sentidos principais indicados por Kuhn – como vimos, um sentido mais abrangente, que se refere a uma matriz disciplinar, e outro mais restrito, referente a um elemento dessa matriz, os exemplares – não conseguem esclarecer as dificuldades suscitadas pelo uso do termo na *Estrutura*. Apesar de Kuhn afirmar que o sentido principal para o paradigma é o de “exemplar”, acusando filósofos e leitores de não o reconhecerem enquanto tal, Shapere acredita, ao contrário, que foram poucos os incapazes de compreender esse sentido atribuído por Kuhn.

Contudo, a questão dos paradigmas não reside nesse ponto. Segundo Shapere (1984), o que Kuhn não esclareceu adequadamente é de que modo os outros sentidos para o termo se relacionavam com os paradigmas como “exemplos concretos”; de que modo toda uma “concepção de mundo” (*Weltanschauung*) poderia ser transmitida aos estudantes através desses exemplares; e de que modo o paradigma no seu sentido mais abrangente determinaria o curso da pesquisa científica.

Para Shapere, era necessário esclarecer algum tipo de unidade subjacente a essas ambiguidades do termo em suas indicações e funções articuladoras, pois sob essa unidade residiriam os mais valiosos e mais desafiadores questionamentos acerca da proposta original de Kuhn. Este teria abandonado um dos aspectos mais provocativos da *Estrutura* e reduzido a questão, na medida em que passa a considerar o paradigma como uma matriz disciplinar composta por vários elementos. Kuhn trata-os como se fossem unidades, em certa medida dissociados, com funções separáveis

e separadas, além de não fornecer um escrutínio minucioso do funcionamento desses componentes. Enfim, mesmo após as revisões e reconsiderações de Kuhn, Shapere mantém uma postura extremamente crítica, assim como no seu primeiro ensaio, *A estrutura das revoluções científicas*, de 1964.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, o termo paradigma sofreu uma expansão semântica desde seu primeiro uso em *A função do dogma na Investigação científica*, publicado originalmente em 1959 (2012), até alcançar a maior polissemia na obra *A estrutura das revoluções científicas* (1962). Nos textos posteriores à *Estrutura*, a saber, “Posfácio” e *Reconsiderações acerca dos paradigmas*, ambos de 1969, Kuhn reavalia o uso do termo indicando dois significados principais: como matriz disciplinar; e como um elemento desta matriz, os exemplares, sentido esse pelo qual diz o filósofo ter originalmente introduzido o termo em sua obra.

Como apresentado, a argumentação de Masterman enfatiza o conceito de paradigma na *Estrutura* de um ponto de vista instrumental. O paradigma seria uma técnica para solucionar problemas em fase da ciência normal e deveria ser considerado apenas nesse sentido, apesar de todas as outras nuances semânticas do termo. No entanto, podemos constatar que quando a comentadora investiga a natureza do paradigma ela alcança apenas a sua nuance instrumental, por todas as dificuldades implicadas no esclarecimento do termo e pelo próprio encaminhamento que dá ao problema. Masterman desvia-se da questão sobre o que é o paradigma, e se pergunta pelo que ele *faz*:

(...) o homem que diz: “Que é, na realidade, este “paradigma”, que é essa entidade?”, pode ser convidado, como resposta, a verificar o que está acontecendo num novo campo científico. Pois numa ciência nova, não só é quase certo que falta a teoria formal, mas também muita atividade científica de grande poder se dirige para

a escolha precisa do momento em que valerá a pena o trabalho de construí-la. (MASTERMAN, 1979, p. 85)

Masterman discute o sentido principal do termo focalizando sua função normativa e seu modo de operação dentro da comunidade científica em fase de ciência normal, como um artefato e uma técnica. Essa leitura obscurece as outras nuances do paradigma explícitas em outras passagens da *Estrutura*.

Por outro lado, Shapere apresenta-nos um panorama em que o valor explicativo da noção de paradigma é colocado em xeque, uma vez que o termo, pressuposto no desenvolvimento e na prática científica, é apresentado por Kuhn na *Estrutura* de modo ambíguo, amplo e impreciso. O comentarista, fazendo uma crítica contundente e negativa, ao conceito de paradigma ataca radicalmente toda a base da imagem da ciência kuhniana.

Contudo, mesmo se admitirmos a crítica de Shapere, que indica as inúmeras confusões conceituais provocadas pelo uso do paradigma, podemos não apenas criticar negativamente a imprecisão e a obscuridade do termo, mas considerar positivamente esses traços, que podem advir do fato de que Kuhn, mesmo não intencionalmente, levava a cabo uma pesquisa que, se não ultrapassou o âmbito do próprio campo científico, esteve em seus limites, e que exigiria portanto uma investigação mais complexa do que diz o paradigma em suas nuances. Shapere parece vislumbrar a profundidade que o tema alcança em *The paradigm concept* (1984). Contudo, nesse artigo apenas indica questões que poderiam ter sido abordadas por Kuhn no esclarecimento do termo, como uma possível unidade entre os diferentes padrões sinonímicos apresentados na *Estrutura* e como toda uma concepção de mundo poderia ser transmitida aos estudantes através de um exemplar.

Em seus textos posteriores, Kuhn determina o sentido principal do paradigma como “exemplar” e não aprofunda sua investiga-

ção sobre as outras nuances do conceito. Diante disso, pode-se suscitar diferentes questões que tematizariam tais nuances; por exemplo, na *Estrutura*, quando Kuhn discute os paradigmas parece também considerar a própria natureza do homem que se coloca na prática científica (tanto é que os estudos de psicologia se fazem presentes em muitos trechos da *Estrutura*, compondo o percurso expositivo de Kuhn).

Este trabalho permitiu constatar que, para compreendermos a ocorrência do paradigma na *Estrutura*, a investigação sobre a natureza do termo na imagem da ciência de Thomas Kuhn, em última análise, deveria ultrapassar a própria abordagem da questão aqui circunscrita. Tal discussão sobre a ocorrência do termo na obra, através de uma análise de seus diferentes sentidos, alcançaria o desdobramento da questão de modo já derivado, mas não investiga a proveniência das possibilidades de articulação do termo.

O caráter polissêmico do vocábulo na *Estrutura* sugere questões que não se reduzem a aspectos meramente editoriais ou a incongruências semânticas – como afirma o próprio Kuhn em seu “Posfácio” de 1969 –, que por fim se consumariam em uma referência a este ou àquele significado principal. Pelo contrário, tal particularidade poderia indicar inclusive um elemento representativo de um deslocamento de uma compreensão destemporalizada, a-histórica e essencialista da ciência, para a consideração da temporalidade e historicidade no desenvolvimento e na natureza do conhecimento científico, pois o paradigma de Kuhn torna a pesquisa científica um empreendimento temporal, histórico e contingente.

Nessa direção, McGuire e Tuchanska (2013) interpretam o panorama da filosofia da ciência no século XX, do qual Kuhn é herdeiro e contemporâneo, às vistas de um desenvolvimento que seria revelador da própria evolução interna desse campo de investigação. Essa evolução se manifesta em uma trajetória onde, a princípio, as concepções de ciência – que se fun-

damentariam em precisa descontextualização, decomposição e essencialização – se direcionariam a uma compreensão mais integrada da natureza do desenvolvimento científico, considerando o contexto histórico e social em que tal prática se insere. Essa tendência teórica efetivou-se e ainda se efetiva na medida em que espelha uma condição existencial inevitável na consideração de qualquer análise, quer seja científica ou filosófica. Assim, o conceito de paradigma na *Estrutura* de Kuhn seria um dos elementos que nos permitiria compreender e visualizar esse deslocamento. Mas para alcançar tal compreensão, deve-se empreender uma investigação sobre outras nuances do termo, que se situam para além dos contornos desta pesquisa.

REFERÊNCIAS

BIRD, A. Paradigms. In: BIRD, A. *Thomas Kuhn*. Chesham: Acumen, 2000. p. 65-96.

_____. The concept of a paradigm. In: BIRD, A. *Thomas Kuhn*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Stanford: Stanford University, 2013. Disponível em: [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/thomas-kuhn/>]. Acesso em: [24 fev. 2018].

_____. What is in a paradigm? *Journal Of Philosophy*, Richmond, v. 1, n. 2, p. 11-20, set. 2002. Disponível em: [<https://seis.bristol.ac.uk/~plajb/research/papers/Paradigm.pdf>]. Acesso em: [24 fev. 2018].

CUPANI, A. Por que ainda Thomas Kuhn? In: CONDÉ, M. L. L.; PENNA-FORTE, M. A. *Thomas Kuhn: a estrutura das Revoluções Científicas [50 anos]*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. p. 13-19.

KUHN, T. S. *A tensão essencial*. Tradução de Rui Pacheco. Lisboa: Edições 70, 2009a. 408 p.

_____. Prefácio. In: KUHN, T. S. *A tensão essencial*. Tradução de Rui Pacheco. Lisboa: Edições 70, 2009b. p. 261-276.

_____. A tensão essencial: tradição e inovação na investigação científica. In: KUHN, T. S. *A tensão essencial*. Tradução de Rui Pacheco. Lisboa: Edições 70, 2009c. p. 261-276.

_____. Reconsiderações acerca dos paradigmas. In: KUHN, T. S. *A tensão essencial*. Tradução de Rui Pacheco. Lisboa: Edições 70, 2009d. p. 335-362.

_____. *A função do dogma na investigação científica*. Tradução de Jorge Dias de Deus. Curitiba: UFPR; SCHLA, 2012. 69 p.

_____. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 13. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017a. 323 p.

_____. Posfácio – 1969. In: KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 13. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017b. p. 279-323.

LAKATOS, I.; MUSGRAVE, A. (org.). *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1979.

LANGHE, R. The Kuhnian paradigm. *Topoi*, New York, v. 32, n. 1, p. 65-73, 13 fev. 2013.

MASTERMAN, M. A natureza de um paradigma. In: LAKATOS, I.; MUSGRAVE, A. (org.). *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1979. p. 72-108.

McGUIRE, J.; TUCHANSKA, B. Da ciência descontextualizada à ciência no contexto social e histórico. *Revista Brasileira de História da Ciência*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 151-182, jul. 2013.

MÖßNER, N. Thought styles and paradigms: a comparative study of Ludwik Fleck and Thomas S. Kuhn. *Studies in History And Philosophy Of Science Part A*, Amsterdam, v. 42, n. 2, p. 362-371, jun. 2011.

ORMAN, T. F. "Paradigm" as a central concept in Thomas Kuhn's thought. *internacional Journal Of Humanities And Social Science*, Los Angeles, v. 6, p. 47-52, out. 2016. Disponível em: [http://www.ijhssnet.com/journals/Vol_6_No_10_October_2016/8.pdf]. Acesso em: [10 set. 2018].

SHAPER, D. The structure of scientific revolutions. *The Philosophical Review*, Durham, v. 73, n. 3, p. 383-394, jul. 1964.

_____. The paradigm concept. In: SHAPER, D. *Reason and the search for knowledge: investigations in the Philosophy of Science*. Boston: Reidel, 1984. p. 49-57.

TUCHANSKA, B. Thomas Kuhn e seus modificadores intercontinentais. *Scientiæ Studia*, São Paulo, v. 10, n. 3, wp. 505-533, jan. 2012. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-31662012000300005]. Acesso em: [3 abr. 2018].

**O Estatuto da
Intencionalidade na
Transcendência do Ego
de Jean-Paul Sartre**

O Estatuto da *intencionalidade* na obra *A Transcendência do Ego*, de Jean-Paul Sartre

Fabício Rodrigues Pizelli
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

RESUMO: O objetivo deste artigo é analisar o estatuto da *Intencionalidade* empregada por Jean-Paul Sartre para demonstrar as teses defendidas em *A Transcendência do Ego*. Para isso, polemiza-se com algumas aproximações e diferenças do conceito de *Intencionalidade* utilizado por Husserl e Sartre, e ressalta-se que a grande discrepância entre estes autores consiste na admissão do “Eu” puro como estrutura imanente à consciência, pois o fluxo da consciência intencional husserliana parte de um “Eu” puro fortemente defendido em *Ideias I*. Contudo, Sartre radicaliza a *Intencionalidade* husserliana, ao passo que o “Eu” não será admitido na consciência, ele estará no mundo como um objeto transcendente. Portanto, conclui-se o artigo com a tentativa de esclarecer a necessidade da noção de *Intencionalidade* como sustentáculo da tese do Ego transcendente e etapa para as três consequências conclusivas de *A Transcendência do Ego*, a saber: a liberação do campo transcendental; uma tentativa de superar o solipsismo e uma possível refutação do idealismo.

PALAVRAS-CHAVE: intencionalidade; solipsismo; transcendência; ego; Sartre.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A noção de *Intencionalidade*, que perpassa a obra *A Transcendência do Ego*, assume uma grande importância para a demonstração da tese sartriana de que “o Ego não está nem formalmente nem materialmente *na* consciência: ele está fora, *no mundo*; é um ser do mundo, como o Ego do outro¹” (SARTRE, 1966, p. 13, grifo do autor, tradução nossa). Dessa feita, no ano acadêmico de 1933-1934, em que Sartre substituiu Aron em uma bolsa de estudos do Instituto Francês de Berlim, para estudar fenomenologia (COHEN-SOLAL, 1986), além de escrever *A Transcendência do Ego*, escreveu um curto ensaio sobre Husserl, o qual intitula-se: *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a Intencionalidade*². Ambos os textos tiveram suas redações iniciadas no mencionado ano de estágio de Sartre, de maneira que se pode estabelecer forte relação e indicar proximidade entre eles; porém, embora haja possíveis discrepâncias teóricas entre os dois textos, um ponto de intersecção sobre o estatuto da *Intencionalidade* os conecta: em ambos os textos de Sartre há clara rejeição da existência de conteúdos imanentes à

1. “l’Ego n’est ni formellement ni matériellement dans la conscience : il est dehors, dans le monde: c’est un être du monde, comme l’Ego d’autrui.”

2. A partir de agora, referir-nos-emos ao breve ensaio sobre Husserl como “*A Intencionalidade*”.

consciência. Desse modo, o cerne conceitual que faz Sartre tratar Husserl de uma maneira mais elogiosa em *A Intencionalidade* e de um modo mais crítico em *A Transcendência do Ego* ainda se mantém.

Com efeito, pode-se notar nos escritos de Berlim a forte adesão de Sartre às teorias husserlianas, de modo que a interpretação de Husserl da *Intencionalidade* como “ser consciência *de* algo” (HUSSERL, 2006, p. 190, grifo do autor) será muito utilizada por Sartre ao decorrer de sua filosofia. De acordo com Cohen-Solal, de 1933 até 1939 Sartre só se interessou por Husserl, pois “descobria na fenomenologia husserliana uma tentativa intelectual em que cada etapa, cada tema, cada subterfúgio, tem afinidade com a sua” (COHEN-SOLAL, 1986, p. 137-138). Posteriormente, em 1940, em seus diários de guerra, Sartre afirma que “era ‘husserliano’ e assim ficaria por muito tempo” (SARTRE, 1983, p. 225), de modo que demorou quatro anos para esgotar Husserl em seus estudos (SARTRE, 1983, p. 226).

Todos esses relatos demarcam a importância de Husserl na construção das teorias do jovem Sartre, sobretudo na noção de *Intencionalidade*, objeto deste trabalho, pois ela irá permitir “tratar a consciência e o seu objeto como duas entidades distintas, a qual uma se explode em direção à outra, a fim de garantir sua relação” (COOREBYTER, 2000, p. 31). Desse modo, dado o fato de que a *Intencionalidade* é o que permite a consciência se relacionar com o objeto psíquico, a discussão da consciência intencional também se coloca no terreno do problema do solipsismo, o qual só começa a ser tratado pela fenomenologia de Sartre após a liberação do campo transcendental, tornando-o impessoal. Com efeito, torna-se possível que Sartre lance as bases de uma possível refutação ao idealismo no final d’*A Transcendência do Ego*.

O “MITO DA INTERIORIDADE”

Simone de Beauvoir relata, em *A força da idade*, que algumas aspirações de Sartre na época já forneciam indícios sobre o porquê de estabelecer críticas ao idealismo e ao realismo. Ocorre que Sartre desejava abolir a psicologia analítica e “empoeirada” que ensinavam na Sorbonne, estabelecendo “uma *compreensão* concreta, logo sintética, dos indivíduos” (BEAUVOIR, 2018, p. 40-41, grifo do autor). Dessa maneira, pode-se afirmar que sempre esteve latente em Sartre a aspiração de oferecer uma alternativa ao idealismo e ao realismo tradicionais, que só se tornou possível graças à noção de *Intencionalidade*, fornecida pela fenomenologia, a qual permite pôr um fim no mito da “vida interior”, fortemente presente nos teóricos idealistas franceses, em especial, Bergson e Brunschvicg. A noção de intencionalidade apresentada por Husserl permite a expulsão de todos os conteúdos imanentes à consciência, visando a apreender os objetos fora do sujeito, isto é, no mundo. Sartre interpreta a noção husserliana de *Intencionalidade* como um movimento em direção ao mundo e menciona a definição husserliana: “Husserl exprime nesta famosa frase: ‘Toda consciência é consciência *de* alguma coisa’. Não é necessário mais nada para colocar um fim na filosofia confortável e na imanência”³ (SARTRE, 1947, p. 31). Desse modo, podemos ressaltar a importância da noção de *Intencionalidade* para Sartre, além do fato de que essa influência husserliana em seu pensamento estará muito presente nas demais obras de juventude⁴ e, até mesmo, em *O Ser e o Nada*.

De acordo com Mészáros (2012), Sartre, em suas obras de juventude, não se satisfaz em permanecer dentro da esfera subjetiva, tal como os ide-

3. “Husserl exprime dans cette fameuse phrase: ‘Toute conscience est conscience de quelque chose. Il n’en faut pas plus pour mettre un terme à la philosophie douillette et l’immanence (...)’.

4. Principalmente no capítulo IV do ensaio crítico *A imaginação* (1973), e perpassando todo o ensaio científico *O imaginário* (1996).

alistas que defendiam a existência de uma *vida interior*. Dessa maneira, Sartre, ao nos apresentar uma nova concepção sobre o Ego, reivindica que sua proposta é a única refutação possível do solipsismo (SARTRE, 1966). Além disso, pode-se afirmar que Sartre visa “solapar o que chama de ‘materialismo metafísico’, abrindo o parêntese fenomenológico dentro do espírito de um ‘realismo’⁵ filosófico” (MÉSZÁROS, 2012, p. 101). Com efeito, um dos empreendimentos de Sartre é “captar os ‘existentes’ em sua facticidade, em oposição às diversas espécies de pressupostos ou prejulgamentos metafísicos” (MÉSZÁROS, 2012, p. 101), tais como os de Kant e Husserl.

Sartre, antes de elaborar seus argumentos positivos em *A Transcendência do Ego*, critica algumas teorias idealistas e realistas influentes na época. Entre os idealistas, além de Kant e Husserl, temos o neokantismo de Brunschvicg e Lachelier, o empiriocriticismo de Mach e o intelectualismo de Brochard (SARTRE, 1966), e dentre os realistas, temos os moralistas do Amor-próprio, cujo maior expoente foi La Rochefoucauld. Dessa feita, pode-se afirmar que essas teorias mantêm alguma relação com o mito da “vida interior”. Em um primeiro momento, em *A Intencionalidade*, Sartre aspira combater aquilo que ele denomina de “filosofia alimentar” (SARTRE, 1947, p. 30). De acordo com Sartre, essa filosofia estabeleceria uma relação entre conteúdos empíricos e consciência, de maneira que os objetos do mundo seriam assimilados – metabolizados, por assim dizer – pela consciência, constituindo seu conteúdo. É justamente para se contrapor a esse tipo de pensamento que Sartre se aproxima da fenomenologia.

Simone de Beauvoir (2018, p. 116) relata, em *A força da idade*, que Sartre, ao ser apresentado à fenomenologia de Husserl por Aron, nela viu a

5. É importante salientar que o termo “*realismo*”, utilizado por Mészáros para caracterizar a obra de Sartre, não foi empregado no mesmo sentido do realismo clássico, que deduz a consciência da matéria. Dessa maneira, deve-se entender o *realismo*, aludido por Mészáros, como uma relação entre os dados originários (consciência e mundo) e não em seu sentido utilizado na tradição filosófica.

possibilidade de “ultrapassar a oposição do idealismo e do realismo”, uma vez que se pode afirmar a soberania da consciência e do mundo ao mesmo tempo. Posto isso, uma das grandes inovações da fenomenologia foi a afirmação do “*a priori* universal da correlação”, estabelecido por meio da noção de *Intencionalidade*. Deste modo, por meio da consciência intencional, os objetos abandonarão o seu estatuto de “conteúdos da consciência” e serão percebidos no mundo, onde realmente estão. A respeito disso, Sartre (1947, p. 30) já afirmava em *A Intencionalidade*:

Você vê esta árvore aqui – seja. Mas a vê no mesmo lugar em que está: à beira da estrada, em meio à poeira, só e curvada sob o calor, a vinte léguas da costa mediterrânea. Ela não saberia entrar em sua consciência, pois não é da mesma natureza que ela.⁶

Deste modo, considerando a leitura de Sartre, a *Intencionalidade* pode ser caracterizada como um “explodir em direção a” (SARTRE, 1947, p. 30), possibilitando que todas as estruturas das teorias clássicas da tradição sejam expulsas para fora da consciência. Por meio da noção de *Intencionalidade*, os objetos passam a ser transcendentais. Outrossim, com os conteúdos expulsos da consciência, o “Eu” também não poderá ser assimilado na consciência, pois “Já não deverá haver mais representação como imagem ou signo da coisa espaçotemporal. A representação, tal como o Eu, implica a ‘vida interior’ de que fala Brunschvicg, e Sartre sempre desejou expurgar do campo da imanência” (MOUTINHO, 1995, p. 24).

Com efeito, devido à recepção da fenomenologia de Husserl, Sartre pode estabelecer uma oposição ao idealismo que prega, de alguma maneira uma espécie de introspecção. A respeito disso, afirma Coorebyter:

6. “Vous voyez cet arbre-ci, soit. Mais vous le voyez à l’endroit même où il est: au bord de la route, au milieu de la poussière, seul et tordu sous la chaleur, à vingt lieues de la côte méditerranéenne. Il ne saurait entrer dans votre conscience, car il n’est pas de même nature qu’elle.”

“Sartre nunca defenderá a introspecção, seu interesse pela psicologia vem acompanhado por um ódio feroz pelas dobras da interioridade”⁷ (COOREBYTER, 2000, p. 37). Dessa feita, como investigaremos com mais profundidade em *A Transcendência do Ego*, devido ao fato de que os extremos do idealismo podem cair no problema do solipsismo, uma vez que concebem as estruturas *a priori* como imanentes à consciência e, de certo modo, estabelecem uma validade para a existência dos objetos exteriores. Contudo, Sartre lida de maneira diferente com a teoria de Husserl em *A Transcendência do Ego*, pois, devido ao avanço dos seus estudos fenomenológicos, ele passa a identificar certo idealismo em Husserl, o qual será fortemente criticado em seus escritos da década de 1930 e na ontologia madura de *O Ser e o Nada*, em 1943. Com efeito, afirma-se que a gênese de uma crítica sistemática e rigorosa à fenomenologia husserliana inicia-se em *A Transcendência do Ego*, pois, em um primeiro momento, tal crítica consistirá na recusa da noção de “Eu” puro e da síntese das representações por meio de um construto transcendental, uma vez que Husserl, em *Ideias I*, “ressuscita o Eu transcendental ausente nas *Investigações*. Isto soará para Sartre como uma infidelidade ao conceito de consciência intencional” (MOUTINHO, 1995, p. 27).

DIVERGÊNCIAS COM HUSSERL

Sartre ataca a falsa necessidade de estabelecer um “Eu” cuja função é a de operar as sínteses dos vividos, de modo que “tratar-se-á apenas de repor o verdadeiro conceito de consciência adulterado com o ressurgimento do Eu transcendental” (MOUTINHO, 1995, p. 27). Sobre isso, Sartre declara: “Acredita-se, ordinariamente, que a existência de um Eu transcendental

7. “Sartre ne prônera jamais l’introspection, son intérêt pour la psychologie s’accompagnant d’une haine farouche pour les replis de l’intériorité”.

se justifica pela necessidade de unidade e de individualidade da consciência”⁸ (SARTRE, 1966, p. 20). Com efeito, podemos dirigir, sugestivamente, a crítica sartriana da crença ordinária nas afirmações sobre o “Eu”, tal como Husserl estabelece em *Ideias I*.

Em *Ideias I*, publicada por Husserl em 1913, demarca-se a restauração do “Eu” puro presente na consciência. Com efeito, a noção de *Intencionalidade* passa a se relacionar com um “Eu” puro, de maneira que o objeto apreendido pela consciência intencional é “fruto de uma síntese desenvolvida através do tempo, graças a uma efetivação (*Leistung*) intencional do eu” (FRAGATA, 1959, p. 150). Dessa feita, ao levarmos em conta o processo temporal na síntese do objeto, é possível afirmar que, por meio do tempo, a constituição do objeto detém um caráter “genético ou dinâmico” (FRAGATA, 1959, p. 152), de maneira que se pode estabelecer alguns paralelos com a constituição kantiana, pois “a síntese aperceptiva, efectuada pela aplicação da categoria ao dado sensível, se desenvolve também através dum esquema temporal” (FRAGATA, 1959, p. 152). Ademais, Husserl (2006, p. 132, grifo do autor) indica sua aproximação com Kant no § 57 de *Ideias I*:

Num sentido particular, ele [o Eu puro] esgota sua vida em cada *cogito* atual, mas também os vividos de fundo lhe concernem, assim como ele a eles; enquanto pertencentes a um *único*, ao meu fluxo de vividos, todos eles têm de poder ser convertidos ou incluídos de maneira imanente em *cogitationes* atuais; na linguagem kantiana: “O ‘eu penso’ tem de poder acompanhar todas as minhas representações”.

O § 57 tem muita importância na retomada do “Eu” na teoria de Husserl, pois nele busca-se deixar clara a impossibilidade de o “Eu” puro ser

8. “On croit ordinairement que l’existence dun Je transcendantal se justifie par le besoin d’unité et d’individualité de la conscience”.

colocado para fora do círculo de análise fenomenológica. Contudo, Husserl admite que, no processo de redução, não se encontra o “Eu” puro em nenhuma parte do fluxo da consciência. Porém, este mesmo “Eu” permanece ligado de maneira necessária à consciência. Sobre isso, atesta Husserl (2006, p. 132, grifo do autor) : “O eu puro, em contrapartida, parece ser algo *necessário* por princípio (...) ele não pode, *em sentido algum, ser tomado por parte ou momento real* dos próprios vividos”.

Em outras palavras, as condutas epistêmicas em Husserl, como “se direcionar a algo”, “se ocupar com algo”, “visar algo”, podem ser representadas com um raio intencional com ponto de partida no *Eu puro* (HUSSERL, 2006, p. 182-183). Ou seja, o Husserl da fenomenologia transcendental de *Ideais I* estabelece um vínculo formal entre o “Eu” e a *Intencionalidade*, o qual é rejeitado por Sartre em *A Transcendência do Ego*, pois tal posição teórica implica um evidente idealismo. Sartre ostenta reservas ao subjetivismo husserliano, “ele ignora essa tendência da fenomenologia para melhor desenvolver uma visão purificada da intencionalidade que serve de antídoto ao subjetivismo”¹⁰ (COOREBYTER, 2000, p. 58).

Sartre, ao se questionar sobre a coerência de um “Eu” transcendental, em relação à definição da consciência anteriormente dada por Husserl, refere-se, na verdade, à síntese de três conceitos de consciência postulados por Husserl, os quais são diferenciados e ressaltados em relação aos pos-

9. Os tradutores Pedro M. S. Alves e Artur Morão pontuam em seus trabalhos que, em alemão, há uma distinção entre *Real* e *Reell*, porém, em português, essas palavras apenas podem ser traduzidas como *real*, o que prejudica o sentido da frase, de maneira que, em cada ocorrência, ambos os tradutores marcam os casos de *Real* e *Reell*, na medida em que aparecem. Artur Morão explica a distinção: “*Real* significa em Husserl, real no sentido de mundano, pertencente à realidade natural”, enquanto que quer dizer real, “mas em relação apenas aos componentes do vivido, isto é, aquilo que forma parte da consciência e se encontra no tempo fenomenológico” (HUSSERL, 2000, p. 10). Porém, o tradutor brasileiro de *Ideais I* não pontuou esse detalhe no decorrer de toda a sua tradução. Dessa maneira, ao se conferir, no original, o respectivo termo “real”, da presente citação, detém o sentido de *Reell* (HUSSERL, 1950).

10. “Il ignore cette tendance de la phénoménologie pour mieux développer une vision épurée de l’intentionnalité qui sert d’antidote au subjectivisme”.

síveis equívocos de terminologia. São eles: (i) “Consciência como a consciência fenomenológica real [*Reell*] conjunta do eu espiritual. (Consciência = o eu fenomenológico, enquanto ‘feixe’ ou entrelaçamento das vivências psíquicas)” (HUSSERL, 2015, p. 295; grifo do autor, A)¹¹; (ii) “Consciência como o interno dar-se conta das vivências psíquicas próprias” (HUSSERL, 2015, p. 295, A); (iii) “Consciência como designação global para todo e qualquer tipo de ‘atos psíquicos’ ou ‘vivências intencionais’” (HUSSERL, 2015, p. 295, A). Em síntese, na primeira edição do segundo volume de *Investigações Lógicas*, em 1901, Husserl dispensa a tese do “Eu” transcendental, porém, faz algumas correções e notas na edição de 1913.

Por conseguinte, o “Eu”, em Husserl, como o “Ego”, em Sartre, detêm uma característica em comum: ambos são objetos como os demais objetos. A respeito disso, afirma Husserl: “O eu, no sentido do discurso comum, é um objeto empírico, o eu próprio o é assim tal como o eu alheio, e qualquer eu o é tal como qualquer coisa física, como uma casa ou uma árvore etc.” (HUSSERL, 2015, p. 301, A). Ademais, Husserl indica nesse texto a possibilidade de operar uma síntese da multiplicidade das vivências sem um “Eu” puro, de modo a constituir uma “totalidade unitária de conteúdos que não é outra coisa senão o próprio fenomenologicamente reduzido” (HUSSERL, 2015, p. 302, A). Deste modo, salienta-se que no § 57 de *Ideias I* Husserl torna impossível o “Eu” passível de redução, uma vez que o mesmo deve acompanhar todas as representações. Posto isso, Husserl chama atenção, numa nota da segunda edição das *Investigações Lógicas*: “O autor não aprova mais a oposição, expressa nesse parágrafo [§ 4, 5ª Investigação], à doutrina do eu ‘puro’, como é evidente a partir das suas *Ideen*” (HUSSERL,

11. Devido ao fato de que Sartre lança suas críticas ao estabelecimento do “Eu” depois de 1913, manteremos as citações de acordo com a primeira edição, de 1901, indicada pela letra “A”. Dessa maneira, quando contrastarmos as duas edições, designaremos a segunda edição com a letra “B”.

2015, p. 302, B). Adiante, em um trecho omitido do § 4 da 5ª Investigação da segunda edição, Husserl reafirma a possibilidade de o “Eu” ser reduzido e que, mesmo estando fora de circuito, ele possui sua unidade. Sobre isso, Husserl (2015, p. 302, A) declara:

(...) é seguro que o eu fenomenológico reduzido, por conseguinte, o eu segundo a sua consistência em vivências que continuamente se desenvolvem de momento para momento, é em si próprio portador da sua unidade, possa ele valer ou não, do ponto de vista causal, como uma coisa.

Sobre a unidade das vivências sem um “Eu” puro, é interessante notar que Husserl, durante as *Investigações Lógicas*, não realiza o mesmo tipo de aproximação com o *Eu Penso* kantiano, como já mostrado em *Ideias I*.

Husserl declara que não considerou, até o § 8 das *Investigações Lógicas* (5ª investigação), que o eu puro kantiano deve fornecer um ponto de referência unitário à consciência (HUSSERL, 2015, A), de modo que Husserl faz uma confissão na primeira edição: “Devo agora confessar que não consigo encontrar, pura e simplesmente, esse eu primitivo, enquanto centro de referência necessário” (HUSSERL, 2015, p. 310). Porém, em nota, na segunda edição, afirma: “Entretanto, aprendi a encontrá-lo, ou aprendi, na captação pura do dado, a não me deixar transtornar por temores diante dos abastardamentos da metafísica do eu” (HUSSERL, 2015, p. 310). Dessa maneira, a relação de percepção e unidade, primeiramente concebida por Husserl, torna o “Eu” “percebido como qualquer coisa externa” (HUSSERL, 2015, p. 312, A). Em suma, a síntese se dá na própria presença do sujeito com o objeto, sem nenhuma mediação transcendental. Ademais, em um adendo à segunda edição, Husserl observa: “Seja expressamente sublinhado que a minha tomada de posição, aqui realizada (e que já não aprovo,

como já o disse), a respeito da questão do eu puro *permanece irrelevante para as investigações deste volume*” (HUSSERL, 2015, p. 312, grifo do autor, B).

Portanto, ressaltada a irrelevância de um “Eu” puro com ponto de unidade dos vividos pela própria fenomenologia de Husserl, Sartre (1966, p. 21) conclui que “é certo que a fenomenologia não necessita recorrer a esse Eu unificador e individualizante”¹², de maneira que a consciência será definida pela intencionalidade, a qual se transcende a si mesma e se unifica “escapando-se”. Adiante, Sartre se baseia em um escrito não reconhecido por Husserl como parte fundamental de sua obra, a saber, *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*¹³.

O texto de *Lições*, de Husserl, recuperado por Sartre, contém algumas peculiaridades que nos permitem compreender o porquê de Sartre utilizá-lo para demonstrar a inutilidade do “Eu” presente na consciência. Em primeiro lugar, o texto de *Lições* já estava pronto em 1910; porém, só foi publicado em 1928 (HUSSERL, 1994, p. 10). De acordo com a introdução de Pedro M. S. Alves, as *Lições* foram elaboradas em um período de transição da psicologia descritiva (*Investigações Lógicas*, de 1901) para a fenomenologia transcendental (*Ideais I*, de 1913), de maneira que: “Isto significa que delas [das *Lições*] estão ainda ausentes as peças essenciais da etapa transcendental da fenomenologia: a teoria da redução, a análise correlativa, os conceitos de noese e de noema e, por fim, uma verdadeira teoria da constituição” (HUSSERL, 1994, p. 13). Contudo, a publicação de *Lições*, elaborada por Edith Stein e editadas por Heidegger, teve o consentimento de Husserl, pois, mesmo ele alterando suas teses em 1913, ainda considerava *Lições* como uma obra sua (HUSSERL, 1994).

12. “est certain que la phénoménologie n’a pas besoin de recourir à ce Je unificateur et individualisant”.

13. Referir-nos-emos a este texto, doravante, apenas como *Lições*.

Posto isso, Husserl concebe o processo de síntese como uma articulação das intencionalidades, de maneira a garantir a validade de uma consciência passada. A articulação das intencionalidades, no intuito de constituir uma síntese concreta, dá-se por meio de uma “*Intencionalidade transversal*” e por uma “*Intencionalidade longitudinal*” (HUSSERL, 1994, p. 107). A *Intencionalidade transversal* é responsável por uma protossensação da apreensão – Husserl (1994, p. 105-106) a denomina de “*recordação primária*” –; e a *Intencionalidade longitudinal* configura-se como a efetivação do processo sintético da recordação, possibilitando um processo de síntese sem um núcleo *a priori*. Husserl (1994, p. 105) ainda afirma que “há um fluxo de consciência uno e único, no qual se constitui a unidade temporal imanente do som e, ao mesmo tempo, a própria unidade do fluxo da consciência”. Dessa maneira, as duas intencionalidades se estabelecem em uma relação de retenção e protensão, as quais “devem unir o passado e o futuro no ‘agora’, dando-lhe o caráter de ‘presente vivo e fluente’. O presente, enquanto *recebido* pelo passado, é retenção; enquanto *recebe* o futuro, é protensão” (FRAGATA, 1959, p. 125). Por conseguinte, a constituição será obra do fluxo absoluto da consciência (HUSSERL, 1994). Em um apêndice das *Lições*, cuja data de elaboração em correspondência com os manuscritos de Husserl é desconhecida, o autor afirma que a consciência tem uma essência própria que é “ser não apenas em geral, mas ser antes uma unidade de vivência e ser dada na consciência interna” (HUSSERL, 1994, p. 141). Com efeito, a teoria da consciência, apresentada nas *Lições*, expõe uma perspectiva da consciência de certo modo contrária à que aparece nas *Ideias I*, proporcionando o substrato teórico suficiente para Sartre se contrapor a Husserl.

Ademais, ressalta-se que mesmo Husserl tendo feito a distinção entre *Intencionalidade transversal* e *Intencionalidade longitudinal*, as duas são inseparáveis, de modo que ambas estão “entrelaçadas uma na outra, exigindo-se uma à outra como dois lados de uma mesma coisa” (HUSSERL, 1994, p. 107). Deste modo, haja vista que o fluxo de uma consciência una constitui a síntese da multiplicidade fenomênica por meio de uma percepção de algo, faz-se necessária a distinção de Husserl entre percepção interna e externa, tema já abordado em *Investigações Lógicas*. Porém, na obra de 1900, a distinção se dá entre percepção interna e percepção *adequada* (HUSSERL, 2015). Dessa feita, o apêndice XI, com datação de 1907, o fenomenólogo alemão recusa a locução “percepção interna”, considerando como terminologia mais exata as expressões “percepção adequada” e “percepção externa” como inadequada. Em linhas gerais, nas *Lições*, a percepção adequada diz respeito à “consciência interna do objeto imanente duradouro, a qual está disponível mesmo que não atentemos nela, a saber, como consciência temporal”, ao passo que a percepção inadequada remete a três definições: (i) “A aparição externa”; (ii) “A consciência constituinte, em que se constitui a aparição externa como algo imanente”; e (iii) “A atenção, que pode ser quer um atentar na aparição e nos seus componentes quer um atentar no que aparece. Apenas o último está em questão quando se fala de percepção externa” (HUSSERL, 1994, p. 118). Portanto, a partir desses pontos, aliados à consciência interna, realiza-se a síntese do objeto no tempo. Assim, é possível realizar, a partir da fenomenologia husserliana, a rejeição do “Eu” puro, de maneira que Sartre começa a lançar as bases para uma possível refutação do idealismo, a qual só será concretizada em *O Ser e o Nada*.

A INTENCIONALIDADE EM A TRANSCENDÊNCIA DO EGO E SUAS CONSEQUÊNCIAS

Devido ao processo crítico que caracteriza a primeira parte d'*A Transcendência do Ego*, constata-se que a consciência é liberada por meio da *Intencionalidade*, tornando-se um “campo transcendental impessoal” (SARTRE, 1966, p. 19), pois nem o “Eu” nem qualquer conteúdo psíquico poderá ser assimilado pela imanência da consciência. É importante ressaltar que, em Sartre (1966, p. 21), a consciência é definida pela *Intencionalidade*, de maneira que analisar suas características é analisar a natureza da própria consciência. Deste modo, torna-se plausível a rígida crítica de Sartre a Husserl. Concordar com a *Intencionalidade* de Husserl é ser conivente com toda uma estrutura idealista de pensamento. Por isso, Sartre leva às últimas consequências a crítica à consciência intencional interpretada por Husserl. Dessa maneira, a discussão de interpretação e aplicação do conceito de *Intencionalidade* está diretamente ligada ao projeto sartriano de apresentar uma alternativa ao realismo e ao idealismo absolutos.

Com efeito, a consciência intencional e seu correlato não são caracterizados por uma relação de identidade, pois o “algo” com o qual a consciência se relaciona é sempre diferente da consciência. Deste modo, segundo Mouille (2000, p. 14): “A consciência não abriga nenhum polo identitário. A psicologia muda de estatuto: fundada pela fenomenologia transcendental, ela não é mais o estudo introspectivo da alma ou o exame dos fatos psíquicos, mas o de uma lógica reflexiva”.¹⁴ Mouille apresenta-nos uma dupla referência estrutural da constituição de toda consciência intencional. Para

14. “La conscience n’abrite aucun pôle identitaire. La psychologie change de statut : fondée par la phénoménologie transcendantale, elle n’est plus l’étude introspective de l’âme ou l’examen des faits psychiques mais celle d’une logique réflexive.”

ele, além de a consciência ser consciência de alguma coisa, toda consciência de alguma coisa *é consciente* (MOUILLE, 2000). Tal constatação se dá pelo fato de que a consciência não existe sem estabelecer uma relação com alguma coisa. Posto isso, além da expulsão de todos os conteúdos da consciência, a *Intencionalidade* possibilita sua autounificação. A respeito disso, o autor sintetiza:

A consciência se unifica, se totaliza e individualiza a si mesma. De um lado, ela transcende em direção a um objeto que lhe fornece seu ponto de apoio transcendente, em torno do qual a unidade concreta e real das consciências se forma. De outro, como consciência temporalizante, ela própria efetua a autounificação dos objetivos constitutiva de toda experiência.¹⁵ (MOUILLE, 2000, p. 32-33)

Ressalta-se que, em *A Transcendência do Ego*, a fenomenologia de Sartre ainda não apresenta um total rompimento com a fenomenologia de Husserl, tal como ocorrerá em *O Ser e o Nada*. Segundo Flajoliet (2008, p. 816), Sartre mostra que uma “vontade de colocar seus passos nos de Husserl conduz sua fenomenologia em direção a um idealismo transcendental”¹⁶. Contudo, como os ditames da filosofia de Sartre ainda não estão bem constituídos, pode-se interpretar as teses d’*A Transcendência do Ego* como um tipo de materialismo bem específico (FLAJOLIET, 2008). Os argumentos de Sartre ainda não se encontram bem desenvolvidos, de maneira que o caráter ambíguo do Ego e das características da consciência está presente em toda sua obra de juventude.

Com efeito, essa liberação do campo transcendental da consciência

15. “La conscience s’unifie, se totalise et s’individue d’elle-même. D’une part, elle se transcende vers un objet qui lui fournit son point d’appui transcendant, autour duquel l’unité concrète et réelle des consciences se forme. D’autre part, en tant que conscience temporalisante, elle effectue d’elle-même l’auto-unification des visées constitutive de toute expérience.”

16. “volonté de mettre ses pas dans ceux de Husserl entraîne sa phénoménologie vers un idéalisme transcendantal.”

torna possível certa superação do solipsismo em *A Transcendência do Ego*, pois “não há nenhuma interioridade que seja como uma ilha no seio do mundo, o campo transcendental não subjetivado com o qual se identifica a imanência pura sendo radicalmente privado de conteúdo”¹⁷ (MOUILLE, 2000, p. 14). Contudo, enfatiza-se que a solução do problema do solipsismo desenvolvida em *A Transcendência do Ego* não é mantida em *O Ser e o Nada*, pois, na visão de Sartre, a refutação de 1934 é insatisfatória. No ensaio de ontologia fenomenológica, de 1943, a superação do solipsismo estará relacionada com o fato de a consciência se encontrar afetada “em seu próprio ser” pelo ser de outras consciências¹⁸ (MOUILLE, 2000, p. 14). Sartre, na conclusão d’*A Transcendência do Ego*, afirma que o “Mundo” e o “Eu” (*Moi*) não criam um ao outro. Deste modo, por meio da *Intencionalidade*, que libera a consciência dos seus conteúdos, Sartre inicia um processo de superação do problema do solipsismo, presente nas filosofias idealistas e realistas. Ademais, a consciência, ao se tornar absoluta, “é purificada do Eu [*Je*], não há mais nada [*rien*] de um *sujeito*, não é tampouco uma coleção de representações: ela é, simplesmente, uma condição primeira e uma fonte absoluta de existência”¹⁹ (SARTRE, 1966, p. 87, grifo do autor).

Última consequência da noção de *Intencionalidade* abordada no presente trabalho é uma possível refutação do idealismo. De certo modo, a superação do solipsismo está relacionada com a refutação do idealismo, pois criticar as doutrinas transcendentais²⁰ implica propor uma terceira

17. “il n’y a aucune intériorité qui soit comme un îlot au sein du monde, le champ transcendantal a-subjectif avec lequel s’identifie l’immanence pure étant radicalement dénué de contenu.”

18. Não é objetivo deste trabalho discutir os pormenores das refutações ao solipsismo da *Transcendência do Ego* e de *O Ser e o Nada*. Pois, para tamanho empreendimento, seria necessário expor a evolução conceitual da noção de consciência em Sartre. Para melhor compreensão do problema do solipsismo em *O Ser e o Nada*, conferir a terceira parte da respectiva obra, a saber, *O Para-Outro* (SARTRE, 2015, p. 287-512).

19. “est purifiée du Je, n’a plus rien d’un sujet, ce n’est pas non plus une collection de représentations: elle est tout simplement une condition première et une source absolue d’existence.”

20. “Por exemplo, a filosofia de Kant, Husserl e no caso específico d’*A Transcendência do Ego*, o neokantismo de Brunschvicg (SARTRE, 1966).

via para extinguir a possibilidade de a consciência do sujeito deduzir os predicados da realidade exterior. Sartre, na conclusão d'*A Transcendência do Ego*, ressalta o caráter da fenomenologia se debruçar na realidade, pois ela se depara com “resistências exteriores, em que o sofrimento, a fome, a guerra se diluem no lento processo de unificação das ideias, [de modo que] nada é mais injusto do que chamar os fenomenólogos de idealistas”²¹ (SARTRE, 1966, p. 86). Desse modo, segundo Sartre, a acusação de idealismo é injusta porque o Eu (*Moi*) é um existente no mundo e sua existência possui as mesmas características que o mundo, do qual ele é contemporâneo. Então, a crítica de que a fenomenologia de Sartre é um idealismo, em *A Transcendência do Ego*, não se sustenta (SARTRE, 1966). Contudo, isso não exclui o fato de que há muitas influências idealistas impregnadas no pensamento do jovem Sartre, de modo que uma refutação mais consistente do idealismo da tradição filosófica só ocorrerá em *O Ser e o Nada*. Porém, as bases fenomenológicas de todo desenvolvimento já estão presentes em *A Transcendência do Ego* (CONTAT; RYBALKKA, 1970, p. 56).

CONCLUSÃO

Em conclusão, a partir da noção de *Intencionalidade*, apresentada por Sartre em seu breve ensaio sobre Husserl e aplicado em *A Transcendência do Ego*, constata-se que Sartre pôde romper com a “filosofia digestiva” do idealismo francês e com as doutrinas transcendentais que postulam um núcleo unificador formal na consciência, as quais abrem precedentes para a propagação do mito da “vida interior”. Contudo, com a interpretação original de Sartre a respeito da *Intencionalidade*, a consciência expulsa todos os conteúdos imanentes de seu âmbito de realidade, reapreendendo-os no

21. “résistances extérieures, où la souffrance, la faim, la guerre se diluent dans un lent processus d’unification des idées, rien n’est plus injuste que d’appeler les phénoménologues des idéalistes.”

mundo.

Com efeito, Sartre, em *A Transcendência do Ego*, utiliza-se da *Intencionalidade* para definir a consciência e assim desenvolver a tese de que o Ego é um objeto transcendente como os demais objetos mundanos. Para isso, realiza um processo crítico das doutrinas transcendentais (Kant e Husserl), as quais foram priorizadas neste artigo, particularmente a fenomenologia de Husserl. Dessa maneira, Sartre estabelece uma crítica profunda da fenomenologia de Husserl desde sua psicologia descritiva de *Investigações Lógicas* até sua fenomenologia transcendental de *Ideias I*. O autor detecta uma contradição na fenomenologia husserliana, sobretudo após os argumentos de *Lições*. Segundo Sartre, Husserl não precisava estabelecer um “Eu” como polo unificador das vivências e ponto de partida da *Intencionalidade*, em *Ideias I*, uma vez que, nas *Lições*, Husserl concebeu que a própria consciência, por um jogo de intencionalidades, realiza a síntese das vivências sem a necessidade de um “Eu” puro. Nesse aspecto, surge a grande diferença entre a *Intencionalidade* de Husserl e a de Sartre, pois, em Husserl, a *Intencionalidade* tem sua origem no “Eu” puro, de modo que todo o “conhecer” se submete a uma estrutura idealista e solipsista. No entanto, em Sartre, em concordância com a postura husserliana das *Lições*, o próprio fluxo da consciência intencional realiza a síntese das vivências. A respeito disso, Sartre afirma: “[é] a consciência que se unifica a si própria e concretamente por um jogo de intencionalidades ‘transversais’ que são retenções concretas e reais das consciências passadas”²² (SARTRE, 1966, p. 22).

Por último, por meio da *Intencionalidade*, Sartre consegue liberar o campo transcendental da consciência, tornando-a vazia de conteúdo. Dessa maneira, pode-se constatar um grande passo para as investigações posteriores de Sartre a respeito das relações da consciência com o mundo.

22. “C’est la conscience qui s’unifie elle-même et concrètement par un jeu d’intentionnalités ‘transversales’ qui sont des rétentions concrètes et réelles des consciences passées.”

Com efeito, ressaltaram-se três consequências do estatuto da intencionalidade n'A *Transcendência do Ego*, a saber: (i) a liberação do campo transcendental, que retira da consciência a primazia idealista do sujeito sobre a realidade, pois o “Eu” de caráter transcendental é expulso da consciência; (ii) Sartre, ao postular que o Ego é transcendente, promove um grande avanço para uma possível superação do solipsismo, a qual só será concretizada definitivamente em *O Ser e o Nada*, mas que, em *A Transcendência do Ego*, já começa a ser delineada, pois o “Eu” perde o seu estatuto de “criador do universo” e se lança para a exterioridade e para o embate intersubjetivo; (iii) a possível refutação do idealismo consiste em compreender que o “Eu” e o mundo não criam um ao outro, de modo que a investigação filosófica/fenomenológica procura expor as estruturas da relação entre a consciência e seu correlato. Dessa maneira, o mundo não é deduzido da consciência e a consciência não é deduzida do mundo. Por essas razões, buscou-se discorrer, neste artigo, acerca de algumas considerações sobre o estatuto da *Intencionalidade* na obra *A Transcendência do Ego*, de Jean-Paul Sartre.

REFERÊNCIAS

ALVES, P. M. S. Irrefletido e reflexão: observações sobre uma tese de Sartre. In: SARTRE, J.-P. *A Transcendência do ego*. Lisboa: Colibri, 1994.

BARATA, A. *Metáforas da consciência: da ontologia especular de Jean-Paul Sartre a uma metafísica da ressonância*. Porto: Campos das Letras, 2000.

BEAUVOIR, S. *A força da idade*. Tradução de Sérgio Milliet. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

CONTAT, M.; RYBALKA, M. *Les Écrits de Sartre: chronologie bibliographique commentée*. Paris: Gallimard, 1970.

COHEN-SOLAL, A. *Sartre: 1905-1980*. Tradução de Milton Persson. São Paulo: L&PM, 1986.

COOREBYTER, V. *Sartre face à la phénoménologie: autour de "L'intentionnalité" et de "La transcendance de l'Ego"*. Bruxelas: Ousia, 2000.

DESANTI, J.-T. Sartre et Husserl ou les trois culs-de-sac de la phénoménologie transcendantale. *Le Temps Modernes*, Paris, v. 4-5-6, n. 632-633-634, p. 571-584, 2005.

FLAJOLIET, A. *La première philosophie de Sartre*. Paris: Champion, 2008.

FRAGATA, J. *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*. Braga: Livraria Cruz, 1959.

_____. *Problemas da Fenomenologia de Husserl*. Braga: Livraria Cruz, 1962.

HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. *Investigações lógicas: investigações para fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. *Investigações lógicas: prolegômenos à lógica pura*. Tradução de Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie*. Leiden: Martinus Nijhoff, 1950.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Tradução de Márcio Suzuki. 6. ed. Aparecida: Ideias & Le-

tras, 2006.

_____. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Lisboa: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 1994.

MÉSZÁROS, I. *A obra de Sartre: busca da liberdade e desafio da história*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012.

MOUILLE, J.-M. *Sartre: conscience, ego et psychè*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

MOUTINHO, L. D. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

SARTRE, J.-P. *A imaginação*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Abril, 1973.

_____. *Diários de uma guerra estranha*. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

_____. *La transcendance de l'Ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: J. Vrin, 1966.

_____. *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.

_____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. *Situations I*. Paris: Gallimard, 1947.

SILVA, F. L. *Ética e Literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

Hegel e o

progresso

histórico

Hegel e o progresso histórico

Gabriel Rodrigues da Silva
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

RESUMO: Este artigo visa apresentar e analisar a concepção de progresso histórico elaborada pelo filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) em sua obra *Lições sobre a Filosofia da História*, publicada postumamente em 1837. Para isso, a exposição do artigo seguirá, principalmente, o terceiro capítulo da obra mencionada – denominado “O Curso da História Universal” –, acompanhando, detalhadamente, a argumentação do filósofo. A conclusão do artigo destaca o progresso histórico hegeliano compreendido enquanto um fim infinito, baseando-se, principalmente, na obra *Does History Make Sense?* (2017), de Terry Pinkard. Além disso, compara-se a compreensão hegeliana do progresso histórico com as compreensões linear e cíclica da história.

PALAVRAS-CHAVE: Hegel; filosofia da história; progresso; história

INTRODUÇÃO

A obra *Lições sobre a Filosofia da História* (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*), publicada pela primeira vez em 1837, seis anos após a morte de seu autor, pode ser dividida em duas partes. A primeira delas é a “Introdução”, que é constituída por cinco capítulos: (i) “Os Tipos de tratamento da história” (“Die Behandlungsarten der Geschichte”), (ii) “Determinação do espírito na história universal” (“Bestimmung des Geistes in der Weltgeschichte”), (iii) “O Curso da história universal” (“Der Gang der Weltgeschichte”), (iv) “Fundamento geográfico da história universal” (“Geographische Grundlage der Weltgeschichte”) e (v) “Divisão da história universal” (“Einteilung”). Nesta primeira parte, Hegel expõe conceitos-chave da obra, como história (*Geschichte*), liberdade (*Freiheit*), astúcia da razão (*List der Vernunft*), Estado (*Staat*) e progresso (*Fortschritt*).

Já a segunda parte da obra caracteriza-se, principalmente, por aplicar os conceitos, que foram expostos e fundamentados na “Introdução”, em diversas etapas e épocas históricas já conhecidas. Deste modo, Hegel pretende explicitar o desenvolvimento de cada um dos conceitos ao longo do processo histórico. Para isso, o filósofo divide a história em quatro mundos: (i) o mundo oriental; (ii) o mundo grego; (iii) o mundo romano;

e (iv) o mundo germânico. Sendo assim, Hegel aborda a concepção dos conceitos conforme a compreensão de cada um destes mundos – isto é, no mundo oriental, por exemplo, o filósofo apresenta a compreensão de liberdade e de Estado nas antigas China, Índia e Pérsia, já no mundo grego, o filósofo apresenta a compreensão de liberdade e de Estado de acordo com o desenvolvimento da Grécia antiga, e assim por diante, perpassando diversas épocas históricas até chegar na modernidade, época na qual o filósofo se encontrava.

Levando em consideração a divisão da obra que foi estabelecida nos parágrafos acima, o artigo seguirá a exposição do conceito de progresso histórico conforme apresentado na “Introdução” de *Lições sobre a Filosofia da História*. Pois, o objetivo do artigo é apresentar as características conceituais do progresso histórico hegeliano, e não em compreendê-lo quando recortado em algum momento histórico específico. Ou seja, não queremos compreender a liberdade no Estado romano, por exemplo, mas sim como podemos entender o desenvolvimento da consciência de liberdade e, conseqüentemente, o desenvolvimento dos Estados que existiram ao longo da história – por esta razão, faço uso da expressão “progresso histórico”.

Para isso, o enfoque do artigo será no terceiro capítulo da obra – “O Curso da história universal” –, pois é ao longo dele que Hegel aborda o conceito de desenvolvimento (*Entwicklung*) de modo mais completo, expondo seus desdobramentos na sua filosofia da história. Tal capítulo, por sua vez, é dividido em três subcapítulos, os quais são: (i) “O princípio do desenvolvimento” (“Das Prinzip der Entwicklung”), (ii) “O início da história” (“Der Anfang der Geschichte”) e (iii) “O curso da história e do desenvolvimento histórico” (“Die Art des Ganges der Geschichte”).

Com intuito de facilitar a compreensão dos leitores, esta mesma divisão, utilizada pelo filósofo, será adotada como base para auxiliar na

estruturação e na organização do artigo. Sendo assim, o artigo é composto por cinco seções, as quais são: (i) “Introdução”, (ii) “O princípio do desenvolvimento”, (iii) “O Início da história”, (iv) “O Curso da história”; e (v) “Considerações finais”.

Nesta seção na qual estamos, aspectos gerais sobre a obra analisada, sobre o artigo e sobre a sua estrutura são apresentados. A segunda seção aborda, principalmente, a distinção que o filósofo faz entre a história e a natureza. Visando, com isso, expor a diferença entre as transformações que ocorrem no campo histórico e as transformações que ocorrem no campo natural. A terceira expõe a posição do filósofo sobre como devemos entender o início da história e, além disso, aborda, também, a crítica que Hegel faz a algumas das interpretações sobre qual é o início da história. Na quarta seção, é apresentado como, de acordo com o filósofo, podemos observar e compreender o progresso ao longo do curso da história universal. A última seção, de caráter conclusivo, retoma, de modo geral, o conteúdo abordado ao longo do artigo, problematizando-o, e, além disso, enfoca a concepção do progresso entendido como um fim infinito – utilizando, principalmente, a proposta defendida por Terry Pinkard em seu livro *Does History Make Sense?* (2017).

O PRINCÍPIO DO DESENVOLVIMENTO

No primeiro subcapítulo, o filósofo inicia sua argumentação comparando as alterações e as mudanças que acontecem no âmbito da natureza e as que acontecem no âmbito do Espírito (*Geist*). Hegel afirma que a natureza, apesar da diversa infinidade de alterações e transformações polimórficas que ocorrem em suas estruturas, é apenas um ciclo repetitivo e até mesmo monótono, onde o que foi é o que será, e o que acontece é o que há de acontecer, onde não há “nada de novo sob o sol” (HEGEL, 2008, p. 53).

Porém, de acordo com o filósofo, no campo espiritual não ocorre o mesmo. Ou seja, no processo de desenvolvimento do Espírito, no qual existem o autoconhecimento e a autocriação constantes, surge o novo (*Neues*) e, portanto, há aquilo que podemos chamar de “progresso” (*Fortgang*)¹.

É importante ressaltar que, de acordo com a filosofia hegeliana, a história situa-se no campo espiritual, pois, a história é sempre história da humanidade, isto é, história humana e, portanto, história do Espírito². Visto que, mesmo com a existência de uma história do planeta Terra, por exemplo, relatando a evolução dos diversos aspectos biológicos, químicos, físicos e geográficos que existiram e que existem, tal história é elaborada pela espécie humana e, além disso, ela só possui significado para nós. Outros animais, uma coruja, por exemplo, não se interessa pela história das corujas e, segundo a filosofia hegeliana, nem ao menos possui a compreensão histórica. Explica Collingwood (1986, p. 186):

Em primeiro lugar, Hegel recusa-se a aproximar-se da história pelo caminho da natureza. Insiste no facto, de que natureza e história são coisas diferentes. Cada uma delas é um processo ou uma acumulação de processos. Simplesmente, os processos da natureza não são históricos: a natureza não tem história. Os processos da natureza são cíclicos. A natureza anda sempre à volta, não se construindo ou formando nada, através da repetição de tais revoluções. Cada aurora, cada Primavera, cada maré enchente é semelhante à anterior; a lei que rege o ciclo não se modifica, à medida que o ciclo se repete. (...) A história, pelo contrário, nunca se repete; os seus movimentos não descrevem círculos mas espirais e as repetições são aparentes, pois diferenciam-se sempre por algo novo que foi adquirido. As guerras, por exemplo, reaparecem de tempos e tempos na história; mas cada nova guerra é, sob certos aspectos, um novo tipo de guerra, devido aos ensinamentos extraídos da última, pelos seres humanos.

1. É importante ressaltar que o termo “Fortgang”, que é usado por Hegel, não significa simplesmente melhora ou avanço, mas também progressão, no sentido de desenvolvimento e processo. Cf. (HODGSON, 2012, p. 50).

2. Cf. (HEGEL, 2008, p. 23).

Todavia, antes de continuarmos, é preciso abrir um parêntese. Um conceito que é muito utilizado na filosofia hegeliana da história e, portanto, deve ser esclarecido, facilitando assim a compreensão dos leitores, é o conceito de Espírito, apesar do filósofo não tratar estritamente deste conceito em sua *Lições sobre a Filosofia da História*. Pois ele pressupõe que este já seja conhecido previamente, isto é, através da leitura de suas obras anteriores, principalmente, através da leitura da *Filosofia do Espírito*, que constitui o terceiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (*Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*), e também utilizá-lo em diferentes momentos com distintos significados³. Aqui entendemos o conceito de Espírito do seguinte modo:

E quanto a “espírito”? O significado deste famoso termo hegeliano só se torna evidente no decorrer da exposição de Hegel, mas aqui devemos dizer algo à guisa de introdução. Espírito ou Geist é o termo de Hegel para razão autoconsciente, para as relações de sentido social e culturalmente articuladas, ou formas compartilhadas de intersubjetividade social e cultural. Espírito refere-se a formas de “mentalidade” coletiva abrangendo não só a autoconsciência individual, mas também formas de conhecimento e sentido compartilhado em uma cultura, representações sensuais, representações simbólicas na religião, a compreensão conceitual na filosofia. Ao mesmo tempo, espírito designa as instituições sociais e políticas como encarnações “objetivas” das normas racionais de conhecimento e prática compartilhadas que definem as comunidades humanas. Tomadas em conjunto, estas formas institucionalmente encarnadas de sentido compartilhado e conhecimento situado compreendem o espírito histórico e a autocompreensão de uma comunidade humana organizada racionalmente. (SINNERBRINK, 2017, p. 34)

Na natureza, de acordo com Hegel, os objetos possuem caráter único e estável. Diferentemente, a determinação humana possui “um impulso de

3. Cf. (INWOOD, 1992, p. 275).

perfectibilidade” (HEGEL, 2008, p. 53, grifo do autor) que possibilita uma capacidade real de transformação (*Wirkliche Veränderungsfähigkeit*). Conforme é exposto pelo filósofo no início da obra, o progresso que ocorre na história dirige-se à realização da liberdade – isto é, “a história é o progresso na consciência da liberdade” (HEGEL, 2008, p. 25, grifo do autor) – e, portanto, a liberdade tem a história universal como o palco de seu percurso, onde ela busca incessantemente sua efetivação que, por sua vez, ocorrerá, de forma completa, com a realização do Estado.

Nesse sentido, podemos compreender a história não simplesmente como um avanço linear e constantemente progressivo para o melhor (*Besseren*), mas uma luta contínua pela liberdade humana. Conforme esclarece Hodgson (2012, p. 54, tradução nossa):

Dada a realidade do processo histórico, com a ascensão e inevitável declínio das culturas (...) é melhor dizer que a história ilustra não apenas um avanço, mas uma luta perpétua pela liberdade humana. É uma série de tentativas nobres e fracassos trágicos; às vezes o progresso ocorre, às vezes declina. Hegel parece frequentemente próximo a aceitar a visão de que várias culturas progrediram em direção a um estado ideal, cada uma com seus próprios triunfos e tragédias, mas sem o progresso acumulativo.⁴

O “princípio da *evolução*”⁵, como denomina Hegel (2008, p. 53, grifo do autor), é uma determinação interior, que se encontra no Espírito e que luta para se realizar. O que observamos na história universal é a luta por sua realização. Segundo o filósofo, “a substância, a essência do Espírito, é a liberdade” (HEGEL, 2008, p. 23) e, portanto, é por ela e através dela que o

4. “Given the reality of the historical process, with the rise and inevitable decline of cultures (...) is better to say that history illustrates not simply an advance but a perpetual struggle over human freedom. It is a series of noble attempts and tragic failures; sometimes progress occurs, sometimes decline. Hegel often seems close to accepting the view that multiple cultures have progressed toward an ideal state, each with its own triumphs and tragedies, but with no cumulative progress” (HODGSON, 2012, p. 54).

5. A palavra em alemão utilizada por Hegel é “Entwicklung”. Em alguns dicionários alemão-português, esta expressão é traduzida por “desenvolvimento” ou “desenvolver”.

Espírito está constantemente se transformando.

De acordo com Hegel, na história universal, o Espírito “não se sujeita ao vaivém do jogo exterior das contingências; antes, é o determinante absoluto, impassível ante as contingências, que domina e emprega em seu proveito” (HEGEL, 2008, p. 53). No Espírito, a passagem de sua determinação interior, isto é, do seu princípio, para a sua efetivação ocorre através da consciência (*Bewußtsein*) e da vontade (*Willen*), que estão, inicialmente, inseridas na vida natural imediata. Desse modo, a evolução não se sucede de forma impassível, calma e inocente, mas sim irrompe através do “trabalho duro e ingrato contra si mesmo” (HEGEL, 2008, p. 54).

Todavia, a respeito da evolução, ou do progresso, Hegel ressalta que é preciso avaliar esses avanços de modo imparcial, segundo pontos de vista indeterminados. Desse modo, quando estudamos a história universal podemos nos deparar, por exemplo, com um grande período histórico que ocorreu e que, aparentemente, não trouxe nenhum progresso ou desenvolvimento consigo e, ao invés disso, pode parecer-nos que ele apenas causou a destruição da cultura que lhe era antecedente e que, portanto, deveria ser considerado como um regresso. Mas, contrariamente, houve também grandes períodos históricos que surgiram, floresceram e desenvolveram uma cultura imensa, rica e original. Segundo Hegel:

A concepção puramente formal da evolução não pode atribuir predileção a um desses aspectos em detrimento de outros, nem tornar compreensível a finalidade dessa ruína de períodos anteriores da evolução; antes, deve considerar tais processos – particularmente sua regressão – como contingências exteriores, e julgar os avanços de acordo com pontos de vista indeterminados, os quais, precisamente por causa dessa concepção de que a evolução como tal é a única coisa que importa, são fins relativos e não absolutos. (HEGEL, 2008, p. 54)

Desse modo, a história universal é “a *marcha gradual* da evolução do princípio cujo *conteúdo* é a consciência da liberdade”⁶ (HEGEL, 2008, p. 55, grifo do autor). Hegel distingue a marcha gradual do Espírito à sua consciência em três distintos estágios. O primeiro deles é a imersão do Espírito no natural. O segundo estágio é o Espírito avançando rumo a sua consciência de liberdade. Porém, ainda de forma imperfeita, incompleta e parcial – já que o Espírito ainda se relaciona com o âmbito natural e por ele é influenciado. Já o terceiro estágio consiste na elevação efetiva da liberdade particular para a liberdade que é pura universalidade e consciente de si.

Mas, segundo Hegel, a exposição mais precisa e detalhada destes estágios que formam o percurso da marcha gradual e da evolução da consciência da liberdade – que o Espírito conquista e possui – encontra-se em sua filosofia do Espírito. Cada um destes estágios, de acordo com Hegel, é fundamental para composição do processo geral de evolução e desenvolvimento abordados aqui. E cada um deles “apresenta interiormente um processo de formação e uma dialética de evolução” (HEGEL, 2008, p. 55) que lhe é própria.

Conforme os estágios mencionados, o Espírito, afirma Hegel, começa apenas com sua possibilidade infinita, na qual contém a sua forma ainda não desenvolvida, como um fim, um objetivo, uma meta que só será alcançada em sua concretização na realidade. Esta meta, como já foi esclarecido, é a consecução da liberdade. Assim, o progresso aparece como uma progressão (*Fortschreiten*) do imperfeito (*Unvollkommen*) para o mais perfeito (*Vollkommenste*). Pois, nesse primeiro estágio, o Espírito está em discordância consigo mesmo. Desse modo, a possibilidade, que se encontra no Espírito, aponta, ao menos reflexivamente, para aquilo que está

6. As palavras em alemão utilizadas por Hegel são “Stufengang” e “Gehalt”. Em alguns dicionários alemão-português, a expressão “Stufengang” é traduzida por “transição gradual”.

destinado a se efetivar. E, sendo assim, a imperfeição é entendida como o contrário de si – isto é, como contrário do perfeito que está latente enquanto potência – e, portanto, ela é uma contradição que existe, mas que se auto estimula a ser superada e resolvida. Ela é, conforme esclarece Hegel, “o instinto, o impulso da vida espiritual para romper o invólucro da mera natureza, dos sentidos e de tudo que é alheio a ela, para chegar à luz da consciência, isto é, de si mesma” (HEGEL, 2008, p. 55).

O INÍCIO DA HISTÓRIA

No segundo subcapítulo, Hegel inicia sua argumentação se mostrando contrário à representação da existência de um estado primitivo natural, no qual a liberdade, o direito e a justiça, suspostamente, existiram *perfeitamente*.

De acordo com ele, esta é uma suposição feita segundo uma reflexão hipotética (*Hypothesierenden Reflexion*) e, portanto, não pode ser considerada como uma informação válida para estabelecer qual é o início da história. Mas, ao contrário, segundo o filósofo, o estado natural é um local de selvageria, violência e injustiça. Pois, a liberdade, o direito e a justiça são conquistados por meio da mediação da formação (*Bildung*) e da educação que, por sua vez, ocorre através da formação da sociedade e do Estado.⁸

Uma segunda hipótese sobre o começo da história – diferente da primeira, mas ainda assim, amplamente divulgada, segundo Hegel, em sua própria época – aborda a condição primitiva do homem no paraíso. De acordo com o filósofo, esta ideia, que foi desenvolvida primeiramente pelos teólogos, foi adaptada conforme as especificidades e utilizada por diversas

7. Isto é abordado por Hegel no segundo capítulo da Lições sobre a Filosofia da História – nomeado de “Determinação do Espírito na História Universal” – e, mais precisamente, no subcapítulo “A forma desta realização” (“Die Gestalt dieser Realisierung”).

8. Cf. (HEGEL, 2008, p.41)

religiões. Tal hipótese é descrita especialmente pela narração bíblica e pelos mitos da criação, que estabeleceram, através das suas narrativas, uma condição original de existência humana, onde prevalecia a “bela inocência e o puro conhecimento” (HODGSON, 2012, p. 49) de Deus e da natureza – conhecimento que, pouco a pouco, segundo esta hipótese, foi sendo perdido e distorcido.

Todavia, de acordo com Hegel, o pensamento filosófico – neste caso, a filosofia da história – não deve considerar estas pressuposições mencionadas acima, pois elas não possuem qualquer validade histórica. Para o autor, ambas as hipóteses não legitimam que estas situações históricas realmente tenham existido⁹. Mas, ao invés disso, segundo o filósofo, devemos compreender a história a partir do momento em que a racionalidade (*Vernünftigkeit*) entra na existência mundial – isto é, no momento em que a razão não é mera possibilidade, mas sim quando ela está presente na consciência, na vontade e nas ações humanas¹⁰.

Para Hegel, nas situações descritas por ambas as hipóteses – (i) o estado primitivo natural; e (ii) a condição primitiva do homem no paraíso – a racionalidade encontra-se ainda em si, isto é, apenas como uma possibilidade, mas ainda não realizada. Desse modo, há, como afirma o filósofo, uma “existência inorgânica do Espírito e da liberdade, isto é, a apatia inconsciente do bem e do mal – e, portanto, das leis” (HEGEL, 2008, p. 57), e isso não pode ser considerado como o objeto da história filosófica. Conforme esclarece Hegel:

A moralidade, ao mesmo tempo natural e religiosa, é a piedade familiar. Nessa relação social, a moralidade consiste precisamente em que seus membros se comportem, uns em relação aos outros, não como indivíduos de

9. Cf. (HEGEL, 2008, p.41)

10. Cf. (HODGSON, 2012, 50).

vontade livre, não como pessoas. Eis porque a família em si exclui-se dessa evolução, que só a história produz. Porém, se a unidade espiritual sai dessa esfera do sentimento e do amor natural e alcança a consciência da personalidade, então se cria esse centro obscuro e indiferente, onde nem a natureza nem o espírito são abertos e transparentes. Natureza e espírito não podem se tornar transparentes e abertos senão mediante o labor de uma formação, que em época bem afastada cumprirá aquela vontade tornada consciente. Com efeito, só a consciência é manifesta. Aquilo que Deus ou qualquer outra coisa pode revelar na sua verdade e, a rigor, na sua universalidade nada pode revelar senão à consciência perceptiva. A liberdade consiste somente no saber e querer objetos universais, substanciais, como o direito e a lei, produzindo uma realidade que lhes é conforme: o Estado. (HEGEL, 2008, p. 57)

Portanto, conforme evidencia o trecho acima, fica claro que Hegel desconsidera, em sua história filosófica, os povos que existiram e persistiram sem a realização de um Estado e de uma organização racional e, assim, ele afasta de sua filosofia da história as populações consideradas pré-históricas (*Vorgeschichte*). Pois, para Hegel, estas populações praticamente não produziram registros históricos e, desse modo, um estudo detalhado sobre elas se mostraria, na maioria dos casos, como apenas uma reflexão hipotética. Por este motivo, Hegel inicia sua análise histórica filosófica – na segunda parte da *Lições sobre a Filosofia da História* – com a China, pois, segundo Hegel, esta já possuía um Estado e uma organização racional e, sendo assim, poderia ser estudada e avaliada de acordo com os seus registros históricos que foram preservados¹¹.

Todavia, por outro lado, as populações pré-históricas, de acordo com Hegel, possuem um papel importante na história – principalmente, para o “começo” da história –, pois, durante um longo período, elas se orga-

11. Cf. (HEGEL, 2008, p. 101).

nizaram, gradualmente, em unidades sociais, sustentaram-se através da caça e da coleta, lutaram por territórios e desenvolveram práticas sociais primitivas¹². Sendo assim, estas populações despertaram o lado espiritual que reside na espécie humana e, portanto, elas iniciaram um processo de distanciamento da natureza, na qual o homem encontrava-se imerso. Porém, para o filósofo, estas populações não viviam, como queriam os defensores das hipóteses apresentadas nos parágrafos anteriores – isto é, em uma época de puro conhecimento, liberdade e justiça. Mas, ao contrário, os povos pré-históricos esforçaram-se para romperem-se do “invólucro da mera natureza” (HEGEL, 2008, p. 55).

O CURSO DA HISTÓRIA

Após abordar e delimitar o que é a pré-história e o que é a história, estabelecendo até onde alcança a primeira e onde inicia a segunda, Hegel atenta-se ao curso da história e o seu desenvolvimento.

Conforme já foi apresentado, a história universal representa a evolução da consciência do Espírito em relação à sua liberdade – isto é, “*a história universal é o progresso na consciência da liberdade*” (HEGEL, 2008, p. 25, grifo do autor) – e, conseqüentemente, também a busca da sua efetivação. Segundo Hegel, a evolução deve ser entendida como uma

(...) gradação crescente, uma série de determinações mais amplas da liberdade que decorrem do conceito do objeto: a natureza lógica e, principalmente, dialética do conceito que se autodetermina, que cria determinações e as supera, e, mediante essa superação, ganha uma característica afirmativa, até mesmo mais rica e mais concreta (HEGEL, 2008, p. 60)

12. Cf. (HODGSON, 2012, p. 49).

Porém, Hegel salienta que as determinações conceituais e abstratas dessas sequências são tratadas detalhadamente no âmbito de sua lógica. Contudo, nas *Lições sobre a Filosofia da História*, nós devemos, segundo o filósofo, considerar que cada nível (*Stufe*)¹³ dessa série de determinações é diverso dos outros, sendo único e característico. Na história, cada um dos níveis é representado pela determinação particular de um povo – ou, como denomina Hegel, a determinação do Espírito do povo (*Volksgeist*). É nesta determinação em que se encontram todas as características da realidade (*Wirklichkeit*), da consciência (*Bewußtsein*) e do querer (*Wollen*) do povo. Conforme esclarece o filósofo:

É na história que uma nação encontra o cunho comum de sua religião, de sua constituição política, de sua moralidade objetiva, de seu sistema jurídico, de seus costumes e também de sua ciência, arte e habilidade técnica. (HEGEL, 2008, p. 61)

Assim, as particularidades que cada povo possui – sua religião, sua constituição política, sua moralidade, suas leis e seu sistema jurídico, seus hábitos e costumes, sua ciência, arte e filosofia, e até mesmo seus aspectos geográficos, como o solo, o clima, a vegetação¹⁴ – devem ser estudadas, pois, só através destas particularidades que nós conseguiremos compreender o Espírito dos povos e, desse modo, compreenderemos os estágios do curso da história universal. Nas palavras de Hegel (2008, p. 66, grifo do autor):

13. A palavra “*Stufe*”, que é utilizada por Hegel, em alguns dicionários alemão-português, é traduzida por “etapa” ou “estágio”.

14. Cf. o quarto capítulo da Introdução da *Lições sobre a Filosofia da História*, denominado de “Fundamento Geográfico da História Universal”.

É o espírito concreto de um povo que devemos saber reconhecer com precisão – e, por ele ser espírito, só espiritualmente, ou seja, pelo pensamento, ele poderá ser apreendido. É somente ele que se manifesta em todas as ações e tendências de tal povo, ocupando em efetuar a sua própria realização, em satisfazer o seu ideal e em se tornar autoconsciente, porque o objetivo do espírito é a produção de si mesmo – assim como a sua maior realização é o autoconhecimento, alcançando não somente a intuição, mas também o pensamento, o claro conceito de si próprio.

De acordo com a compreensão histórica – conforme avançamos no estudo dos diversos povos, das suas correlações e dos seus Estados – poderemos observar tanto o surgimento de novos povos, quanto a dissolução de antigos. Dessa forma, segundo o filósofo, fica evidente as mudanças e as transformações (*Veränderungen*)¹⁵ que ocorrem no campo da história universal e, sendo assim, podemos afirmar que diferentes épocas estão continuamente nascendo e perecendo. Conforme esclarece Dudley (2018, p. 250-251):

O argumento de Hegel é que as condições sociais e políticas que nos esforçamos para produzir, e nas quais nos sentimos em casa, dependem dos detalhes do nosso autoentendimento: esforçamo-nos para produzir as condições sociais e políticas que consideramos as mais apropriadas a seres como nós, e assim nosso entendimento teórico do tipo de seres que somos desempenha um papel crucial na determinação da direção de nossos empreendimentos práticos. E somos, de forma mais básica, livres. Mas dizer isso não é dizer muito, e assim, como enfatiza Hegel (...) tudo depende de como exatamente entendemos nossa liberdade: as pessoas com entendimentos diferentes da liberdade desenvolvem arranjos sociais e políticos muitos distintos.

15. 15 A palavra “*Veränderungen*”, que é utilizada por Hegel (HEGEL, 1970, p. 74), em alguns dicionários alemão-é traduzida por “mudança”.

O que Hegel parece enfatizar é o caráter da novidade que há na história. Ou seja, as alterações reais que ocorrem no campo espiritual. Conforme esclarece o filósofo: “A ideia geral, a categoria que imediatamente surge nessa mudança inquieta de indivíduos e povos, que existem durante um tempo e depois desaparecem, é a da transformação em geral” (HEGEL, 2008, p. 67). Para o autor, a transformação possui caráter contraditório. Ou seja, ao mesmo tempo que ela implica a dissolução, também implica a formação – isto é, ela destrói, mas, concomitantemente, cria. O exemplo utilizado pelo filósofo é a Fênix que, segundo ele, incessantemente se consome e se cria, a partir de si mesma, queimando-se, para depois renascer rejuvenescida de suas próprias cinzas. Nas palavras de Hegel:

O espírito que devora o envoltório de sua existência não somente ressuscita, rejuvenescido das cinzas de sua forma anterior, mas se desprende dela, superior, transfigurado, mais puro. Ergue-se, sem dúvida, contra si mesmo, consome a sua própria existência, mas, ao destruí-la, ele a transforma. E o que constitui sua cultura torna-se a matéria a partir da qual o seu trabalho o elevará a uma nova forma. (HEGEL, 2008, p. 67-68)

As mudanças do Espírito, como observa Hegel na citação acima, não são apenas mudanças rejuvenescedoras, nas quais aquele repetidamente permaneceria sempre o mesmo. Mas, ao invés disso, são processos (*Verarbeitungen*) nos quais ele elabora a si próprio. Sendo que, logo após cada uma de suas elaborações, ele as confronta para que, desse modo, opere outra nova elaboração. Sendo assim, para o filósofo, a história universal é entendida como a exteriorização do Espírito ao longo do tempo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Notamos que Hegel, na medida em que estabelece um progresso – “*a história universal é o progresso na consciência da liberdade*” (HEGEL, 2008, p. 25, grifo do autor) –, precisa, também, estabelecer um conteúdo que estará progredindo que, no caso, é a consciência da liberdade. Desse modo, há um parâmetro que possibilita avaliar se algo está progredindo ou não. Ou seja, podemos comparar diversos povos históricos e a respectiva consciência da liberdade que cada um deles possui ou possuiu e, além disso, podemos analisar a configuração de seus Estados – sua formação familiar, social, política, econômica etc. O clássico exemplo, fornecido por Hegel, é o seguinte:

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

Após isso, é preciso determinar qual é o percurso que a consciência

faz ao longo da história – percurso pelo qual o Espírito conhece a si mesmo e, conseqüentemente, progride na consciência da sua liberdade. É certo que a filosofia da história hegeliana não se encaixa em uma concepção linear da história e, menos ainda, em uma concepção circular, ou cíclica, da história. Pois, na primeira concepção – concepção linear da história – o progresso seria necessário e, desse modo, seria algo dado e, portanto, não precisaria da ação e do querer humano para ser efetivado, pois, ele ocorreria de qualquer maneira, sendo independente de escolhas e ações humanas.

Já na segunda concepção – concepção cíclica da história –, o progresso seria meramente ilusório, pois, a história e, conseqüentemente, a consciência da liberdade não estariam realmente progredindo, mas somente retornando a um estágio que já ocorreu anteriormente, seria apenas uma mudança polimórfica – assim como as mudanças que ocorrem no âmbito natural, conforme abordado na segunda seção deste artigo. Todavia, segundo Hegel, o Espírito produz o novo e, portanto, a história possui o caráter de sempre trazer uma novidade consigo¹⁶.

Desse modo, surge um problema para a filosofia da história de Hegel, pois, é preciso compreender o processo da história – progresso que o Espírito faz quando está conscientizando-se sobre si mesmo – de uma forma que ele não seja estritamente necessário – isto é, não seja linear –, mas, também, não seja um “falso progresso”, isto é, não seja cíclico.

Aqui, pretendemos, assim como denomina Pinkard, fazer um comentário hegeliano sobre a obra de Hegel¹⁷. Ou seja, buscamos esclarecer algumas questões sobre a filosofia da história hegeliana – que, em determinados casos, não são facilmente entendidas – segundo compreensões hegelianas. Nesse sentido, buscando responder o problema surgido, aca-

16. Cf. (HEGEL, 2008, p. 53).

17. Cf. (PINKARD, 2017, p. 4).

ba-se entendendo o progresso histórico hegeliano como um permanente fazer-se e refazer-se, um processo no qual o Espírito está constantemente se reformulando e se criando, sempre partindo de si mesmo como material – assim como foi visto no exemplo da Fênix, fornecido por Hegel e exposto na quarta seção deste artigo. De acordo com Pinkard:

Isto é o mesmo que perguntar se existe um propósito, um fim – Zweck – para essas várias ordens de pensamento, de modo que se houvesse tal fim, eles poderiam ser avaliados em termos de quão bem eles manifestam esse fim e quão bem eles incorporam isso. Além disso, se houver tal fim, seria um fim “infinito”. Um fim finito é aquele que pode ser alcançado fazendo algo específico. Todos os desejos comuns são sobre fins finitos. Pode-se querer ver um certo filme, e quando alguém o viu, o fim vai embora. Pode-se querer um copo de água porque a pessoa está com sede e, depois de tomar a bebida, a pessoa que quer um copo de água vai embora. Extremidades finitas podem surgir de novo e de novo, e pode haver, em princípio, um número infinito delas, com os limites sendo estabelecidos apenas pelos limites contingentes da vida humana. (Pode-se querer mais bens de consumo do que o vizinho, ele pode querer mais do que você, e a lista crescerá em princípio até o infinito. Um está com sede, bebe e já não está com sede, e então fica com sede novamente). O fim infinito, por outro lado, não seria algo que possa ser alcançado em qualquer ação, mas que só pode ser manifestado por várias ações. (Felicidade, em algo como a concepção que Aristóteles faz dela, pode ser um desses infinitos fins, de tal forma que muitas ações diferentes podem ser manifestações disso). O fim de beber um copo de água, por outro lado, é totalmente esgotado por beber o copo de água. Extremidades finitas podem simplesmente somar, mas fins infinitos nunca são esgotados pelas ações que os manifestam. Fins finitos - como beber a água - expiram, mas fins infinitos não têm limite intrínseco. Eles exigem uma atividade de manutenção contínua para que sejam eficazes. A justiça, por exemplo, não é algo que uma empresa coletiva possa estabelecer e, então, assinalar a lista de coisas que ainda precisam ser feitas. Deve ser realizado repetidamente. Um fim infinito não tem limite no qual finalmente foi realizado. Compreende-se um fim tão infinito, não quando se somam todas as ações que o manifestam, mas quando se compreende o princípio que está em ação no modo como essas ações o manifestam. Para reverter um pouco mais a terminologia própria de Hegel: na ação humana dirigida em

termos de uma “Ideia” – como uma compreensão abrangente de como nossos “conceitos” e “objetividade” trabalham juntos – um conceito “infinito” pode ser realizado em ações finitas (como quando se age justamente ou virtuosamente). A concepção do que, em última análise, significa levar uma vida humana é um fim infinito. (PINKARD, 2017, p. 41-42, tradução nossa)¹⁸

Assim, o progresso, quando entendido como um fim infinito, conforme exposto por Pinkard, parece mais condizente com a afirmação de Hegel – “*a história é o progresso na consciência da liberdade*” (HEGEL, 2008, p. 25, grifo do autor). Pois, caso o progresso fosse compreendido como um fim finito, concluiríamos disso, que o Espírito, em certo momento, estagnaria, pois, ele completaria sua máxima consciência da liberdade e, após isso, não seria preciso fazer nada mais, pois, se assim fosse, a nossa liberdade já estaria assegurada e, desse modo, haveria o fim da história. Mas, contrariamente, se a história envolve um fim infinito, então ela somente acabaria quando não houvessem mais pessoas (PINKARD, 2017), pois, des-

18. “This is the same as asking whether there is a purpose, an end – a Zweck – to these various orders of thoughts, such that if there were such an end, then they could be evaluated in terms of how well they manifest that end and how well they embody it. Moreover, if there is such an end, it would be an ‘infinite’ end. A finite end is one that can be achieved by doing something specific. All ordinary wants are about finite ends. One might want to see a certain movie, and when one has seen it, the end goes away. One might want a drink of water because one is thirsty, and, having had the drink, one’s want for a drink of water goes away. Finite ends can arise again and again, and there can in principle be an infinite number of them, with the limits being set only by the contingent limits of human life. (One might want more consumer goods than one’s neighbor, he might want more than you, and the list would grow in principle to infinity. One is thirsty, drinks, and no longer is thirsty, and then one gets thirsty again). An infinite end, on the other hand, would be not something that can be achieved in any one action but which can only be manifested by various actions. (Happiness, on something like Aristotle’s conception of it, might be one such infinite end, such that many different actions can be manifestations of it.). The end of drinking a glass of water, on the other hand, is fully exhausted by drinking the glass of water. Finite ends may simply add up, but infinite ends are never exhausted by the actions that manifest them. Finite ends – such as drinking the water – expire, but infinite ends have no intrinsic limit. They require a continual sustaining activity for them to be effective. Justice, for example, is not something that a collective enterprise can establish and then tick off the list of things still needing to be done. It must be realized over and over again. An infinite end has no limit at which it has finally been accomplished. One comprehends such an infinite end not when one has added up all the actions that manifest it but when one has comprehended the principle that is at work in the way those actions manifest it. To revert a bit more into Hegel’s own terminology: In human action directed in terms of an ‘Idea’ – as a comprehensive understanding of how our ‘concepts’ and ‘objectivity’ work together – an ‘infinite’ concept can be realized in finite actions (as when one acts justly or virtuously). The conception of what it ultimately means to lead a human life is an infinite end” (PINKARD, 2017, p. 41-42).

te modo, não haveria mais nenhuma consciência – não haveria mais nenhum ser espiritual – que pudesse pensar e, portanto, conhecer e efetivar a liberdade. Explica Sinnerbrink (2017, p. 49, grifo do autor):

Apesar do mito comum (Hegel como o apologista do Estado prussiano), o “fim da história” não significa que os arranjos sociais e políticos da época de Hegel representavam, para ele, o auge da liberdade realizada. O que Hegel tenta articular é a ideia de que a história exibe uma progressão racional, e de que existe uma “meta” ou “fim” discernível em relação ao vasto trabalho da “história mundial”: ou seja, a *realização da Ideia de liberdade*.

A palavra alemã *Zweck*, que é utilizada por Hegel, é traduzida, na maioria dos casos, por “fim”, mas, ela é melhor compreendida como “propósito”, “objetivo” ou “meta”. Assim como a palavra Grega *Télos* que é entendida como “finalidade”¹⁹.

Desse modo, a consciência da liberdade é compreendida como uma finalidade que é incessantemente buscada e, sendo assim, podem existir momentos históricos posteriores nos quais a consciência da liberdade que um determinado povo possui seja inferior a momentos históricos anteriores. Ou seja, não há uma concepção linear do progresso histórico, pois, ainda que um povo alcance um “alto nível” da consciência de liberdade – seguindo o exemplo de Hegel, que argumentava que o povo germânico, através do cristianismo, compreendeu que todos os indivíduos são essencialmente livres –, isso não significa que as gerações futuras não poderão regressar em sua compreensão e, desse modo, “desconscientizar-se” sobre a liberdade. E sendo assim, poderão surgir questionamentos como: “Todos são realmente livres?” ou, até mesmo, “Todos devem ser livres?”. Pois, de acordo com a filosofia hegeliana, existiram e existem diferentes compre-

19. Cf. (INWOOD, 1992, p. 235).

ensões sobre a liberdade. Algumas compreensões são mais abrangentes, completas e racionais e, portanto, são internamente mais coerentes e autossustentáveis. Outras compreensões são mais seletivas, incompletas e menos racionais e, portanto, elas mesmas se mostram, aos poucos, como equivocadas e insustentáveis e, portanto, estimulam sua própria dissolução.

Portanto, dado que a filosofia hegeliana descarta a compreensão do progresso histórico linear, conforme foi abordado nos parágrafos anteriores, resta explicar a distinção entre o progresso entendido como um fim infinito e o “falso progresso” – a história compreendida como um processo cíclico. Pois, poderíamos questionar que, se o processo histórico exhibe tanto progressos quanto regressos – povos e Estados que possuem uma compreensão integral da liberdade, e povos e Estados que possuem uma compreensão parcial da liberdade – e que não há uma ordem pré-estabelecida sobre como e quando eles ocorrerão, a história seria, então, cíclica. E esta é uma questão que a filosofia hegeliana da história também precisa responder.

Sendo assim, para Hegel, a principal diferença que há entre a concepção do progresso como um fim infinito e a concepção da história como um processo cíclico é o caráter de novidade que há na primeira e que não reside na segunda. Pois, conforme já foi abordado, segundo Hegel, no âmbito espiritual – âmbito no qual a história encontra-se – há o surgimento do novo. Um bom modo de exemplificar isso é com a luta das mulheres, principalmente, através do surgimento e do fortalecimento do movimento feminista, pela liberdade. Tal luta exhibe o aparecimento de uma nova característica na história universal. Ou seja, por mais que Hegel afirmasse que o mundo germânico compreendeu a liberdade como a substância do Espírito e, portanto, como a substância dos indivíduos, algumas décadas

à frente da sua afirmação, a história mostrou que alguns destes indivíduos – especialmente, as mulheres – não concordavam que esta liberdade, assim como mencionada pelo filósofo, estava realmente presente em suas vidas. Desse modo, elas trouxeram uma nova perspectiva sobre a liberdade, sobre o seu reconhecimento e, principalmente, sobre a sua efetivação no Estado.

Este simples exemplo, do qual faço uso, serve para mostrar que um filósofo que entende o progresso histórico de modo cíclico, considerará as novidades, como esta exemplificada, como uma simples transformação polimórfica de um debate que já ocorreu anteriormente. Por outro lado, um filósofo que entende o progresso histórico conforme Hegel expõe – como um progresso real, de mudanças qualitativas – compreenderá as novidades históricas, o movimento feminista, por exemplo, como um desenvolvimento espiritual, verdadeiro e novo.

Nesse sentido, podemos observar que a filosofia da história hegeliana e, principalmente, a concepção de Hegel sobre o progresso histórico fornece boas explicações para problemas cruciais do âmbito da filosofia da história, principalmente, quando comparada a concepções clássicas, isto é, a concepção do progresso linear e a concepção da história cíclica.

REFERÊNCIAS

COLLINGWOOD, R. G. *A Ideia de história*. Tradução de Alberto Freire. Lisboa: Presença, 1986.

DUDLEY, W. *Idealismo alemão*. Tradução de Jacques A. Wainberg. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2018.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia da história*. Tradução de Maria Rodrigues, Hans Harden. 2. ed. Brasília, DF: Editora UnB, 2008.

_____. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

HODGSON, P. C. *Shapes of freedom: Hegel's philosophy of world history in theological perspective*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

INWOOD, M. *A Hegel dictionary*. Oxford: Blackwell, 1992.

PINKARD, T. *Does history make sense? Hegel on the historical shapes of justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017.

SINNERBRINK, R. *Hegelianismo*. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2017.

Sobre a *akrasia*
e o vínculo entre
epistemologia e
ética

Sobre a *akrasia*
e o vínculo entre
epistemologia e
ética

Sobre a *akrasia*
e o vínculo entre
epistemologia e
ética

Sobre a *akrasia* e o vínculo entre epistemologia e ética

Ian Salles Botti
Universidade Federal de Santa Catarina

RESUMO: Este artigo aborda a incontinência, ou *akrasia*, sob a perspectiva da epistemologia da virtude de Christopher Hookway a fim de estabelecer uma relação entre epistemologia e ética. A tese é que o fenômeno em questão possui uma contraparte epistêmica, que permite a aproximação entre as disciplinas e promove o debate acerca da validade da distinção entre áreas teóricas e práticas, descritivas e normativas. Pretende-se com isso enfatizar a centralidade do aspecto normativo da epistemologia. Os textos usados são a *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, no qual a incontinência comum é exposta no contexto de uma ética da virtude; e o artigo “*Epistemic akrasia and epistemic virtue*”, de Hookway, no qual é defendida a possibilidade da incontinência epistêmica e de uma epistemologia da virtude.

PALAVRAS-CHAVE: epistemologia; ética; incontinência; Aristóteles; Christopher Hookway.

INTRODUÇÃO

Epistemologia e ética são áreas filosóficas a princípio bastante diferentes, dado que a primeira é comumente concebida como puramente teórica, ocupando-se com o conhecer, enquanto a segunda tem interesse predominantemente prático e dedica-se, em geral, ao agir. Seguindo Hume, muitos as consideraram incomunicáveis, sendo o domínio factual inerte em relação aos domínios passional, valorativo e moral¹. Entretanto, a distinção rigorosa entre o campo de atuação desses dois ramos da filosofia talvez não seja necessária ou sequer desejável, independentemente da relação lógica entre proposições factuais e valorativas. Há a possibilidade de estabelecer relações entre as áreas, que são nosso meio de estudar duas importantes vias de interação entre homem e mundo. Essas vias, sugere Hookway

1. Hume notou que há um hiato lógico intransponível entre o que é (i.e. como as coisas são e as proposições que as descrevem) e o que deve ser (i.e. os valores e normas que adotamos). Por exemplo, o fato de que em determinado lugar e tempo certas pessoas se comportaram de certo modo não implica por si só que devemos fazer o mesmo. A implicação dessa dicotomia é a impossibilidade de inferir ou justificar valores e normas éticos, legais, estéticos e religiosos com base na experiência e em fatos e fenômenos naturais, ou seja, com base na ciência e na experiência comum (AUDI, 1999, p.302). No século XX o empirismo lógico manteve essa dicotomia, assim como a de Kant entre juízos analíticos e sintéticos, precedida pela distinção de Leibniz e Hume entre questões de fato e relações de ideias. Como resultado, Ayer, por exemplo, defendeu o emotivismo, segundo o qual proposições e conceitos avaliativos não têm a função de denotar coisas e suas propriedades, mas prescrever ou recomendar ações, comportamentos e objetivos a serem alcançados, ou seja, expressam aprovação ou desaprovação em relação a fatos possíveis (AUDI, 1999, p.260).

(2001), estão mais próximas uma da outra do que se costuma supor ou propor na filosofia.

A epistemologia da virtude é uma corrente da epistemologia contemporânea que, tendo como influência maior a ética aristotélica, aplica conceitos de conotação moral, como virtude e responsabilidade, em teorias que visam solucionar problemas epistemológicos, tanto os tradicionais, como o ceticismo e a análise e definição do conceito de conhecimento, quanto aqueles decorrentes de sua própria abordagem (BATTALY, 2008, p.639). Entre esses últimos está a *akrasia*, ou incontinência, que é, de modo genérico, a ação contrária à deliberação do próprio agente, que, mesmo julgando *A* como um curso de ação melhor que *B*, faz *B*. Esse conceito, como veremos, tem um correspondente epistêmico. Nesse caso, portanto, o estabelecimento de um paralelo entre ética e epistemologia requer que seja possível que investigações e deliberações puramente epistêmicas sejam incontinentes.

A incontinência moral diz respeito a ações irracionais, contrárias às nossas crenças sobre o que seria melhor fazer; a incontinência epistêmica, por sua vez, tem a ver com crenças irracionais, contrárias às nossas crenças de segunda ordem que avaliam em quais estaríamos justificados a crer. Investigações e deliberações epistêmicas têm objetivo de alcançar conhecimento ou crenças verdadeiras e justificadas, independentemente de qualquer consideração ética, política, religiosa ou estética. Assim, a incontinência epistêmica depende da possibilidade de acreditarmos em algo que consideramos injustificado ou mesmo falso.

A busca pela verdade é comumente tida como o objetivo epistêmico (ou um deles) tanto da ciência quanto da filosofia, e não se reduz, mesmo se tratando de filosofia, à introspecção, contemplação ou especulação: adquirimos conhecimento agindo e explorando o mundo e nós mesmos. De fato, investigar e deliberar comportam aproximações entre moral e conhe-

cimento. Tais atividades podem ser bem ou mal conduzidas, resultando em boas ou más ações, concernentes à ética, ou em boas e más crenças, concernentes à epistemologia.

Como Hookway discute a incontinência epistêmica no contexto de uma teoria da virtude, vamos começar com uma leitura das características principais da incontinência moral na *Ética a Nicômaco (EN)*, de Aristóteles, para nas seções finais identificar o que a incontinência epistêmica tem de peculiar².

AÇÃO, CRÉDITO E MORALIDADE

A que tipo de ações diz respeito a incontinência? Toda ação tem um objetivo, sendo o objetivo final da ação humana o sumo bem, ou felicidade, que é um fim *absoluto e incondicional*, porque é desejado em si mesmo e nunca em vista de fins ulteriores. É em vista da felicidade que todos os atos são realizados e todos os objetivos secundários (relativos ao objetivo final) são buscados (*EN*, I, 7, 1097b). As ciências têm fins próprios, que são absolutos, pois são buscados em si mesmos, mas não *incondicionais*, pois podem ser buscados em vista de outros fins (*EN*, I, 6, 1097a 20-30). Presume-se que o conhecimento seja um desses fins, visto que pode ser desejado tanto em si mesmo, quanto em vista de outros fins, práticos e tecnológicos, por exemplo. Não cabe aqui investigar a relação entre conhecimento e felicidade enquanto fins, basta assinalar que a verdade, ou proposições verdadeiras, são o objeto do conhecimento e, provavelmente, o principal fim das atividades epistêmicas em geral. Estas últimas são o nosso objeto de estudo, mas começaremos pela caracterização de ações morais segundo

2. Algumas teses, como a teleologia, a eudaimonia e a doutrina do meio-termo, são importantes para a apresentação da ética da virtude aristotélica, apesar de não serem defendidas por Hookway e de não serem necessárias para a compreensão do tema da akrasia.

Aristóteles.

As ações, que podem ser certas ou erradas e objeto de elogio ou censura a quem as realiza, são as voluntárias, isto é, têm como princípio motor, no momento de sua realização, o agente, que tem conhecimento do contexto particular em que se encontra e age. Entre elas há a ação incontinente, bem como as ações impulsivas, motivadas por paixões e apetites fortes (*EN*, III, 1, 1111a 20). Portanto, o agente é responsável por esse tipo de ação, que tem origem nele mesmo e expressa seu caráter, isto é, ele recebe crédito ou culpa pela ação e seus resultados.

Há ainda uma categoria mais restrita entre os atos voluntários, que é a escolha:

Com efeito, tanto as crianças como os animais inferiores participam da ação voluntária, porém não da escolha; e, embora chamemos voluntários os atos praticados sob o impulso do momento, não dizemos que foram escolhidos. (*EN*, III, 2, 1111b 5).

Que é, então, a escolha (*prohairesis*)? Aristóteles a identifica com um desejo que resulta da deliberação: escolhemos aquilo a que chegamos por meio da deliberação, que versa a respeito de “coisas que estão ao nosso alcance e podem ser realizadas” (*EN*, III, 2, 1112a 30). Logo, deliberamos sobre ações a serem realizadas, enquanto meios, objetivando algo que não seja a própria ação, isto é, um fim ulterior. A respeito desse último não deliberamos, pois ele já é dado previamente, assim como o são as circunstâncias particulares (*EN*, III, 3, 1113a). Aristóteles diz o seguinte sobre o processo deliberativo que culmina na ação: “Sendo, pois, o fim aquilo que desejamos, e o meio aquilo acerca do qual deliberamos e que escolhemos, as ações relativas ao meio devem concordar com a escolha e ser voluntárias” (*EN*, III, 5, 1113b5).

Ademais, segundo Aristóteles, investigações e deliberações diferem, dado que nem toda investigação inclui deliberações (*EN*, III, 3, 1112b25). Nas ciências dedutivas, por exemplo, há investigação, mas não deliberação, enquanto nas ciências factuais e nas artes, como a medicina e a navegação, há ambos³.

Podemos concluir que a ação incontinente não é escolhida, tampouco é resultado de deliberação, mas opõe-se a ambas (deliberação e escolha). No entanto, é voluntária, pois parte do próprio agente, que é, por isso, responsável e digno de censura por sua falha em manter-se firme em sua escolha. Segundo Aristóteles, “as paixões irracionais não são consideradas menos humanas do que a razão; por conseguinte, também as ações que procedem da cólera ou do apetite são ações do homem. Seria estranho, pois, tratá-las como involuntárias” (*EN*, III, 1, 1111b).

CONTINÊNCIA E OUTRAS DISPOSIÇÕES DE CARÁTER

A incontinência moral é uma forma de irracionalidade prática, na qual o agente julga que determinada ação é errada ou que determinado fim não deve ser buscado, mas, ainda assim, realiza tal ação ou busca tal fim. Com isso, a razão e o conhecimento permanecem impotentes ante as paixões, que motivam o agente a agir em desacordo com as conclusões de seu raciocínio. Contudo, para Aristóteles a *akrasia* não é propriamente um vício, ainda que seja uma disposição moral ruim. Por conseguinte, a continência tampouco é uma virtude (*EN*, VII, 1, 1145a 20). A continência e a incontinência são, então, disposições de caráter singulares⁴, e não uma virtude e

3. A concepção de ciência e conhecimento de Aristóteles difere muito da atual, na qual dificilmente afirmarmos que a matemática e a lógica não permitem deliberação e escolha por parte dos investigadores. Evidência disso é a existência de diversas lógicas alternativas que estendem ou substituem a clássica; o mesmo ocorre na matemática e na geometria.

4. Disposição é “uma tendência de um objeto ou sistema para agir ou reagir de formas características em determinadas situações. Fragilidade, solubilidade e radioatividade são disposições físicas típicas; generosidade e irritabilidade são disposições típicas de pessoas” (AUDI, 1999, p.238, tradução nossa).

um vício, respectivamente.

A incontidência se relaciona com um vício em particular: a intemperança. O incontinente delibera e escolhe corretamente, mas age mal; o intemperante, por sua vez, delibera mal, e, por isso, escolhe e age mal. O primeiro raciocina em vista do fim adequado (o bem), já o segundo raciocina em vista de fins inadequados (prazeres), mas, ao agir, os dois convergem para más ações (*EN*, VII, 4, 1148a 15). Outra diferença entre ambos é que o resultado de suas ações difere, visto que o primeiro age com consciência de que age mal e, com isso, se arrepende, enquanto o segundo age conforme julga ser correto, de modo que não poderia ser afetado negativamente pela ação, pois a considera correta (*EN*, VII, 7, 1150a 20). Em suma, a falha do incontinente está na falta de comunicação entre suas deliberações e suas ações, em contrapartida, a do intemperante está em seu objetivo vicioso, que seria buscar prazeres em excesso. Portanto, a incontidência envolve a consciência da falha moral, enquanto a intemperança implica ignorar que os apetites e ações sejam viciosos (*EN*, VII, 8, 1150b 35). Por exemplo, o fumante incontinente decide abster-se de seu vício, consciente de que o cigarro é prejudicial a sua saúde, mas não consegue manter sua decisão e volta a fumar, sentindo-se culpado por isso; enquanto o intemperante fuma pois sente prazer com isso, ignorando os malefícios do cigarro e priorizando o prazer em detrimento da saúde, não sentindo qualquer sentimento negativo em relação a sua decisão.

Sendo assim, a continência diz respeito à capacidade de conter o apetite e as paixões, e agir conforme a razão e a virtude, levando a cabo os raciocínios práticos, apesar de possuir apetites contrários a ele. Por outro lado, a temperança consiste não em conter as paixões viciosas (se fosse o caso, não diferiria da incontidência), mas em não possuí-las. A virtude da temperança está não somente em se abster de prazeres excessivos, mas

também em não possuir apetites excessivos ou maus (*EN*, VII, 2, 1146a 15), pois, segundo Aristóteles, o homem que age bem mas não encontra prazer nisso não é verdadeiramente virtuoso, e “o homem que se abstém de prazeres corporais e se deleita nessa própria abstenção é temperante, enquanto o que se aborrece com ela é intemperante” (*EN*, II, 3, 1104b 5). Por exemplo, o homem continente deixa de fumar e resiste ao vício, guiando-se, antes, por sua deliberação racional. Todavia, enquanto houver motivações viciosas, ele será intemperante, pois a virtude da temperança só é alcançada com o tempo e o hábito, quando ele deixar de desejar o cigarro e não sentir-se descontente por não fumar.

Também não se deve confundir continência e teimosia, pois ambas se atêm a suas deliberações e escolhas, mas diferem quanto ao conteúdo destas. Com efeito, a primeira depende da conformação do agente à razão e a escolha correta, em oposição à tentação das paixões e dos apetites; já a segunda, ocorre quando o agente se conforma a suas opiniões e escolhas, mas o faz sem razão, resistindo não às paixões, mas ao raciocínio correto (*EN*, VII, 8, 1151b 10), obtendo, assim, prazer em não ser persuadido, ainda que as opiniões e decisões a que se apega sejam incorretas (*EN*, VII, 8, 1151b 15). Consequentemente, a continência não implica conformar-se a qualquer regra e cumprir qualquer escolha (nisto consiste a teimosia), mas em resistir às paixões, estando, em qualquer outro caso, aberto à possibilidade de ser convencido de que suas crenças e ações estão erradas e a mudar de opinião e de conduta.

A ação incontinente é contrária aos fins e normas morais admitidas pelo agente, isto é, suas opiniões ou crenças, independentemente do valor de verdade delas. Deste modo, não importa se ele possui, de fato, conhecimento, contanto que a crença seja genuína: “a este respeito não há diferença entre conhecimento e opinião, pois alguns homens não estão menos convencidos do que pensam que do que sabem” (*EN*, VII, 3, 1146b

25). Por outro lado, como vimos, é necessário à continência, para que não se confunda com a teimosia, que a deliberação e, por conseguinte a ação, estejam de acordo com a razão, e não objetivem bens meramente aparentes, como o prazer.

INCONTINÊNCIA, CRENÇA E ESTRUTURA DA AÇÃO

As teorias epistemológicas baseadas em virtudes são notadamente normativas e suas avaliações são centradas no agente e em seu caráter, e não somente em seus estados epistêmicos (i.e., estados de crença, de justificação e de conhecimento), como é o caso na epistemologia analítica tradicional (BATTALY, 2008, p.640)⁵. Como havíamos dito no começo, Christopher Hookway (2003) afirma que investigações e deliberações são atividades que incluem fins epistêmicos (i.e., cujo propósito é resolver problemas, responder perguntas e descobrir, como é o caso da filosofia, das ciências e seus produtos) e sugere ainda que tais atividades devem ser um dos temas centrais da epistemologia. Logo, a *akrasia* epistêmica depende da existência de semelhança estrutural entre o modo como agimos moralmente e o modo como conhecemos; e, mais diretamente, da possibilidade de acreditar em uma proposição e, simultaneamente, crer que ela está aquém das normas de avaliação epistêmica adotadas pelo próprio agente, ou seja, julgar que a crença nessa proposição é epistemicamente errada e, apesar disso, crer nela. Devemos, por conseguinte, responder a duas questões:

5. Algumas epistemologias da virtude são centradas em problemas e conceitos tradicionais, como por exemplo o responsabilismo de Zagzebski (1998) e, sobretudo, o confiabilismo de Sosa (2017). A proposta de Hookway, porém, está entre as epistemologias da virtude autônoma moderada (Cf. BAEHR, 2008), pois se trata de uma tentativa de reorientação metodológica da disciplina influenciada pelo pragmatismo, em particular o de C. S. Peirce, que, apesar disso, não rejeita os problemas e conceitos da epistemologia tradicional; ou a tradição de Sexto Empírico e Descartes, na qual Sosa (2017), o primeiro a sugerir o emprego do conceito de virtude na teoria do conhecimento, se insere deliberadamente. Tais problemas e conceitos são somente rejeitados enquanto ponto de partida e, a fortiori, como o todo da investigação epistemológica.

(i) qual a estrutura da deliberação incontinente?; e (ii) o que é necessário para que a incontinência possa ocorrer em crenças?

Começemos então caracterizando a estrutura da ação e da incontinência moral. Na caracterização de Aristóteles, o raciocínio prático é composto de premissa maior e menor, sendo a primeira universal (uma norma, ou um objetivo) e a segunda particular (referente às circunstâncias). Por exemplo, de “a comida seca faz bem a todos os homens” e “tal comida é seca”, respectivamente, decorre, quando possível, a ação de comer. Como resultado, a incontinência ocorre no seguinte caso: “nada impede que um homem aja contrariando o seu próprio conhecimento embora possua as premissas, desde que use apenas a universal, porém não a particular; porque os atos a serem realizados são particulares” (EN, VII, 3, 1147a).

O incontinente, então, falha ao agir por não possuir ou não usar a premissa particular. A proposição de que “esta comida é seca”, por exemplo, geraria a conclusão e o ato de comer, uma vez que do acordo entre premissas se segue a conclusão e, em circunstâncias apropriadas, a ação seria realizada imediatamente.

Há, com efeito, uma diferença entre possuir e usar uma crença ao raciocinar. Sendo possível que um conhecimento que o agente possui permaneça inativo em sua deliberação incontinente:

Naqueles que possuem conhecimento sem usá-lo percebemos uma diferença de estado que comporta a possibilidade de possuir conhecimento em certo sentido e ao mesmo tempo não o possuir, como sucede com os que dormem, com os loucos e os embriagados. Ora, é justamente essa a condição dos que agem sob a influência das paixões. (EN, VII, 3, 1147a 10)

Parece, então, que a *akrasia* ocorre devido à possibilidade de que, por causa da influência das paixões e do apetite, a crença particular não este-

ja disponível à consciência (supondo que a deliberação seja consciente), e, conseqüentemente, não participe do processo deliberativo. Além disso, mesmo que o agente afirme verbalmente, a proposição em questão não implica que ele realmente acredite no que diz ou que a crença esteja ativa naquele momento. Para Aristóteles, as palavras do agente incontinente, mesmo que verdadeiras, não mostram que ele entende e acredita no que diz: “O fato de usarem uma linguagem própria do conhecimento não prova nada, (...) é de supor que o uso da linguagem por parte de homens em estado de incontinência não signifique mais que as declamações de atores em cena” (EN, VII, 3, 1147a 20).

Desse modo, na *akrasia* há um conflito entre premissa maior e menor, sendo a segunda incontinente: a norma expressa pela premissa maior, por exemplo “tabaco prejudica a saúde”, é contradita quando o conhecimento particular de que “este cigarro contém tabaco” permanece inativo, enquanto um raciocínio alternativo, motivado pelo apetite, de que “fumar é prazeroso” e “isto é um cigarro” (com a premissa implícita de que “cigarros são fumáveis”) leva à ação contrária ao conhecimento de que cigarros fazem mal à saúde. Deve-se notar que a proposição “fumar é prazeroso” em si mesma não é contrária à razão, entretanto, o apetite é, visto que conflita com o conhecimento do agente. Conseqüentemente, Aristóteles conclui que a crença particular que não toma parte na deliberação não pode ser uma crença genuína (ativa no raciocínio):

Ora, sendo a segunda premissa, ao mesmo tempo, uma opinião a respeito de um objeto perceptível e aquilo que determina as nossas ações, ou um homem não a possui quando se encontra no estado de paixão, ou a possui no sentido em que ter conhecimento não significa conhecer, mas apenas falar, como um bêbado que declama versos de Empédocles. (EN, VII, 3, 1147b 10)

ATIVIDADES EPISTÊMICAS, AUTOENGANO E CONFLITO DE VALORES

Passamos agora à segunda questão, que pode ser reformulada da seguinte maneira: como é possível ter uma crença genuína, sem que ela se manifeste nas deliberações e ações do agente? Esta é a pergunta feita por Hookway (2001), que identifica um problema peculiar à incontinência do raciocínio teórico. Na incontinência moral, a crença particular permanece inativa, enquanto as paixões guiam as ações do agente. A incontinência epistêmica, por outro lado, lida primariamente com a avaliação de crenças como justificadas ou não justificadas, conhecimento ou erro etc, e não com paixões e ações, que são avaliadas pela ética como corretas ou erradas, virtuosas ou viciosas etc. Dessa forma, é necessário à *akrasia* epistêmica que o agente tenha consciência de que crê em desacordo com suas próprias normas de avaliação epistêmicas, assim como é necessário à *akrasia* moral que o agente tenha consciência de que age em desacordo com suas crenças sobre o que é moralmente correto. Para tal, na incontinência epistêmica, a crença não pode estar inativa como acontece na incontinência moral, ou seja, a crença tem que ser genuína, em oposição àquilo que se diz da boca para fora. Se, mesmo fazendo parte do processo deliberativo, a crença falhar em influenciar as atividades epistêmicas do agente, como pode-se dizer que ela esteja, de fato, ativa, ou que seja uma crença genuína? É possível que alguém creia em determinada proposição e, ao mesmo tempo, julgue epistemicamente errado assentir a ela? Como podem coexistir a crença em p e a crença de que p não é justificada?

Primeiro, devemos esclarecer o que são atividades epistêmicas. Segundo Hookway (2001, p.182), são, como quaisquer outras, atividades práticas, mas devido ao seu objetivo cognitivo, quando bem conduzidas, resultam em boas crenças (i.e., justificadas, conhecimento), caso contrá-

rio, chega-se a crenças injustificadas e falsas. Essas atividades consistem em fazer experimentos, criar hipóteses, buscar evidências, checar argumentos e debater com outros investigadores, por exemplo. Veremos como Hookway entende a deliberação e como são possíveis duas formas de *akrasia* epistêmica.

O autor (Hookway, 2001, p.183) distingue entre uma forma “fraca” de incontinência epistêmica, similar à incontinência comum e caracterizada pelo autoengano; e uma forma “forte”, que requer que as crenças relevantes estejam ativas e disponíveis à consciência do agente.

Hookway (2001, p.180) descreve o processo deliberativo da seguinte forma, que creio não diferir substancialmente da concepção aristotélica:

- (a) O agente considera determinado fim (F) como um bem e julga que agir em vista dele seria bom;
- (b) Ele decide que tal ação seria o certo, ou o melhor a ser feito;
- (c) Ele resolve agir em vista de F;
- (d) Ele delibera quanto ao melhor e mais eficiente meio de realizar a ação;
- (e) Ele resolve agir daquela forma específica;
- (f) Ele adia ou pretere a ação em vista de outros fins, que ele mesmo julga como ruins ou irrelevantes;
- (g) Ele age conforme a intenção específica (e), e a decisão (c).

Uma deliberação racional requer harmonia entre avaliações, compromissos e ações, e termina, portanto, em (g). Mas deliberações incontinentes são interrompidas em estágios anteriores. Sendo assim, a incontinência consiste no conflito entre avaliações e compromissos ou entre compromissos e ações (HOOKWAY, 2001, p.181). Hookway (2001, p.180) identifica dois momentos nos quais a deliberação é interrompida prematuramente:

(i) Entre as avaliações iniciais, (a) e (b) ou (d), e os compromissos derivados, (c) e (e). Com isso, estes últimos não são gerados, e as avaliações (que se assemelham à premissa maior em Aristóteles) não são acompanhadas de compromissos, ou intenções gerais e específicas (que se assemelham à premissa menor em Aristóteles);

(ii) No que se segue a partir da formação dos compromissos (c) e (e). Com efeito, os compromissos formados podem ser simplesmente ignorados, esquecidos, ou preteridos em prol de razões ou objetivos que o agente reconhece como ruins.

Podemos então distinguir a incontinência moral do autoengano por ser consciente, visto que o agente sabe que comporta-se de modo inapropriado e tem, geralmente, sentimentos ruins a respeito disso, tais como culpa, vergonha e arrependimento. O autoengano, por sua vez, não pode ocorrer se o agente tiver consciência de que não possui boas razões para crer ou agir do modo como faz. Conclui-se que uma contraparte epistêmica à *akrasia* deve diferir do autoengano, mesmo que o inclua em alguma medida⁶.

A incontinência epistêmica fraca não cumpre com essa demanda. Nela, o agente descumpra seus compromissos e ignora suas avaliações por desejar⁷ que determinada crença que possui seja verdadeira e por temer que não seja o caso, i.e., que a crença particular não alcance seus padrões epistêmicos (HOOKWAY, 2001, p.183). Logo, esse tipo de incontinência impede que a crença em questão seja julgada segundo as normas epistêmicas

6. A incontinência requer que expliquemos como o agente pode avaliar positivamente um fim, mas não comprometer-se com esta avaliação, ou não agir de acordo com o comprometimento (HOOKWAY, 2001, p.181). O autoengano, por sua vez, requer que expliquemos como uma mesma pessoa pode ser o enganador e o enganado, ou seja, como diferentes conjuntos de crenças e desejos podem estar em conflito, mas não se relacionarem conscientemente e, ainda assim, pertencerem ambos a um único indivíduo, de modo que ele seja responsabilizado por sua falha.

7. Wishful thinking.

aceitas pelo agente, aproximando-se, assim, do autoengano e evitando o surgimento do conflito consciente entre crenças (a saber, entre a crença normativa e a crença particular incontinente). Com isso, evita-se descobrir que a crença é falsa ao se evitar que o conflito (que caracteriza a incontinência epistêmica forte) ocorra. Por exemplo, alguém pode ter motivos para duvidar que uma crença que possui seja suficientemente suportada por evidências e razões, mas ainda assim decide mantê-la e não checar as evidências disponíveis, evitando, desse modo, descobrir que a crença a que se apegava é falsa.

O que motiva o autoengano na *akrasia* epistêmica fraca pode ser a influência de avaliações e compromissos não epistêmicos (e.g. morais, religiosos). O agente pode ter a crença religiosamente motivada de que ninguém é verdadeiramente mau, por exemplo. Esta crença pode motivá-lo a, em suas deliberações, negligenciar evidências do contrário, agindo conforme em alguns compromissos, mas em desacordo em outros. Nesse tipo de caso, adotar valores morais ou religiosos implica incontinência epistêmica, enquanto adotar valores epistêmicos implica incontinência moral (HOOKWAY, 2001, p.184). Isso indica que valores morais e religiosos sem respaldo epistêmico podem forçar o agente a escolher entre uma ou outra *akrasia*. Essa discussão, porém, não será levada à frente aqui, devemos apenas mencioná-la para que, como Hookway, possamos focar em deliberações cujo objetivo seja puramente cognitivo e investigar casos de incontinência nos quais não há conflito entre padrões avaliativos epistêmicos e não epistêmicos.

INCONTINÊNCIA EPISTÊMICA, DELIBERAÇÕES E DÚVIDAS

Na incontinência epistêmica forte o agente está ciente do conflito, permanece assentindo a ambas as crenças e age de acordo com a crença particular incontinente (contrário à crença normativa). Além disso, trata-se de um fenômeno que ocorre em investigações puramente cognitivas, nas quais considerações passionais, morais e religiosas não devem ter influência alguma. Consequentemente, as duas formas de incontinência de que falamos diferem no seguinte aspecto: na *akrasia* fraca o agente não submete sua crença particular ao escrutínio que suas avaliações e compromissos requerem (disto ele está consciente, o que qualifica seu estado como *akrasia*, e não simplesmente autoengano), permitindo-se manter a crença que deseja que seja verdadeira e enganando a si mesmo quanto à sua justificação ao fazê-lo; já na *akrasia* forte, que veremos a seguir, ele sabe que sua crença particular é improvável ou falsa, pois conflita com suas normas epistêmicas, mas a endossa mesmo assim (o conflito, portanto, é explícito e resolvido irracionalmente). A relação entre crença normativa e a crença particular geralmente é harmônica, mas na *akrasia* essa relação é rompida. Para que a *akrasia* forte seja possível, temos de compreender como a crença preterida é, ainda assim, uma crença genuína. Caso contrário, o conflito resultaria no abandono de uma das crenças em prol da outra, o que poderia resultar em uma escolha irracional, mas não em *akrasia*.

A formação de crença é uma ação, mas a crença não. Antes, são estados mentais do agente que, segundo Hookway (2001, p.185), se assemelham a resoluções e intenções: crer em uma proposição é adquirir um compromisso com ela, usá-la ao investigar e deliberar. Sendo assim, as crenças têm um papel causal e explicativo em relação a raciocínios, ações e até estados emocionais. Caso contrário, seria perfeitamente aceitável que al-

guém acreditasse em p , e agisse de acordo com não- p ; a *akrasia* seria um fenômeno tão comum quanto irrelevante. Contudo, para Hookway (2001, p.186), crer implica possuir disposição para agir de acordo com a proposição e não apenas assentir verbalmente a ela, o que faz com que tais crenças inertes não possam ser consideradas genuínas.

O problema, então é que o poder das crenças em causar ação entra em conflito. As crenças seriam mutuamente excludentes, porque as condicionais “se x crê que p e se encontrasse na situação S , então x faria A ” e “se x tem o compromisso normativo N e se encontrasse na situação S , então x não faria A ” não podem ser, simultaneamente verdadeiras. O agente ou fará A ou não- A , o que faz com que uma das crenças seja privada de seu poder de influenciar o comportamento.

O fato de que somos agentes reflexivos não evita esse problema, pois o agente pode, por meio da reflexão, decidir agir como julga racional sem, contudo, abandonar a crença particular incontinente ou *vice-versa* (a manifestação da crença no comportamento torna-se indireta, mediada pela reflexão)⁸. Em outras palavras, pode-se agir *como se* não se possuísse a crença incontinente, por se ter consciência de que essa é a forma mais racional de agir (sem corrigir a crença incontinente, mas apenas “escondendo-a”). Não penso, porém, que essa é uma solução racional ao conflito, tendo em vista a relutância do agente em abandonar a crença inadequada, preferindo, antes, assumi-la como tal e mantê-la. A *akrasia* permaneceria, ainda que o agente reflexivo não se comporte de forma incontinente. Ademais, a dificuldade em determinar em que consiste a crença preterida também permanece.

Hookway propõe que a solução ao problema se encontra no papel

8. A reflexão faz necessário distinguir as ações causadas pela crença em p das ações causadas pela crença de que é racional ou correto crer em p , mesmo que não se acredite, de fato, em p (HOOKWAY, 2001, p.187).

das dúvidas e questionamentos na deliberação, e na influência das crenças não só sobre o comportamento, mas também sobre as emoções. Dúvidas e questionamentos são modos de “ativar” uma crença, de torná-la parte do processo de investigação. As questões “é o caso que p ?” e “existem melhores razões para crer em p que em não- p ?” são distintas, podem ser feitas separadamente e admitem respostas diferentes. Qual delas é levantada pelo agente é determinante para o raciocínio: (i) a segunda questão (normativa) pode ser feita mesmo que não se tenha qualquer resposta para a primeira; e, (ii) a primeira questão admite dois tipos de resposta: (a) o agente pode respondê-la “espontaneamente” com uma crença não reflexiva, ou, (b) ele pode, a partir dela, fazer a segunda pergunta, para checar sua resposta não reflexiva ou para chegar a alguma resposta. Vejamos como essas dúvidas influenciam o raciocínio incontinente.

Na *akrasia* epistêmica “forte”, o agente reflexivo considera ambas as alternativas: agir de acordo com a crença particular p , ou com a crença normativa N , não sendo capaz de escolher racionalmente entre elas. Assim, ele escolhe arbitrariamente em qual questão sua investigação termina: a incontinência consiste na interrupção arbitrária da investigação em prol da alternativa preferida por motivos não epistêmicos (que não deveriam influenciar esse tipo de investigação). Trata-se de uma forma de irracionalidade prática, na qual a atividade epistêmica é sabotada por preferências emocionais, de modo que o agente mantém a crença incontinente por apegar-se a ela. No entanto, o compromisso normativo é mantido e se expressa não no comportamento, mas por meio de emoções reativas, como ansiedade, vergonha e culpa, que evidenciam a má consciência do agente em relação ao seu fracasso em levar a cabo as demandas da racionalidade, de seus compromissos normativos e da investigação puramente cognitiva que ele se propôs a realizar.⁹

9. As normas epistêmicas adotadas pelo agente não são necessariamente formais e explícitas, elas se manifestam também em intuições, ansiedades e reações emocionais a crenças, que são “sentidas” como

CONCLUSÃO

Em suma, a incontinência epistêmica não pareceria um fenômeno plausível se crenças fossem estados mentais inertes, sem relação com nosso comportamento e emoções. Uma epistemologia “estática”, na qual a análise de conceitos e o enfrentamento do ceticismo radical são tudo a que se aspira, pouco poderia contribuir para a compreensão de um fenômeno como a *akrasia*, que interfere tanto em nossa vida moral quanto intelectual, mas que esteve, em grande parte da história da filosofia, além do alcance dos epistemólogos.

A possibilidade da ocorrência de incontinência em atividades epistêmicas nos força a reconhecer o aspecto normativo destas e explorar mais a fundo como os investigadores são responsáveis pelo seu sucesso ou fracasso. Uma alternativa é que a continência epistêmica e as demais virtudes intelectuais¹⁰ sejam disposições de caráter essenciais à regulação das investigações e à aquisição de conhecimento (HOOKWAY, 2001, p.194).

Não parece ser possível ter uma compreensão apropriada do que é conhecer e conhecimento sem levar em conta a influência (tanto positiva quanto negativa) de fatores como intuições, paixões e inclinações e preferências morais e religiosas. Tampouco se pode fazer filosofia sem ter consciência da interdisciplinaridade de seus problemas, métodos e objetivos. A epistemologia da virtude é um passo nessa direção.

inadequadas ou duvidosas, mesmo que não de forma clara. Nisso consiste o papel das emoções em evidenciar a presença da crença preterida e, com isso, a consciência do agente de que sua deliberação é incontinente.

10. Ao contrário de Aristóteles, Hookway (2006, p.196) considera a continência uma virtude e a incontinência um vício e não disposições de caráter singulares.

REFERÊNCIAS:

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In: ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Poética. São Paulo: Abril Cultural, 1987. p.5-196.

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

BAEHR, J. Four varieties of character-based virtue epistemology. *The Southern Journal of Philosophy*, Hoboken, v.46, n.4, p.469-502, 2008.

BATTALY, H. Virtue epistemology. *Philosophy Compass*, Hoboken, v.3, n.4, p.639-663, 2008.

HOOKEYWAY, C. How to be a virtue epistemologist. In: DEPAUL, M.; ZAGZEBSKI, L. (org.). *Intellectual virtue: perspectives from ethics and epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2003. p.183-202.

_____. Epistemic *akrasia* and epistemic virtue. In: FAIRWEATHER, A.; ZAGZEBSKI, L. (org.). *Virtue epistemology: essays on epistemic virtue and responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 2001. p.178-199.

SOSA, E. *Epistemology*. Princeton: Princeton University Press, 2017.

ZAGZEBSKI, L. *Virtues of the mind: an inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Subjetividade e trabalho e trabalho
ou como as mudanças do mudanças do
capitalismo têm afetado a têm afetado a
constituição de sujeitos de sujeitos

Subjetividade e trabalho e trabalho
ou como as mudanças do mudanças do
capitalismo têm afetado a têm afetado a
constituição de sujeitos de sujeitos

Subjetividade e trabalho e trabalho
ou como as mudanças do mudanças do
capitalismo têm afetado a têm afetado a
constituição de sujeitos de sujeitos

Subjetividade e trabalho e trabalho
ou como as mudanças do mudanças do
capitalismo têm afetado a têm afetado a
constituição de sujeitos de sujeitos

Subjetividade e trabalho ou como as mudanças do capitalismo têm afetado a constituição de sujeitos

Izabela Loner Santana
Universidade Federal do ABC

RESUMO: Este ensaio tem como objetivo refletir sobre a relação entre subjetividade e trabalho no atual estado do capitalismo. Para isso, mobiliza-se, por um lado, a teoria de Maurizio Lazzarato e Antonio Negri sobre o trabalho imaterial, em seus textos da década de 1990, nos quais mostram um otimismo em relação às condições de trabalho contemporâneas e sua abertura à emancipação; assim como a obra de Pierre Dardot e Christian Laval acerca da lógica neoliberal e como esta cooptou até mesmo a possível abertura à emancipação indicada por Lazzarato e Negri. Tal reflexão, portanto, pretende mostrar como a opressão e dominação do capital aprofundou-se em um cenário diferente do profetizado no início do neoliberalismo.

PALAVRAS-CHAVE: trabalho; neoliberalismo; subjetividade; capitalismo.

INTRODUZINDO A QUESTÃO

O presente ensaio tem como pano de fundo uma reflexão sobre a transformação da relação entre subjetividade e trabalho na emergência do neoliberalismo. Para isso, buscarei analisar as relações entre sociedade, subjetividade e trabalho na contemporaneidade a partir de um horizonte de sentido (pós-)marxista, ou que dialoga com a tradição marxista e sua maneira de compreender o social.

Esta reflexão será orientada pela tese marxiana, emprestada de Hegel¹, de que, grosso modo, o trabalho, além de fazer e transformar o mundo, ao ser um trabalho negador do mundo natural dado e externo ao sujeito, é formador, constituidor do próprio sujeito, da subjetividade que atua e trabalha.

Assim, ao trabalhar, o trabalhador não só muda e cria a realidade fora dele, mas também constitui a si próprio. Por isso, o como se trabalha, a forma pela qual o trabalho se realiza em cada momento da história, em

1. Sobre isso, cito: “Primeiro, o ser humano nega a natureza (negação exteriorizada no seu esforço para reduzir a natureza a suas próprias necessidades); e, em segundo lugar, ele ou ela transforma o elemento negado por meio de trabalho e luta. Ao transformar a natureza, o ser humano cria um mundo; mas no processo, ele ou ela fica exposto(a) a sua própria negatividade. Sob o paradigma hegeliano, a morte humana é essencialmente voluntária. É o resultado de riscos conscientemente assumidos pelo sujeito. De acordo com Hegel, nesses riscos o “animal” que constitui o ser natural do indivíduo é derrotado” (MBEMBE, 2016, p. 125).

cada modo de produzir e reproduzir a vida, em cada era, interfere diretamente na constituição de sujeitos desta época. Assim, a mudança do caráter do trabalho durante os diversos momentos da história é acompanhada pela mudança do campo da subjetividade.

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. (MARX, 2013, p. 255-6)

Em suma, mudanças na esfera produtiva, no mundo do trabalho, acarretam diretamente em mudanças na constituição dos sujeitos. O trabalho, apesar de algo atemporal e universal², desdobra-se e transforma-se no tempo e na história, a partir da configuração da sociedade da qual participa.³

Essa é a tese que embasará a reflexão a seguir, a partir da qual buscarei compreender a constituição da subjetividade no neoliberalismo. Para tal fim, servir-me-ei de duas principais visões e teorias que se colocam na

2. Ao ser uma atividade ontologizante e por mediar o metabolismo entre o ser humano e seu entorno, no caso, a natureza, que ao ser posta em ato torna em sujeito o indivíduo, torna-o humano. Algo que podemos constatar na seguinte passagem de Marx: “O processo de trabalho [...] é atividade orientada a um fim, [...] apropriação do elemento natural para a satisfação de necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre homem e natureza, perpétua condição natural da vida humana e, por conseguinte, *independente de qualquer forma particular dessa vida, ou melhor, comum a todas as suas formas sociais.*” (MARX, 2013, p. 261, grifo meu)

3. Talvez seja interessante atentar aqui para a questão da centralidade e do lugar da categoria trabalho na tradição marxista, questão que transpassa a reflexão deste artigo. Discursar acerca do trabalho e sua relação com o âmbito social, a partir de uma compreensão teórica marxista, implica, direta ou indiretamente, colocar a seguinte questão: o trabalho forma a sociedade, ou seja, o trabalho em sua atualidade que molda o social, ou a sociedade, em suas diversas configurações e organizações que organiza a forma de produção, o trabalho? Uma resposta mais marxista ortodoxa optaria pela primeira alternativa ou seja, o campo do trabalho que determinaria, de maneira unilateral, a superestrutura, âmbito este relegado ao Estado, à cultura, à educação, etc. (cf. MARX, 1971, p.28)

esteira teórica do marxismo, seja aderindo às suas teses (integralmente ou em partes), seja discutindo-as, a saber, (i) a tentativa de atualização da categoria marxiana de trabalho empreendida por Lazzarato e Negri; (ii) os estudos acerca da lógica neoliberal de Dardot e Laval, os quais são reconhecidamente influenciados pela filosofia de Michel Foucault, mais especificamente sua obra *Nascimento da biopolítica* de 1979 (cf. DARDOT; LAVAL, 2016, p. 17, nota 6).

Trago estas duas perspectivas pois em ambos os casos, embora estejam tratando de épocas diferentes e fenômenos diferentes dentro da história do capitalismo, o trabalho assume uma importância estruturante, tanto na sociedade quanto na subjetividade, assim como concordam com a ocorrência de uma mudança na natureza do trabalho a partir das transformações ocorridas no capitalismo no último quarto do século XX. Assim, para estes autores, a mudança, seja no caráter próprio do trabalho, seja na esfera produtiva de maneira geral, afeta diretamente o campo da subjetividade, a constituição dos sujeitos.

Os quatro autores estão de acordo com a tese marxiana que apresentei acima, sobre a íntima relação de determinação entre trabalho e subjetividade, e é a partir dela e sobre ela que teorizam. Como dizem Lazzarato e Negri: “a questão da subjetividade pode ser colocada como o faz Marx, isto é, como questão relativa à transformação radical do sujeito na sua relação com a produção.” (LAZZARATO; NEGRI, 2001, p. 30). Já nas palavras de Dardot e Laval, “essa análise vai ao encontro de uma das intuições mais profundas de Marx, que compreendeu muito bem que um sistema econômico de produção era também um sistema antropológico de produção.” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 27)

Outra questão central na escolha desses referenciais teóricos é que, apesar de concordarem tanto com a tese marxiana apresentada, quanto

com o fato de que houve uma mudança sensível nas formas de vida e no laço social contemporâneo a partir do trabalho, as duas teorias supracitadas não concordam em algo, a saber, a consequência destas mudanças no âmbito subjetivo, o caráter dessas mudanças na subjetividade. Enquanto Negri e Lazzarato apostam em tal mudança no trabalho, na sociedade e na subjetividade como algo positivo, que tende à emancipação da subjetividade do jugo do capital, Dardot e Laval mostram como o advento do neoliberalismo, em verdade, só enlaça mais o sujeito, só apodera-se mais da subjetividade como um “nó de força”.

Antes de seguir com minha exposição, gostaria de deixar claras algumas escolhas metodológicas. Para começar, recorto o escopo bibliográfico deste ensaio, que se concentra, principalmente, nos livros *Trabalho Imaterial: formas de vida e produção de subjetividade*, de Lazzarato e Negri, uma compilação de textos e artigos dos autores em torno do tema, e *A nova razão do mundo: ensaio da sociedade neoliberal*, de Dardot e Laval. Outro recorte necessário para tratar especificamente da relação trabalho e subjetividade, foi em relação aos temas abordados pelos livros, por isso o uso deles aqui é menos no sentido de reconstruir os argumentos e apontamentos dos autores de maneira integral do que usar de suas pesquisas para pensar uma questão para além deles e com eles (que possivelmente já se encontra indiretamente, ou de maneira germinal, em seus trabalhos). Assim, não buscarei descrever minuciosamente a lógica neoliberal ou a atualização da categoria “trabalho” em “trabalho imaterial”, mas buscarei articular suas consequências, mostrar como isto desemboca em mudanças na constituição da subjetividade.

O objetivo central deste ensaio é compreender, a partir de e com os autores citados, como na contemporaneidade neoliberal a subjetividade não apenas é determinada pelo trabalho, não só se relaciona com o tra-

balho de maneira a ser determinada no trabalhar, mas ela própria que é posta a trabalhar, a gerar valor.

Mostrar isto exigirá também tratar de seus desdobramentos, ou seja, como esta mudança na relação trabalho e subjetividade, diferente do que Negri e Lazzarato previram, não levou a uma emancipação, mas sim encerrou, e vem encerrando, mais ainda o indivíduo à dominação capitalista, como Dardot e Laval nos mostram. Assim, em um último momento, tentaremos compreender como Dardot e Laval, indiretamente, respondem — ao descreverem o estado atualíssimo do neoliberalismo — ao diagnóstico e previsão realizados por Negri e Lazzarato, e como estes falharam em seu otimismo.

Assim, em síntese, as seguintes páginas demonstram como uma mudança na organização social acompanha/é acompanhada por uma mudança na esfera produtiva, além das consequências destas mudanças na subjetividade, a começar pela descrição do contemporâneo, do momento atual e como ele traz novidades à caracterização do capitalismo.

O MOMENTO ATUAL

“A originalidade do neoliberalismo está no fato de criar um novo conjunto de regras que definem não apenas outro ‘regime de acumulação’, mas também, mais amplamente, outra sociedade.” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 24). Muitos dos teóricos, sejam eles filósofos ou não, que se debruçaram sobre a contemporaneidade parecem concordar que a partir do meio do século passado houve uma mudança no caráter do capitalismo.⁴ Isto não significa

4. Além de Dardot e Laval, Negri e Lazzarato, podemos pensar em teóricos como Deleuze, que faz tal apontamento em seu texto intitulado “Post-scriptum à sociedade de controle” de 1990; Nancy Fraser em seu texto acerca da relação entre a luta feminista e o capitalismo em “Feminismo, capitalismo e a astúcia da história” de 2009; Luc Boltanski e Ève Chiapello na obra *O novo espírito do capitalismo* de 2005; David

que este rompeu-se ou foi substituído por outro modo de produção. Concordar com tal mudança também não significa que há um acordo acerca do caráter desta mudança, se ela é prejudicial ou benéfica para aqueles que visam a emancipação ou que diagnosticam o capitalismo enquanto algo que deve, necessariamente, ser superado.

Para Lazzarato e Negri, tal momento pode ser caracterizado como a passagem do período fordista – próprio das indústrias, da produção de bens de consumo materiais, do operariado – para o pós-fordismo, pós-industrial, no qual o trabalho e o capitalismo deixam de focar na produção de bens materiais para focar na circulação, propaganda, venda destes mesmos bens. Para eles, isto se dá por conta da derrota sofrida pelas lutas operárias, de meados de 1970, acerca das reivindicações de melhores condições e maior autonomia no trabalho, além da crise do fordismo.

Disto resultou a emergência de um novo tipo de trabalho que se estrutura em torno da imaterialidade, por conta de diversos fatores, a saber, (i) a nova organização da fábrica de maneira difusa e descentralizada; (ii) a grande terceirização e precarização dos trabalhos braçais; (iii) o crescimento do setor terciário de serviços, demandado pelas novas ocupações exigidas por uma organização social que se torna vigente; (iv) a revolução técnico-científica, o aumento das tecnologias de transporte e comunicação, a financeirização da economia, entre outras variáveis. O caráter intelectual imaterial deste novo trabalho também pode ser posto pelos novos produtos por ele produzidos, como informação, códigos, softwares, aplicativos, etc. (LAZZARATO; NEGRI, 1991, p. 45).

A materialidade do trabalho e das mercadorias que produzia é colocada em segundo plano pela informação, é submetida à comunicação.

Harvey expõe tal mudança em seu livro *A condição pós moderna* de 1989, etc.

A empresa e a economia pós-industrial são fundadas sobre o tratamento da informação. Mais do que assegurar (como fazia ainda a empresa do século XIX) o controle de quanto está no montante do seu produto e o controle dos mercados das matérias-primas (inclusive o trabalho), a empresa estrutura sua estratégia do que encontra no final o processo de produção: a venda e a relação com o consumidor. Ela se volta sempre mais para a comercialização e financeirização do que para a produção. Um produto, antes de ser fabricado, deve ser vendido (também na indústria pesada, como aquela de automóvel, em que um veículo é colocado em produção só depois que a rede de venda encomenda). Esta estratégia se baseia sobre a produção e o consumo de informação. Ela mobiliza importantes estratégias de comunicação e de marketing para reapreender a informação (conhecer a tendência do mercado) e fazê-la circular (construir um mercado) (LAZZARATO; NEGRI, 2001, p. 43-4).

Já para Dardot e Laval, a grande virada, como os próprios nomeiam a passagem de 1970 para 1980 foi marcada pelo rompimento com a social-democracia, seu estado de bem-estar e a regulamentação estatal baseada em uma política keynesiana macroeconômica. Tal emergência se deu em nome da diminuição da inflação, da retomada do crescimento em um contexto de declínio da era de ouro do capitalismo (1945-1973), ou como “uma resposta política à crise econômica e social do regime ‘fordista’ de acumulação do capital.” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 189). Como eles afirmam:

No entanto, no fim dos anos 1960, o modelo “virtuoso” do crescimento fordista depara com limites endógenos. As empresas sofreram uma baixa sensível em suas taxas de lucro. Essa queda da “lucratividade” explica-se pela desaceleração dos ganhos de produtividade, pela relação das forças sociais e da combatividade dos assalariados (o que deu aos “anos 1968” sua característica histórica), pela alta inflação amplificada pelas duas crises do petróleo, em 1973 e 1979. (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 195)

Importante atentar que os autores não discorrem apenas sobre uma crise no capitalismo, uma crise financeira/econômica, na acumulação ou produção do capital; eles apontam também para uma crise de poder, uma crise de governabilidade, uma crise social. Esta crise, por sua vez, exige e desenvolve uma nova forma de governo, uma nova forma de estado e organização das pessoas. Somadas a esforços datados das primeiras décadas do século XX, tais crises têm como um de seus resultados o neoliberalismo⁵.

Ou seja, o que ainda restava do liberalismo em seu modelo fordista-keynesiano ruiu, dando lugar a formulação neoliberal. Para que esta tese seja compreendida, precisamos assumir, pelo menos por ora, o posicionamento de Dardot e Laval, que nos convida a deslocarmos-nos das interpretações e leituras errôneas do neoliberalismo como uma simples retomada do liberalismo, como um retorno ao verdadeiro livre mercado sem os imperativos keynesianos de regulamentação. Podemos, assim, compreender que o neoliberalismo não é o resgate da teoria clássica liberal, mas sim uma nova teoria, uma nova doutrina, a partir da qual o mercado passa a ser o lugar por excelência das trocas sociais e culturais, o lugar a partir do qual e no qual o sujeito se forma. O que está em jogo aqui não é a simples volta do *laissez-faire*, mas uma nova concepção de mundo baseada nas figuras da empresa e do mercado. Emerge com o neoliberalismo uma nova racionalidade, entendendo racionalidade como o horizonte de sentido, de significados de uma época, a partir do qual os indivíduos formam-se e vêem o mundo.

Na realidade, essas novas formas políticas exigem uma mudança muito maior do que uma simples restauração do “puro” capitalismo de antigamente e do liberalismo

5. Sobre a formulação histórica e teórica da doutrina neoliberal cf. DARDOT; LAVAL, 2016, p. 37-100. (parte destinada à “Refundação Intelectual”).

tradicional. Elas têm como principal característica o fato de alterar radicalmente o modo de exercício do poder governamental, assim como as referências doutrinárias no contexto de uma mudança das regras de funcionamento do capitalismo. Revelam uma subordinação a certo tipo de racionalidade política e social articulada à globalização e à financeirização do capitalismo. Em uma palavra, só há “grande virada” mediante a implantação geral de uma nova lógica normativa, capaz de incorporar e reorientar duradouramente políticas e comportamentos numa nova direção (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 190).

Por ser uma doutrina que busca não só a volta do crescimento econômico, mas solucionar uma crise de governabilidade de uma organização social que falhou ou esgotou seus pressupostos enquanto teoria legítima de estruturação social⁶, o neoliberalismo surge não de maneira a descrever a realidade ou o ser humano com tendências naturais à troca, como nos ilustra Adam Smith. O neoliberalismo coloca-se como uma doutrina normativa, que coloca leis, regras, normas de como devem agir indivíduos e empresas para que se valorizem, para que cresçam em um contexto de liberalização financeira e globalização tecnológica. Assim, para Dardot e Laval, o neoliberalismo normativo seria um “conjunto de discursos, práticas, dispositivos de poder visando à instauração de novas condições políticas, a modificação das regras de funcionamento econômico e a alteração das relações sociais de modo a impor esses objetivos.” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 191)

6. Tal crise da governabilidade pode ser pensada a partir de questões como a decadência do ideário marxista com o fracasso de sua aplicação na União Soviética, o que representava o fim de qualquer alternativa visível ao capitalismo, além do enfraquecimento e da crise dos modelos regulatórios da era de ouro do capitalismo, o que não permitia uma solução com mais capitalismo, como fora após a crise de 1929. Assim, a culpa recai sobre o Estado, visto enquanto responsável pelos desperdícios e freio à prosperidade e emancipação. (Cf. DARDOT; LAVAL, 2016, p. 207)

O FIM DAS FRONTEIRAS ENTRE TRABALHO E VIDA

Com os marcos temporais e teóricos de nossa discussão postos, seguimos para a questão central deste ensaio: a nova relação entre a esfera do trabalho e a subjetividade.

Neste novo momento do capitalismo, a relação entre o sujeito e a questão do trabalhar ganham uma nova dimensão. O que ocorre por dois principais motivos. O primeiro deles, a partir de Dardot e Laval, é o fim da fé no Estado enquanto guardião dos direitos e dos cidadãos. A decadência da compreensão do Estado enquanto organizador do laço social deixou o sujeito-cidadão sem respaldo e desprovido de qualquer estrutura simbólica, de significados, valores, direitos e seguranças a partir dos quais se constituir. A exigência de liberdade e autonomia foi levada a cabo e radicalizada, pois, no neoliberalismo não há mais uma instituição que organize a formação dos sujeitos, nem regule a vida em comum⁷. “O Estado já não se destina tanto a assegurar a integração dos diferentes níveis da vida coletiva quanto a ordenar as sociedades de acordo com as exigências da concorrência mundial e das finanças globais. A gestão da população muda de método e significado.” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 284)

Além de diversos adoecimentos (listados e explicitados por Dardot e Laval no capítulo nono do livro *A nova razão do mundo*), isto abre espaço para que uma nova instituição absorva e seja responsável pela produção

7. Dardot e Laval trazem uma descrição mais detalhada do que seria essa ausência de Estado e suas consequências: “o capitalismo avançado destrói a dimensão coletiva da existência: destrói não só as estruturas tradicionais que o precederam, sobretudo a família, mas também as estruturas que ajudou a criar, como as classes sociais. Assistimos a uma individualização radical que faz com que todas as formas de crise social sejam percebidas como crises individuais, todas as desigualdades sejam atribuídas a uma responsabilidade individual. [...] indivíduos “liberados” da tradição e das estruturas coletivas, liberados dos estatutos que lhes atribuíam um lugar. Hoje, esses seres ‘livres’ devem ‘autorreferenciar-se’, isto é, dar-se referências sociais e adquirir um valor social à custa de uma mobilidade social e geográfica sem limite determinado.” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 348)

das subjetividades, pela produção de símbolos e significados sociais, em última instância pela unidade e coerência da experiência social, a saber, a empresa, local próprio de produção, substituto da indústria do capitalismo liberal. Tudo se submete à empresa, seja o Estado, seja o campo da subjetividade.

Uma das características principais desse período não é o “fim dos Estados-nações”, mas a relativização de seu papel como entidade integradora de todas as dimensões da vida coletiva: organização do poder político, elaboração e difusão da cultura nacional, relações entre classes sociais, organização da vida econômica, nível de emprego, organização local etc. Os Estados tendem a delegar grande parte dessas funções às empresas privadas, que com frequência já são globalizadas ou obedecem a normas mundiais. Entregam a elas parte da tarefa de garantir o desenvolvimento socioeconômico do país, como a responsabilidade pela “cultura de massa” à mídia privada. Assistimos, por conseguinte, a uma privatização parcial das funções de integração, funções que não correspondem às mesmas exigências e temporalidades, conforme dependam da competência de empresas privadas ou das prerrogativas do poder público. É o caso do emprego, já que os subsídios às empresas asseguram apenas precariamente a missão de desenvolvimento e organização do território em longo prazo. É o caso também da “cultura” ou do ensino, uma vez que as empresas privadas não buscam os mesmos objetivos que aqueles classicamente atribuídos ao Estado. (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 286)

Por ser a nova instituição de organização social, a empresa coloca sua norma enquanto o padrão a seguir, visando sempre “criar situações de concorrência que supostamente privilegiam os mais “aptos” e os mais fortes e a adaptar os indivíduos à competição, considerada a fonte de todos os benefícios.” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 287).

Esta lógica — proveniente do campo empresarial de concorrência entre empresas ou até mesmo no seio da mesma empresa entre os diversos trabalhadores — agora é imposta a todos os sujeitos para além da empresa, para além da jornada de trabalho. Tal concorrência imprime-se no funcio-

namento do Estado e no funcionamento do ser humano mesmo. Em suma, o que Laval e Dardot buscam apresentar é como a lógica que antes restringia-se ao mundo do trabalho, participa agora de toda a organização social, de todas as esferas participantes do social.

Já para Negri e Lazzarato, a emergência do pós-industrial fez emergir um novo caráter do trabalho, o trabalho imaterial. Este, por sua vez, não mais exige o trabalho braçal nem a produção de objetos sensíveis, mas exige serviços em torno destes objetos produzíveis concretamente e ‘produtos’ imateriais. Estes novos ‘produtos’, por sua vez, trazem em si uma especificidade, eles exigem muito mais que o investimento de força física em sua produção, eles exigem a alma própria, a subjetividade própria na produção, com sua complexidade, saberes, cultura, ideologia, só estas podem produzir os produtos imateriais, os produtos comunicacionais, de serviço, de propaganda, de criação, cultura, etc.

Assim, para estes autores, com o fim da hegemonia do trabalho material, que buscava criar coisas materiais, com o novo caráter imaterial do trabalho, finda-se também a necessidade deste ser exercido estritamente em uma indústria, o que desarticula também a necessidade de que se determine certo número de horas do dia de cada um a ser dedicado ao trabalho. Toda hora se produz/trabalha, assim como a toda hora se vive. Ou seja, a desindustrialização do trabalho implica em uma flexibilização da jornada de trabalho, que implica, por sua vez, em uma não restrição das horas de trabalho à empresa e ao ato de produzir, mesclando e confundindo o trabalho com a vida.

A categoria clássica de trabalho se demonstra absolutamente insuficiente para dar conta da atividade do trabalho imaterial. Dentro desta atividade, é sempre mais difícil distinguir o tempo de trabalho do tempo da produção ou do tempo livre. Encontramo-nos em tempo de vida global, na qual é quase impossível distinguir entre o tempo produtivo e o tempo de lazer. (LAZZARATO; NEGRI, 2001, p. 30)

Em suma, por conta do novo caráter do trabalho, não se tem mais distinção entre hora de descanso, lazer e trabalho, tudo acontece simultaneamente, nunca paramos de trabalhar, mas também nunca findamos, por completo, o lazer, o tempo de vida global.

Assim, para todos os quatro autores, o que ocorre é uma absorção, por parte da esfera do trabalho, do resto da vida, ou, nas palavras de Negri e Lazzarato, da vida global, da totalidade da experiência humana em um meio coletivo e social. Para estes autores, o próprio trabalho exige a subjetividade e o tempo global da vida, cada momento torna-se produtivo, já com Dardot e Laval, encontramos o espaço próprio de trabalho na contemporaneidade – a saber, a empresa – ditando e organizando todas as áreas da vida humana, findando a heterogeneidade permitida na democracia liberal, reduzindo toda a experiência de vida humana em torno da empresa e seu funcionamento concorrencial em nome da maximização do consumo e da produção de valor.

A NOVA SUBJETIVIDADE A PARTIR DA INDIFERENCIAÇÃO VIDA-TRABALHO

Negri e Lazzarato ao refletirem sobre o trabalho imaterial trazem também uma reflexão acerca do como este novo caráter do trabalho afeta a subjetividade. Com o deslocamento do trabalho da área produtiva, tem-se o fim da jornada de trabalho e sua produção material acarretam uma contradição: o trabalho que produzia mercadorias e objetos cessou de ser a fonte da riqueza por conta da mudança no caráter do trabalho, o tempo de trabalho findou, mas era exatamente nele que se podia extrair o mais-valor. Logo, de onde viria o valor nessa nova etapa do capitalismo? Os autores nos respondem: da subjetividade. Assim, além da subjetividade própria

ser posta para produzir, ela constitui-se para além da determinação do trabalho, independente do capital e não mais subordinada a ele.

[A relação entre subjetividade e capital] não é mais uma relação de simples subordinação ao capital. Ao contrário, esta relação se põe em termos de independência com relação ao tempo de trabalho imposto pelo capital. Em segundo lugar, esta relação se põe em termos de autonomia com relação à exploração, isto é, como capacidade produtiva, individual e coletiva, que se manifesta como capacidade de fruição. [...] o trabalho imaterial não se reproduz (e não reproduz a sociedade) na forma de exploração, mas na forma de reprodução da subjetividade. (LAZZARATO; NEGRI, 2001, p. 30)

Sendo uma relação independente, os autores colocam a relação entre subjetividade e trabalho na contemporaneidade como um passo em vias de emancipação. Em outras palavras, a mudança ocorrida no meio do século passado é um passo no sentido da libertação verdadeira do jugo do capital, é o fim da subordinação da subjetividade às determinações da esfera da produção e do trabalho. O fim da jornada de trabalho necessária é o fim da constituição da subjetividade de maneira dependente ao trabalho. A constituição de sujeitos se dá para além do trabalho, para além da fábrica (cf. LAZZARATO; NEGRI, 2001, p. 31).

Devemos atentar para o caráter central que dão para isto. Constituir sujeitos para além da esfera do capital e da produção acarretará no fim do próprio sistema capitalista, pois explodiria suas próprias bases.

Já para Dardot e Laval (2016, p. 326), o que ocorre no neoliberalismo é uma homogeneização do discurso do ser humano em torno da figura da empresa, ou seja, difere da democracia liberal e do liberalismo clássico, que permitiam uma heterogeneidade de discursos, âmbitos plurais a partir dos quais poderia o ser humano viver.

Durante muito tempo, o sujeito ocidental dito “moderno” pertenceu a regimes normativos e registros políticos que eram ao mesmo tempo heterogêneos e conflituosos: a esfera consuetudinária e religiosa das sociedades antigas, a esfera da soberania política, a esfera da troca mercantil. Esse sujeito ocidental vivia, portanto, em três espaços diferentes: o dos serviços e das crenças de uma sociedade ainda ruralizada e cristianizada; o dos Estados-nações e da comunidade política; e o do mercado monetário do trabalho e da produção. Desde o início, essa divisão foi movediça, e o desafio das relações de força e das estratégias políticas era precisamente fixar e mudar suas fronteiras. As grandes lutas acerca da própria natureza do regime político dão uma expressão singularmente condensada disso. Mais importantes, porém mais difíceis de captar, são a mudança progressiva das relações humanas, a transformação das práticas cotidianas induzidas pela nova economia, os efeitos subjetivos das novas relações sociais no espaço mercantil e das novas relações políticas no espaço da soberania. As democracias liberais eram universos de tensões múltiplas e impulsos disjuntivos. Sem entrar em considerações que vão além de nosso propósito, podemos descrevê-las como regimes que, dentro de certos limites, permitiam e respeitavam um funcionamento heterogêneo do sujeito, no sentido de que asseguravam tanto a separação quanto a articulação das diferentes esferas da vida. Essa heterogeneidade se traduzia na independência relativa das instituições, das regras, das normas morais, religiosas, políticas, econômicas, estéticas e intelectuais. (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 322-3)

Com o neoliberalismo, porém, passa-se à produção de sujeitos unários, com a totalidade de sua existência voltada para a esfera da empresa, isto é, que têm a empresa enquanto organizador total de sua subjetividade.

Tal redução do escopo de experiência humana exige também novas formas de operar o poder sobre os humanos. A instauração da empresa enquanto unificadora da vida não poderia continuar exercendo-se a partir das mesmas formas de coerção, das mesmas formas de exercício de poder. A fabricação do sujeito neoliberal pede outro tipo de exercício de poder sobre ele e sua constituição. Para Dardot e Laval, o novo momento do ca-

pitalismo não se trata mais das

[...] antigas disciplinas que se destinavam, pela coerção, a adestrar os corpos e a dobrar os espíritos para torná-los mais dóceis. [...] Trata-se agora de governar um ser cuja subjetividade deve estar inteiramente envolvida na atividade que se exige que ele cumpra. Para isso, deve-se reconhecer nele a parte irreduzível do desejo que o constitui (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 327).

Ou seja, a passagem ocorrida no meio do século passado implicou uma passagem das formas disciplinares, de coerção e adestramento de corpos, para formas de controlar, adestrar capturando o desejo, capturando desde dentro, a partir do mais íntimo.

Estabelecendo uma correspondência íntima entre o governo de si e o governo das sociedades, a empresa define uma nova ética, isto é, certa disposição interior, certo *ethos* que deve ser encarnado com um trabalho de vigilância sobre si mesmo e que os procedimentos de avaliação se encarregam de reforçar e verificar. (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 332)

O sujeito deixa de ser passivo, deixa de ser compreendido enquanto aquele que se permite modelar. Houve a demanda por uma crescente autonomia, por uma crescente liberdade por parte das lutas sociais, mas isto acaba cooptado pelo neoliberalismo de forma que radicalizaram a liberdade e usaram-na contra os sujeitos. O neoliberalismo permite a liberdade, cede autonomia máxima aos indivíduos, mas em troca captura-lhes o desejo, não sendo necessário mais que o poder dite o que fazer, pois ele ensinou o que desejar, o que almejar. A empresa foi interiorizada por cada um, com a falsa ilusão de que se faz o que quer e se é livre.

[...] não se trata mais de reconhecer que o homem no trabalho continua a ser um homem, que ele nunca se reduz ao status de objeto passivo; trata-se de ver nele o sujeito ativo que deve participar inteiramente, engajar-se ple-

namente, entregar-se por completo a sua atividade profissional. O sujeito unitário é o sujeito do envolvimento total de si mesmo. A vontade de realização pessoal, o projeto que se quer levar a cabo, a motivação que anima o “colaborador” da empresa, enfim, o desejo com todos os nomes que se queira dar a ele é o alvo do novo poder. O ser desejante não é apenas o ponto de aplicação desse poder; ele é o substituto dos dispositivos de direção das condutas. Porque o efeito procurado pelas novas práticas de fabricação e gestão do novo sujeito é fazer com que o indivíduo trabalhe para a empresa como se trabalhasse para si mesmo e, assim, eliminar qualquer sentimento de alienação e até mesmo qualquer distância entre o indivíduo e a empresa que o emprega. Ele deve trabalhar para sua própria eficácia, para a intensificação de seu esforço, como se essa conduta viesse dele próprio, como se esta lhe fosse comandada de dentro por uma ordem imperiosa de seu próprio desejo, à qual ele não pode resistir. [...] suprimir qualquer sentimento de alienação: obedecer ao próprio desejo [...] (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 327)

Interiorizado o poder, capturado o desejo, o neoliberalismo, com sua norma empresarial, também dita regras à subjetividade. Para “ganhar” a concorrência e a competição constante com o outro e consigo mesmo, deve-se empoderar-se, maximizar seus resultados, bater suas metas e objetivos, empreendendo-se a si mesmo. O que ocorre no neoliberalismo é o fenômeno, denominado por Dardot e Laval de ‘empresa de si mesmo’, que é descrito por eles como a “ideia de que cada indivíduo pode ter domínio sobre sua vida: conduzi-la, geri-la e controlá-la em função de seus desejos e necessidades, elaborando estratégias adequadas.” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 333).

Tal empreender-se a si próprio gera um processo de valorização do eu, na qual todas as ações do indivíduo são pensadas como atitudes empresariais, colocando o indivíduo não mais como um trabalhador, mas sim como uma empresa que oferece serviços ao mercado, o que, em verdade, não visa uma melhora da vida da pessoa, por trás disso reside uma inten-

ção que gravita em torno da maximização e da efetividade da geração de valor nas empresas. Os autores colocam neste momento do texto o conceito de *capital humano*.

O novo sujeito é visto como proprietário de “capital humano”, capital que ele precisa acumular por escolhas esclarecidas, amadurecidas por um cálculo responsável de custos e benefícios. Os resultados obtidos na vida são fruto de uma série de decisões e esforços que dependem apenas do indivíduo e não implicam nenhuma compensação em caso de fracasso, exceto as previstas nos contratos de seguro privado facultativo. A distribuição dos recursos econômicos e das posições sociais é vista exclusivamente como consequência de percursos, bem-sucedidos ou não, de realização pessoal (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 346).

CONCLUSÃO (OU A COLONIZAÇÃO NEOLIBERAL DO ÚLTIMO LUGAR DE LIBERDADE)

Como acima posto, em Laval e em Dardot temos a subjetividade sendo orientada e constituída a partir da empresa e de sua lógica, em Lazzarato e Negri a subjetividade constituindo-se fora da empresa, de maneira independente e, apenas posteriormente, mobilizada para gerar valor e usada no trabalho, seja a partir da imaginação e da criatividade, seja a partir do conteúdo cultural-ideológico apreendido e elaborado pelos sujeitos. Ambos os pólos teóricos nos apresentam duas diferentes formas de encarar a emergência de uma nova era do capitalismo, uma era na qual o caráter do trabalho e a constituição de sujeitos muda.

A mudança no capitalismo, para os autores tratados, por um lado fez emergir um trabalho intelectual, que mobiliza a subjetividade, por outro mobiliza o desejo para fazer com que o sujeito gere cada vez mais valor. Em ambas as teorias, apesar do tom otimista de Negri e Lazzarato, o novo

momento da relação entre trabalho e subjetividade parece mostrar um enlace cada vez maior do sujeito, cada vez mais encerrado na dominação do capital.

Apesar de nos mostrar que o fim da fronteira entre tempo de trabalho e tempo de vida é um aspecto emancipador, capaz de fazer explodir o capitalismo mesmo, Negri e Lazzarato parecem não atentar para como a exigência da alma e da subjetividade na fábrica, no trabalho, subjuga mais e mais o sujeito. Enquanto isso, Dardot e Laval parecem descrever as consequências da constatação dos primeiros: exige-se e usa-se a subjetividade na produção e na geração de mais valor, com isso, ela passa a funcionar a partir das lógicas da empresa. Com isso começa-se a exigir que a subjetividade trabalhe e opere nessa lógica, uma vez que ela própria é colocada a produzir valor.

O que Lazzarato e Negri viram emergir e diagnosticaram em meados de 1990 é constatado e descrito por Dardot e Laval, na contemporaneidade (meados de 2009, quando lançaram a edição original), como algo que não teve consequências emancipadoras, mas sim o contrário. Se em 1990 as mudanças do capitalismo e, conseqüentemente do trabalho, parecia apontar para uma emancipação ao findar as fronteiras entre trabalho e vida, destruindo a base própria do capitalismo, a história mostra que atualmente o neoliberalismo cooptou tal possibilidade, transformando isto, que fora apontado inicialmente como liberdade, em mais dominação pela mobilização da subjetividade em benefício do capital. Se, em Lazzarato e Negri, o trabalho imaterial, que usa da subjetividade, era o aflorar de um ponto fora da curva normal capitalista, o próprio capitalismo, em sua lógica neoliberal, compreendeu como colonizar este último resquício de liberdade, que até então não havia sido mobilizado para fins produtivos e lucrativos.

Lazzarato e Negri, ao apontarem que a subjetividade se constitui para além da fábrica, não contavam que o neoliberalismo poderia alcançá-la também para além da fábrica e fazer com que a própria constituição se desse a partir da lógica da fábrica e da empresa.

Talvez por isso a falsa impressão de mais liberdade, a falsa ilusão de autonomia dada pelo neoliberalismo, como apontado acima a partir do discurso de Dardot e Laval, e até mesmo a necessidade desta liberdade para o funcionamento e a geração de valor no liberalismo. Se ainda nos sobrava, em nossa subjetividade, em nosso íntimo, um resquício de liberdade e possibilidade de emancipação, com o neoliberalismo, com a necessidade não só da força corporal na fábrica, mas da potência intelectual e subjetiva, este último resquício foi também colonizado. E mais: utilizado, mobilizado pelo e em favor do capital.

REFERÊNCIAS

- BOLTANSKI, L. & CHIAPELLO, È. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio da sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DELEUZE, G. *Post-scriptum* à sociedade de controle. In: *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 1992.
- FRASER, N. Feminismo, capitalismo e a astúcia da história. In: *Mediações*, v. 14, n. 2, 2009, pp. 11- 33.
- FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo, Martins Fontes, 2008.
- HARVEY, D. *Condição Pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.
- LAZZARATO, M.; NEGRI, A. *Trabalho Imaterial: formas de vida e produção de subjetividade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- MARX, K. *Contribuição para a Crítica da Economia Política*. Lisboa, 1971.
- _____. *O Capital: crítica da economia política: Livro I*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MBEMBE, A. Necropolítica, In: *Arte & Ensaios*. PPGAV, EBA, UFRJ, n.32, dez. 2016, pp. 123 - 151.

**A questão
da técnica
e o
caminho
para a
linguagem
na filosofia
de Martin
Heidegger**

**A questão da
técnica e o
caminho para
a linguagem
na filosofia
de Martin
Heidegger**

A questão da técnica e o caminho para a linguagem na filosofia de Martin Heidegger

Izabella Corrêa Magalhães Coutinho
Universidade Federal de São João del-Rei

RESUMO: Ao investigar aquele que seria o aspecto fundamental da técnica moderna, Martin Heidegger explicita o nexos que liga o fenômeno da técnica à metafísica, à ciência, à linguagem e ao destino e futuro do Ocidente. Conduzido através do sentido e verdade do Ser, o filósofo compreende a essência da técnica como desencobrir, trazendo à luz o que soa através das palavras gregas *tékhnē*, *poiésis* e *alétheia*. Nessa compreensão, a questão da técnica se orienta para o âmbito mais originário da linguagem. Considerando os escritos de Heidegger pós-1930, sobretudo *A questão da técnica*, publicado em 1954, *Língua de tradição e língua técnica*, de 1962, e *Para quê poetas?*, de 1946, o objetivo deste texto é percorrer o caminho de tal orientação, investigando como se expressam e se estreitam as relações entre a essência da técnica e os sentidos de verdade, destino, língua e linguagem no pensamento de Heidegger. No curso desse exame – da questão da técnica à linguagem – deve ser possível retomar o que nos diz o filósofo a respeito da tarefa de pensar o homem contemporâneo na dominância da técnica e suas tecnologias.

PALAVRAS-CHAVE: técnica; verdade; linguagem; Heidegger.

De acordo com as ideias de Martin Heidegger (HEIDEGGER, 1978; 1991), a filosofia, desde Sócrates, Platão e Aristóteles, se realiza como *Metafísica* e se desenvolve através da pergunta pelo ser do ente ou pela totalidade do ente, concentrando-se absolutamente nesse domínio ôntico, ou seja, que diz respeito às coisas que são, que se refere ao ente e seu modo de ser. Segundo o filósofo, a metafísica se desdobra ora como pesquisa do ente como tal, ora como teologia ou investigação do ente supremo ou primeiro, mas não ainda como ontologia fundamental, ou seja, como compreensão do ser do ente a partir do Ser ele mesmo.¹

Para Heidegger, a metafísica como “núcleo” e “centro” decisivo da filosofia (HEIDEGGER, 1978, p. 47) até Nietzsche – o último metafísico – terminou por obscurecer o sentido do Ser, tornando-se história do esquecimento do Ser (*Seinvergessenheit*), realçado a partir das determinações do ente. A filosofia ocidental se cumpriria como a história desse esquecimento, cujo auge e acabamento configuram a modernidade sob a dominância da técnica. Nesse sentido, o projeto heideggeriano propõe um passo atrás para demonstrar como se torna possível o próprio discurso metafísico,

1. Está em questão o que Heidegger chama a diferença ontológica obscurecida na metafísica, isto é, a diferença fundamental de sentido entre o ser do ente e o Ser ele mesmo. Aqui não é o caso de adentrar a argumentação de Heidegger, apenas assinala-se que, a partir desse ponto e ao longo do texto, manteremos essa grafia (Ser) para sugerir a distinção de sentido mencionada. A questão da diferença ontológica é abordada diretamente por Heidegger em *A essência do fundamento*, de 1929.

procurando revelar como a noção da verdade passa a equivaler-se rigidamente à verdade do ente, permanecendo aí velada a tematização do sentido e verdade do Ser ele mesmo.

A tradição em que nos firmamos se guiou pela pergunta “que há com o ente?” (HEIDEGGER, 1978, p. 60). Todavia, o filósofo sugere que a pergunta a se fazer é: “por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?” (HEIDEGGER, 1978, p. 60). Formulada desse modo, a questão se desdobra em torno do fundamento do ente, isto é, do ser-ente. Ainda que de maneira ensimesmada, se assim podemos dizer, é essa pergunta pelo ser do ente que deverá nos conduzir de volta à pergunta que deve ser posta em primeiro lugar: “o que há com o ser?” (HEIDEGGER, 1978, p. 60). Para o filósofo, nos parece ainda demasiada insólita a procura pelo ser, pois esse não está disponível aqui ou ali como os entes estão. Quem, então, poderia apreender o Ser? Para Heidegger, é essa desconfiança o que nos teria lançado na corrida pelo ente, fundamentando a decadência do homem moderno. Resta daí a formulação essencial: “O Ser é uma simples palavra e sua significação um vapor, ou constitui o destino espiritual do Ocidente?” (HEIDEGGER, 1978, p. 64).

A tarefa de Heidegger, portanto, é “mostrar, que e em que medida nossa compreensão do Ser possui uma determinação própria e tem a sua orientação disposta pelo Ser mesmo” (HEIDEGGER, 1978, p. 115). A cada manifestação do ente, a cada vez que usamos acertadamente o “é”, é o Ser que se nos abre numa diversidade de modos. Para Heidegger, de fato, em nossa época histórica terminamos por atribuir de imediato à palavra ser um sentido de indiferenciação, como uma palavra que designa algo indeterminado, tendo um sentido vazio e uma “significação flutuante” (HEIDEGGER, 1978, p. 101). Entretanto, se analisamos bem, poderemos certamente duvidar dessa vacuidade, pois não há quem não compreenda ser, de

modo que uma significação ou outra sempre nos vem através da palavra. Isso que sempre nos ocorre sobre esta palavra, segundo Heidegger, é o que nos impele ao pensamento sobre o destino espiritual do Ocidente, isto é, sobre sua história, entendendo destino e história no horizonte da temporalidade originária que traduz o ser do homem no modo de sua existência fática. A temporalidade que traduz o homem deixa ver a compreensão de Ser (2015). Sobre isso diz a investigação da obra maior, *Ser e tempo*, publicada em 1927.

Nesse sentido, através do exame acerca de quem é o homem – cujo modo de ser temporal deixa ver a compreensão de Ser –, Heidegger nos apresenta uma interpretação posterior a *Ser e tempo* que aqui parece de maior relevância do ponto de vista de nossa discussão acerca da técnica. Para falar a propósito do homem grego, cujo modelo anima o modo de ser ocidental, Heidegger interpreta os versos da tragédia *Antígona*², de Sófocles (HEIDEGGER, 1978; 1996). A partir da experiência do homem grego, o filósofo apresenta certos elementos fundamentais a respeito do próprio homem e da técnica, elementos que terminaram obscurecidos na metafísica e ciência modernas e ainda mais ofuscados no desgaste da língua.

Pensando no homem grego, algo fundamental deve ser destacado a respeito do sentido da palavra *tékhne*. Primeiramente, tal sentido pode ser vislumbrado na referência mútua entre o significado de *tékhne* e *díke*. *Díke* é traduzida por Heidegger como “juntura” ou conjuntura (HEIDEGGER, 1978, p. 185), uma disposição e destinação que o vigor do Ser impõe. O Ser, aqui identificado com a *physis* como vigor que impera, é conjuntura que

2. Trata-se, sobretudo, da interpretação dos versos 332-333 cantados na primeira entrada do coro: “πολλὰ τὰ δεινὰ κούδεν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει” (SÓFOCLES, 2009, s/p.). Nos escritos de Hölderlin’s *Hymn “The Ister”* (1996), Heidegger explicita o significado de δεινόν que aparece nos versos como *unheimliche*, ou o estranho; ver na parte II, o parágrafo 12, *The meaning of δεινόν*.

dispõe os entes, é *díke*, a força mesma do vigor do Ser. *Tékhne* é a instauração que impõe esse vigor, de modo que a *tékhne* como nós a concebemos, modernamente, termina se impondo sobre *díke*. Na busca da totalidade do ente, o pôr em obra da *tékhne* pretende assegurar a instauração do vigor para si, afirmando e confirmando o ser como acontecer histórico, como configuração epocal da instauração violenta do vigor, isto é, como técnica.

Heidegger nos diz que essa correferência entre a força do vigor e a instauração violenta de vigor, ou seja, entre *díke* e *tékhne*, é propriamente o elemento que constitui o acontecer do homem como o mais estranho, tal como nos aparece nos versos de Sófocles. Está em jogo para a existência do humano os efeitos dessa correferenciação entre o Ser e o próprio ente que é. Interpretando a palavra *díke* com o sentido que assinala o Ser, Heidegger se vale da leitura de Anaximandro, Heráclito e Parmênides. Este último, a partir de seu *Poema*, teria entendido a palavra *díke* como a deusa que guarda as chaves dos caminhos do Ser, da aparência ou da *dóxa*, e do Nada ou do não-Ser. Nas palavras de Heidegger, assim como Parmênides já nos teria dito, como *díke*, “o Ser é a chave do ente em sua articulação” (HEIDEGGER, 1978, p. 188), isto é, em seu ser, aparecer e não-ser; *díke* coloca-se, portanto, em referência à *tékhne* na medida em que esta última se nos destina, por fim, como instauração violenta do vigor do Ser, como desocultamento, no modo da história, do poder-pôr em obra do Ser no ente que é o homem.

Assim, em *Ser e tempo* vemos a questão da técnica se embrenhando no caráter de utilidade, instrumentalidade, manualidade que percorre toda a explicação fática da estrutura da existência do *ser-aí* do homem, o *Da-sein* heideggeriano, que se realiza como um *poder-ser* próprio em meio às coisas, objetos e utensílios com as quais se engaja, lida e se compromete no modo da existência. Como se vê, compreendida a partir do modo de

realização do homem, a técnica já aparece tematizada por Heidegger desde seus primeiros trabalhos, ainda que de maneira mais ou menos difusa, movimentando-se como questão essencial de sua especulação filosófica³.

Sobre a questão da técnica, a leitura a seguir se concentra em textos de Heidegger pós-1930, levando em consideração sobretudo o desdobramento das ideias do filósofo a partir do contexto político, cultural e intelectual da Alemanha entreguerras, no qual vinham à tona entusiasmadas reflexões acerca da técnica moderna⁴. O que se procura é compreender como Heidegger reconduz a questão da técnica a partir do que seria o seu aspecto mais essencial, orientando o pensamento para o âmbito privilegiado da linguagem.

TÉCNICA, DESTINO E VERDADE

A conferência de título “A questão da técnica” apresenta-se desse modo em 1953 na série *As artes na Idade da Técnica*, promovida pela Academia de Belas-Artes da Baviera. Heidegger palestrou na Escola Técnica Superior de Munique e a conferência foi publicada no ano seguinte. Conforme nos diz Rüdiger (2006), Heidegger apresenta as ideias que já vinha elaborando desde 1949, ano em que participa no Clube de Bremen de um ciclo de palestras denominado *Lances de vistas sobre o que é (Einblick in das was ist)*. Na

3. A respeito do modo como a técnica aparece em *Ser e Tempo* – não tematizada como questão, mas elaborada segundo seu caráter artesanal e instrumental, construindo a facticidade do ser do homem –, ver o artigo de Benedito Nunes, “História e ontologia (da essência da técnica)”, de 2012.

4. É essa atmosfera, por exemplo, que recepcionará as ideias de Oswald Spengler e a publicação de sua obra *A decadência do Ocidente*, em dois volumes, de 1918 e 1922, obra cuja tiragem espantou o ambiente da intelectualidade em que Heidegger se fazia contemporâneo. As ideias de Spengler tematizam o entrar em cena do declínio do Ocidente no modo do declínio de sua cultura técnica. A era técnica inauguraria a decadência ocidental, produzindo os efeitos de um mundo marcado pela dominância do capital e da mecanização. Spengler nos dirá que o fenômeno das metrópoles, das modernas democracias como formas democráticas de efetivação do poder do dinheiro e, notadamente, o fenômeno da técnica que a todos engendra, são os sinais mais evidentes do declínio do mundo moderno, de uma irrefreável decadência e empobrecimento do espírito. Sobre a discussão, ver o livro de Rubem Mendes de Oliveira, *A questão da técnica em Spengler e Heidegger* (2006).

ocasião, o filósofo apresentou a conferência intitulada *Das Ge-stell*⁵ (*A com-posição*), tendo como base as ideias que seriam ampliadas e desenvolvidas na conferência sobre a questão da técnica, publicada em 1954.

Na clássica pergunta pelo *o que é a técnica*, as primeiras respostas nos vêm a partir de uma determinação antropológica e instrumental da técnica, a qual é entendida comumente como atividade humana e articulação de meios para objetivos e fins; pertence a ela o universo dos instrumentos, utensílios e suas funções (HEIDEGGER, 2002a). Como se supõe correntemente, a instrumentalidade se determina na consecução de certos meios para alcance de certos fins, na qual um sentido de mediação pressupõe o efeito de sua aplicação, imperando aí a noção de causalidade⁶. Heidegger retorna à doutrina das quatro causas insistindo no questionamento do “*que é*”, afinal, a causa; o que permitiria, de fato, a noção específica e a uniformidade das quatro causas em Aristóteles? (HEIDEGGER, 2002a, p. 13).

Segundo o filósofo, permanece velada a compreensão acerca do modo como as causas aristotélicas se relacionam reciprocamente. Permanece ainda por compreender, nesse caso, o sentido que o homem grego estabelece para a ideia de causa a partir da palavra *αιτιον*, ou “aquilo pelo

5. Veremos que, na conferência de 1953, Heidegger pergunta pela essência da técnica entendendo-a a partir da palavra *Ge-stell*, ou *com-posição*, palavra que já aparece em 1949. Resguardados os problemas sobre a tradução de *Gestell*, na realização de nosso trabalho seguimos a tradução do professor Emmanuel Carneiro Leão, endossada ainda por Irene Borges-Duarte. Levando em conta a opção dada por Marco Aurélio Werle em traduzir o termo por “*armação*”, consideramos a palavra *composição* mais de acordo com o que Heidegger sugere a respeito da essência da técnica, isto é, que não é nada técnico este ou aquele equipamento ou ordenação, mas trata-se antes de um *com-por*, de um modo de ordenar e armar que enquanto *põe* é ao mesmo tempo *com-posto* e *co-ordenado*. *Com-posição* parece ressaltar o caráter de referência mútua entre o *pôr - stell* - da técnica e o modo de ser do homem como *ser-aí* o *ser-no-mundo*, isto é, com os outros, junto às coisas e consigo mesmo, o que se *com-põe* como possibilidade e disponibilidade, nos diz Heidegger (2015) em *Ser e Tempo*. Sobre o termo, ver ainda os estudos de Irene Borges-Duarte: “*La tesis de Heidegger sobre la tecnica*”, Madrid, 1993, e “*Gestell e Gestalt: fenomenologia da configuração técnica do mundo em Heidegger*”, Évora, 2014.

6. Como aponta Heidegger a partir da *Metafísica* de Aristóteles, o ensinamento rigoroso da causalidade supõe a existência de quatro causas principais para tudo aquilo que é, a saber, uma causa material ou a matéria de que algo é feito, uma causa formal ou a forma inscrita na matéria, uma causa final ou o fim para o qual forma e matéria se determinam, e uma causa eficiente ou o ator/ação que produz e alcança o efeito de determinado fim. (HEIDEGGER, 2002a, p. 14)

que um outro responde e deve” (HEIDEGGER, 2002a, p. 14). Nesse sentido, “as quatro causas são os quatro modos, coerentes entre si, de responder e dever” (HEIDEGGER, 2002a, p. 14). Mas o que quer dizer esse “responder e dever”? Heidegger nos diz que trata-se de um responder pelo “dar-se e propor-se” daquilo que converge e reúne as quatro causas, deixando algo aparecer lançado para uma vigência. Os modos de responder e dever são, em última análise, esse deixar-aparecer de algo que permanecia encoberto, mas passa à vigência segundo uma condução da articulação dos quatro modos de responder e dever.

A partir desse ponto, Heidegger aborda a noção platônica de produção ou *poiésis* (*ποίησις*), como o nome grego dado a essa condução à vigência operada nos modos de responder. Assim, o sentido de causalidade mostra-se como um responder e dever que são os modos de relação das quatro causas manifestos através da produção. Seguindo o caminho interpretativo de Heidegger, produção e produzir, na representação do mundo grego, é o advir de algo próprio que cresce e passa do encoberto ao desencoberto, daquela não-vigência à vigência, que tanto pode eclodir por si mesmo como natureza, *φύσις*, ou eclode por força de outro, como a arte, a *τέχνη*.

Aqui a argumentação heideggeriana sofre uma inflexão decisiva, pois, perguntando pela essência da técnica, chegou-se a um produzir que conduz algo do encoberto ao desencoberto, *deixando* assim vigorar e chegar um desencobrir. Mas esse desencobrir, por seu turno, mostra aquilo que os gregos diziam com a palavra *αλήθεια*, traduzida mais tarde por verdade. Trata-se do processo de desencobrimento fundamental que se nos aparece quando inquirimos a técnica a partir da sua instrumentalidade, que deixa revelar a causalidade e seus modos de responder e dever, deixando revelar a produção orientadora dos modos da causalidade, revelando aí o âmbito do desencobrimento, isto é, da verdade. Nas palavras de Heidegger:

Onde nos perdemos? Questionamos a técnica e chegamos agora à *αλήθεια*. O que a essência da técnica tem a ver com desencobrimento? Resposta: tudo. Pois é no desencobrimento que se funda toda produção. (...) Se questionarmos, pois, passo a passo, o que é propriamente a técnica conceituada, como meio, chegaremos ao desencobrimento. Nele repousa a possibilidade de toda elaboração produtiva. A técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento. (...) Trata-se do âmbito da verdade. (HEIDEGGER, 2002a, p. 17)

A reflexão sobre a técnica chega ao âmbito da verdade e por isso já não se pode restringi-la à perspectiva instrumental. Não se trata apenas de um meio para um fim, mas antes a técnica é entendida como forma que engendra e deixa vir à luz o desencobrir-se de algo, determinando-se, pois, por esse deixar desencobrir, por esse responder, e não por um operar e manusear dados na instrumentalidade da técnica. Para Heidegger, portanto, o decisivo na pergunta pela técnica não é o instrumental; o decisivo é o desencobrimento em jogo na essência da técnica, o decisivo é a relação original que se estabelece entre *tékhne* e *alétheia*.

A partir daí, interessa notar que, como técnica, a técnica moderna também se rege através do desencobrimento, mas trata-se de um outro modo de desencobrir distinto do modo de desencobrir da técnica artesanal, pois:

O desencobrimento, que rege a técnica moderna, é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada. O subsolo passa a se desencobrir, como reservatório de carvão, o chão, como jazidas de minério. Era diferente o campo que o camponês outrora lavrava, quando lavar ainda significava cuidar e tratar. (...) Hoje em dia, uma outra posição também absorveu a lavra do campo, a saber, a posição que dis-põe da natureza. E dela dis-põe, no sentido de uma exploração. (HEIDEGGER, 2002a, p. 18-19)

Vemos então que o tipo de descobrir da técnica moderna se dá no modo de um explorar que cumpre um processo de valer o máximo de rendimento no mínimo de gasto. O modo de descobrimento da técnica moderna abre e expõe segundo um *por*, segundo uma situação que é um desafiar a natureza, um posicionar que quer extrair, que exige enquanto descobre, exige e quer impelir adiante um proveito máximo a partir de um mínimo dispêndio. É essa a natureza do modo de descobrimento da técnica moderna, nos diz Heidegger (HEIDEGGER, 2002a). Tem o caráter do desafio e como tal não se dá pelo deixar vigorar simplesmente – pensemos que no desafio sempre se é desafiado –, mas se impõe e descobre na medida em que descobre para si mesmo esse modo de descobrir, isto é, de desafiar segundo uma ideia de segurança, direção, armazenamento, de um dispor de recursos e formas a serem transformados, mas sobretudo, controlados, estocados, repassados. Na explicação do filósofo:

Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de descobrimento. Todavia, este descobrimento não se dá simplesmente. Tampouco, perde-se no indeterminado. Pelo controle, o descobrimento abre para si mesmo suas próprias pistas, entrelaçadas numa trança múltipla e diversa. Por toda parte, assegura-se o controle. Pois controle e segurança constituem até as marcas fundamentais do descobrimento explorador. (HEIDEGGER, 2002a, p. 20)

O descobrir da técnica moderna, portanto, se mostraria através do desafiar, de um dispor da exploração que desafia a natureza a se revelar como disponibilidade, como fundo de reserva em que tudo se controla e se assegura; nesse desafiar implica-se o desafiado. Retorna a questão: “Quem realiza a exploração desafiadora que des-encobre o chamado real, como disponibilidade”? (HEIDEGGER, 2002a, p. 21). De novo temos o homem. Sabemos que ele é capaz de realizar e representar coisas de diferentes modos, numa

“trança múltipla e diversa”, mas de modo algum parece capaz de ter em seu poder o desencobrimento em si mesmo em que o real se mostra ou se retrai.

Somos convidados a pensar que o ente que é o homem parece não poder dominar o desencobrir, pois ele mesmo já foi desafiado para o desencobrimento. Assim, o desencobrir mesmo não pode ser feito do homem, domínio do homem. É preciso considerar que o ente humano participa do desencobrimento na medida em que se destina e atende ao apelo do desencobrir e, respondendo a este apelo, deixa ser o modo de desencobrir da técnica moderna, deixando vigorar aí a trama em que se enreda, por exemplo, na coisa da ciência (HEIDEGGER, 2002a, p. 22). Nas palavras de Heidegger:

O desencobrimento já se deu, em sua propriedade, todas as vezes que o homem se sente chamado a acontecer em modos próprios de desencobrimento. Por isso, des-vendendo o real, vigente com seu modo de estar no desencobrimento, o homem não faz senão responder ao apelo do desencobrimento, mesmo que seja para contradizê-lo. Quando, portanto, nas pesquisas e investigações, o homem corre atrás da natureza, considerando-a um setor de sua representação, ele já se encontra comprometido com uma forma de desencobrimento. Trata-se da forma de desencobrimento da técnica que o desafia a explorar a natureza, tomando-a por objeto de pesquisa até que o objeto desapareça no não-objeto da disponibilidade. (HEIDEGGER, 2002a, p. 22)

No desencobrir da técnica moderna, está em jogo essa espécie de planificação do descoberto como disponibilidade, como objeto. Aquilo pelo qual o real torna-se disponibilidade, segundo Heidegger, diz respeito à essência do modo de desencobrimento da técnica moderna, isto é, ao que o filósofo chamou *Ge-stell*, ou com-posição, o apelo de exploração que também desafia o homem a dispor do que se descobre. *Gestell* diz respeito ao tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna, mas que, em si mesmo, não é nada técnico. Não se trata de algo para fora da ação do

homem, todavia não acontece decisivamente pelo homem ou apenas no homem. *Gestell* diz dessa espécie de força de reunião daquele *pôr – stellen* – que impõe ao homem descobrir o real como disponibilidade; o homem é antes desafiado e provocado na *Gestell*.

É nesse sentido que Heidegger nos diz que a essência da técnica, ou *Gestell*, põe o homem a caminho do descobrimento que conduz o real à disponibilidade. Mas, prossegue Heidegger, esse “pôr a caminho” significa destinar (HEIDEGGER, 2002a, p. 22-23). Segundo o filósofo, destino é essa força encaminhadora que põe o homem a caminho do descobrir, do deixar ser de uma vigência. O destino se apresenta, então, como força que encaminha. Por isso, através dele se dá a essência da história, através dele o descobrimento do que é segue um caminho, se envia ao homem no modo da *Gestell* (HEIDEGGER, 2002a).

De acordo com Heidegger, o destino do descobrir rege o homem, mas não se trata de fatalidade ou de coação. Reger não é determinar; muito pelo contrário. Para Heidegger, ser capaz de regência é propriamente o que traduz a liberdade do homem, pois ele só é livre nesse envio, nesse pôr-se a caminho, “fazendo-se ouvinte e não escravo do destino” (HEIDEGGER, 2002a, p. 27-28). Assim, o descobrir, para Heidegger, relaciona-se com aquilo que é livre, que aclara o encobrir e cobrir da verdade do Ser. Nos diz ele:

Quando pensamos a essência da técnica, fazemos a experiência da com-posição como destino de um descobrimento. Assim já nos mantemos no espaço livre do destino. Este não nos tranca numa coação obtusa, que nos forçaria uma entrega cega à técnica ou, o que dá no mesmo, a arremeter desesperadamente contra a técnica e condená-la, como obra do diabo. Ao contrário, abrindo-nos para a essência da técnica, encontramos-nos, de repente, tomados por um apelo de libertação. (HEIDEGGER, 2002a, p. 28)

Se enviando como nosso destino, a *Gestell* de Heidegger carrega em si o perigo da dominância e, assim, do obscurecimento da verdade do Ser como velar e desvelar. No destino figura o perigo de sobreposição da composição que descobre o real como disponibilidade, isto é, figura o perigo de o homem não saber interpretar o desencobrimento como tal. Conforme argumenta Heidegger, está em jogo um possível enrijecimento do desencobrimento do real como o disponível, fazendo crescer a aparência de que o homem é o “senhor da terra” (HEIDEGGER, 2002a, p. 29), aquele que planifica a disponibilidade e que responde por tudo aquilo que existe. Nessa sobreposição da força da *Gestell*, dá-se o perigo do próprio encobrimento do desencobrimento, isto é, de o espaço próprio de manifestação do desencobrimento tornar-se encoberto, velado.

Como vemos, o que se torna decisivo na argumentação de Heidegger é que ele não pretende seguir o rumo da crítica radical aos efeitos da técnica. De fato, o objetivo de Heidegger implica em superar o ambiente efusivo de sua época e as abordagens dicotômicas acerca do mundo moderno e da técnica, entendidos na cisão entre uma perspectiva apologética e uma perspectiva puramente negativa, pessimista. No caso de Heidegger, vemos que, em última análise, “a técnica não é perigosa (HEIDEGGER, 2002a, p. 30), não é a técnica por si mesma uma ameaça. Não seremos atacados pelas máquinas e equipamentos técnicos mortíferos – apesar da possibilidade real desse acontecimento. O perigo ronda, nos diz Heidegger, mas ele reside na essência da técnica, na *Gestell*, e a ameaça já se sobrepôs à essência do homem. O predomínio da força da composição ameaça vetar ao homem a possibilidade de uma experiência da verdade em seu sentido mais essencial (HEIDEGGER, 2002a).

Portanto, não se trata de negar absolutamente a força da composição

que rege a técnica, mas de compreender necessariamente sua natureza ambivalente, radicada naquilo que nos sobrevém com a palavra *alétheia*, desencobrimento. Por um lado, o compor que rege o humano expõe e faz emergir o real para o descoberto; por outro lado, a dominância de sua força é capaz do dispor explorador da técnica moderna, do encobrir do desencobrir. Por isso nos soa através de Heidegger os famosos versos de Hölderlin, da elegia *Pão e Vinho* (1800-1801): “onde mora o perigo, é lá que também cresce o que salva” (HÖLDERLIN *apud* HEIDEGGER, 2002a, p. 31). Salvar, nos diz o filósofo, é chegar à essência deixando que ela apareça em seu brilho; por isso a tarefa do filósofo é a de meditar sobre a essência da técnica, pois nela cresce, isto é, deita raízes, mede e prospera aquilo que salva (HEIDEGGER, 2002a, p. 31).

Nesse sentido, a filosofia heideggeriana permanece perguntando por essa espécie de força que põe o homem a caminho de um desencobrimento explorador que, ao mesmo tempo que o ameaça, é capaz de redimi-lo, salvá-lo. Heidegger nos sugere que é preciso pensar o âmbito da composição que rege a técnica como perigo, mas, fundamentalmente, como esteio em que deitam as raízes daquilo que salva. “Na condição de destino, a vigência da técnica [como *Gestell*] impõe ao homem entrar no que ele mesmo não pode por si mesmo nem inventar e nem fazer” (HEIDEGGER, 2002b, p. 34) e, nesse sentido, pensar a essência da técnica deve nos levar àquilo que ultrapassa o técnico; deve nos remeter ainda uma vez mais para “o mistério de todo desencobrimento, isto é, da verdade” (HEIDEGGER, 2002a, p. 35).

O HORIZONTE DA LINGUAGEM

A essência da técnica como *Gestell* revelou a relação que se estabelece entre técnica e verdade, entre a chegada de uma vigência e desencobrir do ente e o eterno encobrimento do Ser ele mesmo. Sendo capazes de ver o eterno encobrimento naquilo que se desencobre, o ser da verdade nos tem como destinatários. Para Heidegger, nesse destinar, impôs-se a necessidade de pensar, não tanto a dominância do técnico e sua aparelhagem, por assim dizer, mas a essência da técnica e sua capacidade de abrigar o que nos diz respeito, e de nos endereçar segundo o vir a ser desses “tipos irreais” que o homem cria para si, como nos diz Ortega y Gasset (ORTEGA Y GASSET, 1963, p. 33) e, bem antes, podemos acrescentar, Nietzsche (2004).

Conforme as ideias de Heidegger, reside ainda na destinação o caráter comum e a coimplicância entre técnica e ciência, erigidas segundo aquela ação de exigência, de demanda. A mesma provocação na ciência se mostra na técnica moderna, impondo à natureza a exigência de responder, de fornecer energia no sentido de capturá-la, de pô-la à disposição. Aparece aqui o nexos que liga ciência moderna e técnica moderna, ou seja, aquilo que Heidegger chamou de “intimação provocante” (HEIDEGGER, 1995, p. 25) abrigada na essência da técnica. Nessa atenção, percebeu-se que há algo envolvido na exigência e provocação da técnica que ultrapassa o homem e o deixa perplexo e impotente frente ao que se chamou o “irresistível da dominação tecnológica” (HEIDEGGER, 1995, p. 27).

Mas afinal, o que é isso que provoca, que reúne numa intimação provocante? A pergunta pela essência da técnica nos mostra que o homem é ele mesmo o intimado a responder a essa espécie de exigência da exigência; é antes o homem que é intimado a provocar a natureza, e a essa intimação não pode faltar. Mas por que o homem não pode faltar? O que

há com ele para que se deixe provocar para a provocação? No curso dessas interrogações, Heidegger parece virar-se em direção à linguagem como fundamento que permite esse provocar, como aquilo a que o homem pertence, e nesse pertencer é capaz da provocação que desencobre o real.

Desde a Antiguidade há a noção de que o homem é o ser capaz da palavra ou da linguagem. O dito quer dizer, segundo Heidegger (1995), que é a linguagem que permite ao homem ser esse ser que é, enquanto homem. Como ser de linguagem, ele se determina em uma língua. Mas o que se entende correntemente por língua? O que é o falar da língua? Conforme a elaboração heideggeriana, poderíamos enumerar, de acordo com o senso comum: 1- falar é uma capacidade, atividade do homem, 2- falar diz respeito ao funcionamento dos órgãos de fonação e audição, 3- falar é expressão da alma, 4- falar é representar o real e o irreal (HEIDEGGER, 1995, p. 31). Segundo Heidegger, Humboldt aparece como o desenvolvedor de algumas dessas teses corretas, embora prematuras, sobre o domínio da língua:

Quando na alma desperta verdadeiramente o sentimento de que a língua não é simplesmente um meio de troca com vista ao acordo recíproco, mas que ela é um verdadeiro mundo que o espírito é obrigado a pôr entre si e os objetos pelo trabalho interno da sua força, então ela (a alma) está no bom caminho para se encontrar sempre mais nela (a saber, na língua como mundo) e a investir-se nela. (HUMBOLDT *apud* HEIDEGGER, 1995, p. 31-32)

Heidegger apresenta dois sentidos para a frase de Humboldt, um positivo e outro negativo. O sentido positivo diz respeito a uma ideia da língua como visão de mundo, como expressão do povo que a fala, dizendo respeito a uma espécie de mundo interposto entre o espírito eminentemente criativo e os objetos de uma realidade que é histórica. O sentido negativo da frase diz do fato da língua não ser apenas instrumento de comunicação. Devemos nos deter nessa restrição, pois, conforme vimos, pensando

o horizonte da técnica moderna, o que se dá é justamente o contrário da delimitação indicada. Na era da dominação da técnica moderna, a língua é informação, é nada além de um instrumento de comunicação. Mas, se é assim, em que medida pode a língua transformar-se em informação por efeito da técnica? Será a língua também tão particularmente exposta à dominação da técnica? (HEIDEGGER, 1995). Que relação se estabelece entre técnica e língua? Parece que nessa altura são essas as perguntas fundamentais de Heidegger. Para respondê-las, o filósofo se propõe a buscar uma definição mais acertada do que seja próprio da língua, o que é o falar do homem e o que é a informação.

Demarca-se o falar como diferente do dizer. As pessoas podem falar muito e não dizer nada. O dizer é *Sagan* (HEIDEGGER, 1995, p. 34), significa mostrar, levar uma coisa a aparecer. Mas também pode ser entendido como o simples dar sinais, uma mensagem, uma instrução, um comando, se quiser. Esse seria o princípio que dirige os códigos informativos com os quais operam as máquinas, e é o mesmo que dirige e permite a ideia e o uso de computadores gigantes, o mesmo que nos permite perguntar pelo modo como a técnica interpõe-se à língua, pois exige dela a univocidade dos sinais. Aqui nota-se a intuição de Heidegger de que é a língua que parece regular os objetivos da máquina. A univocidade dos sinais de que depende a máquina só poderia ser dada pelo poder da língua, do mesmo modo que só nela pode acontecer o poema, algo que em princípio não se poderia programar em sinais fechados (HEIDEGGER, 1995).

A língua nos daria os indícios de que o dizer que a envolve ultrapassa o dizer da língua da técnica. Nesse sentido, e conforme nos indicou a noção de *Gestell*, o perigo que nos ronda reside então na sobreposição da língua da técnica sobre o dizer mais original abrigado na língua, reduzindo o efeito da palavra à informação rápida e eficiente, obscurecendo o poder

da língua de ser capaz do não-controle, do não-domínio, atentando aí para o que se mostrou como o ser da verdade. Nos diz Heidegger:

Com a dominação absoluta da técnica moderna cresce o poder – tanto a exigência como a eficácia – da língua técnica adaptada para cobrir a latitude de informações mais vasta possível. É porque se desenvolve em sistemas de mensagens e de sinalizações formais que a língua técnica é uma agressão mais violenta e perigosa contra o caráter próprio da língua, o dizer como mostrar e fazer aparecer o presente e o ausente, a realidade no sentido mais lato. (HEIDEGGER, 1995, p. 37)

Na dominação pela técnica, a língua se converte em sinais e seu poder de univocidade garante o que chamamos de informação ampliada, rápida e eficiente. Essa mesma concepção se projetaria também na vida humana, tudo entrando na interpretação técnica, nos diz Heidegger (HEIDEGGER, 1995); tudo está restrito à correspondência da língua com um conjunto de mensagens e sinais. Todavia, aqui há um limite; o limite é dado pela língua natural. Até mesmo os sinais são elaborados dada uma língua natural.

A língua natural é a que permanece possibilitando toda transformação técnica. Língua natural é a língua corrente não tecnicizada, é a língua de tradição, nos diz Heidegger. A tradição deve ser interpretada, nesse sentido, como aquilo que preservaria um tempo inicial; nela se preserva o inaudito e o não formulado daquilo que foi dito e, nela, aquilo que não se disse se transforma em dádiva. Pela língua da tradição a própria tradição se mantém, nela se dá a língua natural como possibilidade de deixar aparecer o ainda não percebido no dito. É preciso que pela língua da tradição se diga novamente o mundo naquilo que se conserva no dito. Eis aí a missão dos poetas.

A noção dos dois tipos referidos de língua, a da tradição e da técnica, representa mais que uma oposição, nos dirá o autor, representa a

própria ameaça perigosa à essência do homem. Pelo fato de a língua já se ter tornado dupla, prova-se a ameaça e o obscurecimento que nos ronda. Essa oposição marca o acontecimento que agora domina o homem, que se vê diante de um mundo tecnicizado no qual tudo se constrói e se dispõe, e a isso assiste “coberto pelas últimas informações” (HEIDEGGER, 1995, p. 41). Seria preciso, portanto, meditar sobre nossa condição e buscar na língua natural – único lugar possível, pois é morada do dizer – a capacidade permitida ao homem de vislumbrar o desencobrir em seu sentido mais originário, podendo conduzir-se a um só golpe, à experiência do dito e do silêncio e à proximidade do “inefável” e do inexprimível (HEIDEGGER, 1995, p. 42)⁷.

Perguntando pela questão da técnica, nos deparamos agora com o modo através do qual a língua é capaz de resistir à dominação técnica. Mas como é possível essa resistência? O que há com a língua? A partir do desenvolvimento da argumentação heideggeriana, vemos o modo como a língua torna-se cindida e, a um só tempo, é porosa à dominância da técnica, transformando-se em informação, e também a ela resiste, na medida em que se sobrepõe como língua natural, como palavra que inaugura mundo. A posição de Heidegger é que nessa ambivalência da língua, diante da dominação técnica, fala a linguagem. Mas como isso? Aqui entra em jogo a busca pela essência da linguagem, e pela distinção mais rigorosa entre o falar, a língua e a linguagem à luz da verdade do Ser⁸.

7. No horizonte dessa experiência se inscrevem os escritos de Heidegger reunidos em *Caminhos de Floresta* (Holzwege), obra publicada em 1950. Sobre Holzwege, ver o texto de Ernildo Stein, “O incontornável como o inacessível: uma carta inédita de Martin Heidegger”, de 1999.

8. Trata-se aí do centro das discussões da chamada virada (Kehre) de Heidegger, discussões que permitiram falar em um Heidegger I e II, como popularizado na obra de W. J. Richardson, “Heidegger, through phenomenology to thought”, publicada em 1963. Sobre essa classificação, ver especialmente a parte II, Reversal, e o capítulo XVI, Language, incluído na seção b da parte III. Sobre o tema e o modo como o próprio Heidegger entende sua “kehre”, ver também o artigo de L.P. Hemming, “Speaking out of Turn: Martin Heidegger and die Kehre”, de 1998.

Vimos que, na acepção corrente, falar é expressão e comunicação acompanhadas de pensamento, diz respeito a um interior que se exterioriza, à expressão da alma humana em sons. Falar também é entendido como comunicar, como atividade humana; o homem fala uma língua, e, se assim é, quem fala é o homem. Considerando essa acepção, não poderíamos dizer, como dissemos, que a linguagem fala. Todavia, como nos diz Heidegger, a linguagem fala e só então o homem fala *uma* linguagem (HEIDEGGER, 2012a).

Acompanhando a argumentação do filósofo, encontraríamos essa fala da linguagem naquilo que se diz. Porém, como vimos, o que traz a fala à linguagem parece não se esgotar no dito qualquer. A linguagem fala apenas no dito genuíno, no não-dito no dito, no dizer genuinamente; “dizer genuinamente é dizer de tal maneira que a plenitude do dizer, própria ao dito, é por sua vez inaugural” (HEIDEGGER, 2012a, p. 12). Chegando ao ponto central da interpretação de Heidegger, o dizer genuinamente como dizer inaugural é o que se diz no poema “Uma tarde de inverno”, de Georg Trakl:

Da janela a neve cai,
Prolongado soa o sino da tarde.
Para muitos a mesa está posta
E a casa bem servida

Alguns viandantes da errância
Chegam até a porta por veredas escuras.
Da seiva fria da terra
Surge dourada a árvore dos dons.

O viandante chega quieto;
A dor petrificou a soleira.
Aí brilha em pura claridade
Pão e vinho sobre a mesa. (TRAKL apud HEIDEGGER, 2012a, p. 12)

A partir do poema é que Heidegger pergunta sobre a experiência com a linguagem, quer saber como pode ser que a linguagem, e não o homem, fale. “O que procuramos se encontra, portanto, na poética do que se diz” (HEIDEGGER, 2012a, p. 14). A fala do poema nomeia uma tarde de inverno qualquer. Mas esse nomear não seria simplesmente atribuição de uma palavra à coisa. Na interpretação de Heidegger, nomear é evocar para a palavra e essa evocação é sempre antes uma provocação e uma invocação (HEIDEGGER, 2012a). O que se provoca é a vigência, a proximidade do que vige, e o que se invoca é a ausência, a distância que envolve o evocado.

O que o filósofo nos diz é que essa evocação do nomear sustenta, no fundo, ao mesmo tempo uma presença e uma vigência do que se ausenta. No poema de Trakl, o que se fala não é sobre uma tarde que se passou numa data histórica que existiu para o poeta, ainda que possa ter havido uma tal tarde. Aí não importa, de modo algum, se algum homem em especial viu a tarde. A tarde de que nos fala o poeta não está aqui, presente agora, mas distancia-se quando evocada para a proximidade, deixando vir na linguagem a poética do poeta, isto é, aquilo de impronunciável que, no entanto, dirige o curso da “errância” e da “quietude” do viandante, como soa nos versos de Trakl.

O que chama a atenção, portanto, é esse nomear visto na fala poética, o nomear que evoca enquanto convoca e invoca. A nomeação que evoca chama as coisas para a proximidade do homem, para vigorar enquanto ausência, e esse chamar é convidar as coisas para que possam, como coisas que são, concernir aos homens. Evocando a tarde de inverno, o poeta mostra o que concerne ao homem, convidando-o à familiaridade e ao pão, à estranheza e à dor. O nomear da neve convida céu e terra, o nomear do sino convida humano e divindade. Heidegger diz que esses quatro elementos originários são a unidade de ser, “quadratura” originária de mundo

(HEIDEGGER, 2012a, p. 16).

A ideia é que as coisas assim nomeadas, ou seja, evocadas, deixam tal quadratura originária perdurar nelas. E, nesse perdurar da quadratura, que faz das coisas coisas, dá-se o mundo. “Fazendo-se coisas”, a cada momento de sua evocação, as coisas dão suporte ao mundo, “des-dobram mundo” (HEIDEGGER, 2012a, p. 17). Suportar, dar suporte tem proximidade etimológica com as palavras portar, porte, gesto, nos diz Heidegger. Assim, “fazendo-se coisa, as coisas são gesto do mundo” (HEIDEGGER, 2012a, p. 17).

Portanto, a primeira estrofe do poema não nomearia somente coisas – neve, janela, sino, mesa e casa –, nomearia mundo. A estrofe fala e chama as coisas para virem com seu mundo à presença dos homens, notando aquilo que se abriga na ausência. Desse modo, importa notar que, como guardião da experiência do descobrir mais original da linguagem, é, pois, o poeta aquele capaz de não sucumbir a certo excesso de luminosidade da exigência técnica. Heidegger nos diz que o poeta não se ajusta completamente à língua da técnica, pois, desde o início, fala segundo essa saga do *dizer* mais original, segundo a fala da linguagem que conduz o pensamento ao velar e desvelar constitutivo da verdade, do ausente e presente que conformam o real.

Considerando o horizonte da técnica moderna e o sentido originário da linguagem no dizer genuíno do poeta, Heidegger ainda deve retomar a pergunta da elegia de Hölderlin, “Pão e Vinho”: “para quê poetas em tempo indigente?” (HEIDEGGER, 2012b, p. 312). A partir do horizonte da época, interessa perguntar ainda uma vez que indigência é essa de que nos fala Hölderlin (HEIDEGGER, 2012b, p. 309). O tempo referido por Heidegger é “a era do mundo à qual nós ainda pertencemos” (HEIDEGGER, 2012, p. 309), isto é, a era da técnica e o mundo moderno, sendo a indigência a falta má-

xima que sustenta esse tempo. Segundo a poesia de Hölderlin, avança a noite do mundo, os deuses partiram, a trindade Hércules, Dionísio e Cristo já não mais se encontra presente, dá-se a falta completa da divindade. Já não há, na escura noite do mundo, um deus que possa reunir em si, “visível e univocamente, as pessoas e as coisas e que, com base nessa reunião, articule a história do mundo e a estância humana nessa história” (HEIDEGGER, 2012b, p. 309).

É esse o âmbito da indigência da noite do mundo, o tempo da fuga dos deuses e da incapacidade de notar que tal fuga é uma falta; nisso consistiria a máxima indigência, se assim podemos dizer. Na noite que avança, apaga-se na história do mundo “o fulgor da divindade” (HEIDEGGER, 2012b, p. 310), retira-se o fundo sobre o qual o mundo se dá, convertendo-o em representação, imagem, objeto, disponibilidade. Por isso, nos diz Heidegger: “A era do mundo, que carece de fundamento, encontra-se suspensa no abismo” (HEIDEGGER, 2012b, p. 310).

Mas, se o mundo se encontra suspenso no abismo nessa era do mundo, há que se suportar o abismo, ser capaz dele. Para Heidegger, se supormos que é possível uma viragem para esse tempo indigente, ela só poderia se dar se o mundo virasse a partir do abismo. O que isso quer dizer? Seguindo o caminho poético de Hölderlin, chegamos ao ponto decisivo de uma propriedade que estabelece o poeta como aquele capaz de suportar e experimentar o abismo, *Ab-grund*, o fundo sem fundo das coisas que são. Segundo os versos de Hölderlin, citados por Heidegger:

(...) de nem tudo
são capazes os celestes. Pois são antes
os mortais que chegam ao abismo. Por isso é com estes
que se dá a viragem. Longo é
o tempo, porém, acontece
o verdadeiro. (HEIDEGGER, 2012b, p. 310)

Na longa noite do mundo, isto é, em nossa época marcada pela dominância da técnica e pela conversão do mundo em imagem, é o poeta aquele capaz de engendrar a viragem. Suportando o abismo, deve ser capaz de superar o pensamento calculador em proveito do pensamento que deixa vir à linguagem a fala dela própria, isto é, a ressonância da verdade do Ser a partir do ser da verdade como desvelar e velar. Longo é o tempo da espera do poeta, porém, acontece o verdadeiro, nos diz Hölderlin, e com ele a viragem.

Segundo Heidegger, o poeta se distingue e realiza sua experiência genuína com a linguagem na medida de uma cara e necessária renúncia, que aqui é mencionada e acontece quando o poeta se vê frustrado na busca da palavra que contemple aquilo que o interpela; frustrado, assume-se nessa condição e renuncia seu desejo, a expectativa dessa busca. Tal renúncia parece tratar de um abrir mão do modo habitual de se pensar *sobre* a linguagem. Uma renúncia ao modo de relacionar palavra e coisa, de se relacionar com palavra e coisa enquanto se é poeta, o qual renuncia ao modo da procura obstinada regida pela racionalidade, pela procura do dizer certa coisa através de certa palavra que a essa mesma coisa corresponda. Essa renúncia abre ao poeta a possibilidade da experiência com a linguagem. O poeta vai aprender que não existe coisa alguma que seja antes ou fora da palavra (HEIDEGGER, 2012a), pois em verdade é ela quem interpela, quem evoca coisa, quem chama o poeta a dizer. A palavra da linguagem arrebatá-lo, devora-o para que ele anuncie, de forma inédita, alguma coisa que pode ser coisa junto dele.

Assim, a palavra, essa que fala desde a linguagem, confere sentido à coisa, seu nomear é uma evocação, um chamado para que a coisa seja a coisa que é diante do homem, uma convocação para que se apresente como coisa que, enquanto é, enquanto vigora, se dirige ao homem e se consti-

tui como coisa, constituindo assim o mundo onde ele habita e é homem. A experiência do poeta, então, a partir de sua renúncia, permite que ele anuncie de forma nova (reanuncie) seu ofício e sua descoberta. Não mais a tentativa de boa travessia de uma coisa a uma palavra que a conforme, mas agora ele mesmo foi atravessado pela verdade da palavra. Depois de um longo caminhar à procura da palavra que se pensava ter abandonado a coisa, o poeta recebe de seu destino a notícia: nada pode ser encontrado enquanto se quer achar o que, no fundo, se pensa possuir por intermédio da razão. O aprendizado dessa revelação o faz experimentar o abismo, sendo capaz de renunciar a si mesmo e a seu antigo mundo dado pela relação que outrora também acreditava valer entre coisa e palavra – relação forçosamente polarizada que, no entanto, vela, esconde e retém o sentido da verdade que nos chega pela palavra da linguagem.

Seja como for, pelas passagens de Heidegger, apreendemos que a dominância da língua da técnica se sobrepõe e acossa o poeta, mas, para ele, no dizer genuíno, ainda lampeja o segredo original abrigado na língua. Pelo aprendizado da renúncia, o poeta compreende que à revelia de esforço, arranjo, manejo, não se pode calcular o poema, represar a palavra, medi-la, engessá-la, restando o mistério do que fala pela linguagem como fulgor de algo impronunciável. No horizonte da superação da metafísica, vemos que Heidegger orienta seu pensamento para a linguagem, procurando, todavia, ultrapassar a concepção moderna que envolve a linguagem como técnica ou como domínio da lógica proposicional. Antes, a linguagem deve ser compreendida em seu sentido mais essencial e originário.

Dedicando-se a essa compreensão da linguagem, segundo Heidegger, o homem tornar-se-ia capaz daquilo que o filósofo chamará serenidade (*gelassenheit*) (HEIDEGGER, 1959), isto é, capaz de rever na essência da técnica a ambivalência fundamental que a dirige e que deve dirigir o homem a um sim e um não na época da dominância da técnica e suas tec-

nologias. Pelo dizer do poeta, deve ser possível repensar a técnica segundo os limites vislumbrados na fala da linguagem, isto é, segundo os limites próprios daquilo que concerne ao homem em seu modo de ser homem, esse ente que, por força da linguagem, é capaz de corresponder a *tékhne* e a *díke*, é capaz da razão que calcula e do pensamento que medita.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme as ideias de Heidegger, devemos ter em conta o que nos vem ao pensamento através das indicações da palavra grega *tékhne*. Com ela nos chega a noção de um saber, de um modo de descobrir que envolve um tipo de visão fundamental, isto é, um tipo de saber que se torna princípio de permanência e consistência. O saber da técnica deixaria ver o próprio Ser em ação como este ou aquele ente (HEIDEGGER, 1978). A partir de Heidegger, podemos dizer que a técnica deve ser pensada segundo um deixar ver e fazer aparecer o Ser no ente.

Daí, figura para o homem, segundo sua pré-compreensão de ser, a possibilidade de uma instauração vigorosa capaz de engendrar a si mesma numa aplicação de múltiplas habilidades, ou numa identificação total com os entes, vigentes segundo um vigor que a instauração vigorosa mesmo não domina. A aparente identificação imediata com o domínio ôntico, ou essa identificação absoluta com o universo de nossos utensílios e arranjos que nos vêm à luz no descobrimento, tem nos impedido da possibilidade de refletir sobre a instância em que a instauração vigorosa se agita, impede de pensar a partir de onde o vigor não é dominado pelo homem, mas o atravessa e o toma, instaurando-se.

Ultrapassando os aspectos antropológicos e instrumentais, o fundamento da técnica é a força de reunião, *Gestell*, que é capaz de engendrar o descobrimento do real como disponibilidade, como objeto à disposi-

ção do homem. Como *Gestell*, reside na técnica o perigo de sobrepor-se à essência do homem, velando o âmbito especial a partir do qual se torna possível todo desvelamento, desencobrimento, todo manifestar-se do ente. Estamos ameaçados na medida em que esse âmbito aberto, que torna possível o desencobrimento, é como que soterrado pela verdade do ente tornada objetividade. O perigo, portanto, é a ameaça de se vetar ao homem a possibilidade de experimentar a própria “verdade do Ser ou o ser da verdade”, nos diz Heidegger (HEIDEGGER, 2012, p. 124).

Como herdeiros da técnica moderna, nós contemporâneos somos atravessados por essa sobreposição, pelo império da *tecno-logia*, isto é, da colonização e planificação absoluta do pensar que reúne – *legein* –, transformado doravante em desencobrimento explorador, assegurador, controlador (HEIDEGGER, 2012, p. 333). Mas, onde impera o perigo supremo, isto é, na força de *Gestell*, reside e cresce o que poderia salvar o homem na noite do mundo, como nos diz Hölderlin. Salvar, na interpretação heideggeriana, se impõe como preparar o caminho, atentar-se para o núcleo dessa força, sopesando aquilo que por ele e dele provém como descoberto. Esse núcleo nos fala do âmbito do descobrir original, identificado na palavra grega *alétheia*. Tal descobrir só pode ser resguardado e cuidado pela linguagem no modo da língua natural, isto é, a língua que sustém e mantém a própria possibilidade da língua da técnica e sua dominação.

De acordo com Heidegger, vimos que a linguagem mesma, enquanto horizonte instaurador de toda *Gestell*, seria capaz de nos indicar e preparar o caminho para o cumprimento de nosso destino, expondo o homem aos limites do disponível e ao mistério do incontornável. É pela linguagem que o poeta seria capaz de deixar ver o âmbito do aberto em que o descobrir original opera. Para Heidegger, Trakl e Hölderlin, por exemplo, dão o testemunho desse *deixar vir à luz* em meio ao frenesi moderno do manifesto,

do controlado, do calculado. No enfretamento de cada época é, pois, o poeta aquele que poderia dizer do essencial, do inaudito no dito (HEIDEGGER, 2012b).

Desse modo, podemos dizer que assim como perigo e salvação coabitam a dominância da *Gestell*, o pensador, o poeta e o técnico só podem ser como cada um é porque coabitam a região misteriosa da linguagem onde vigora todo desencobrimento. Todavia, na morada que é a linguagem (HEIDEGGER, 2012a), caberia ao poeta, que guarda o segredo oculto da palavra, a tarefa de encaminhar o pensar, isto é, de poder direcioná-lo ao que Heidegger chamou uma “profunda consonância com o que propriamente acontece na história de um povo” (HEIDEGGER, 1978, p. 39), permitindo, na escuta do destino, a escuta da verdade.

Por fim, diante da dominância da técnica, Heidegger desejou gestar um novo pensar a partir da escuta da palavra poética. Como encaminhamento deste texto, resta retomar a questão da técnica na atenção ao mundo contemporâneo e ao âmbito próprio da filosofia. Se é o poeta – e não tanto o cientista – aquele que pode dizer da verdade de todo desencobrir, sendo capaz do abismo e do dizer genuíno, de que modo e por onde falam os filósofos na era da técnica e suas tecnologias? Seguindo as passagens de Heidegger, chega-se a um ponto ainda por esclarecer: o que cabe ao filósofo na era das tecnologias de controle, de energia atômica, de automação, de informação, de genes? Será que aquele que se dedica à filosofia já se converteu em técnico, divulgador científico, poeta? Ou, no fundo, frente à dominância da técnica, a filosofia se embrenha a caminho do novo pensar através de sua natureza política?

REFERÊNCIAS:

BORGES-DUARTE, I. *Gestell e Gestalt: fenomenologia da configuração técnica do mundo em Heidegger*. In: BORGES-DUARTE, I.; PARDELHA, I (org.). *Fenomenologia e Ciência*. CONGRESSO INTERNACIONAL DA AFFEN, 4., 2014, cidade. *Actas*. Disponível em: [<http://www.affen.pt/iv-congresso-internacional-da-affen.-iii-congresso-luso-brasileiro-de-fenomenologia.html>]. Acesso em: [4 out. 2018].

_____. *La tesis heideggeriana acerca de la tecnica*. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, n. 10, p. 121-156, 1993.

HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1959.

_____. *introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

_____. *A constituição onto-teológica da metafísica*. In: HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 149-162.

_____. *Língua de tradição e língua técnica*. Trad. Mário Botas. Lisboa: Vega, 1995.

_____. *Hölderlin's hymn "The Ister"*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

_____. *A questão da técnica*. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002a. p. 11-38.

_____. *O que quer dizer pensar?* In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002b. p. 111-124.

_____. *A essência do fundamento*. In: *Marcas do Caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 134-188.

_____. *A caminho da linguagem*. São Paulo: Vozes, 2012a.

_____. *Para quê poetas?* In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012b. p. 307-367.

_____. *Ser e tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

HEMMING, L. P. *Speaking out of Turn: Martin Heidegger and die Kehre*. *International Journal of Philosophical Studies*, Abingdon-on-Thames, v. 6, n. 3, p. 393-423, 1998.

NIETZSCHE, F. *A origem da tragédia*. 12.ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2004.

- NUNES, B. História e Ontologia (da essência da técnica). *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e fenomenologia*, Rio de Janeiro, v. 1, p. 225-237, 2012.
- OLIVEIRA, R. M. *A questão da técnica em Spengler e Heidegger*. Belo Horizonte: Tessitura, 2006.
- ORTEGA Y GASSET, J. *Meditação da técnica*. Rio de Janeiro: Livro Ibero Americano, 1963.
- RICHARDSON, W. J. *Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press, 2003.
- RÜDIGER, F. *Martin Heidegger e a questão da técnica: prospectos acerca do futuro do Homem*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2006.
- SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Luis Gil. Espanha: Debolsillo, 2009.
- SPENGLER, O. *A decadência do Ocidente: esboço de uma morfologia da História Universal*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- STEIN, E. O incontornável como o inacessível: uma carta inédita de Martin Heidegger. *Revista Natureza humana*, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 231-250, 1999.
- WERLE, M. A. Heidegger e a produção técnica e artística da natureza. *Revista Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, p. 95-108, 2011.

**Hermenêutica
arte e**

**monumento
arquitetônico
no pensamento
de Gadamer**

Hermenêutica, arte e monumento arquitetônico no pensamento de Gadamer

Katharynne Norrana Damasceno de Jesus¹
Universidade Federal do Piauí

1. Ao tempo da submissão, aluna do curso de Arquitetura e Urbanismo, com pesquisa financiada pelo PIBIC CNPq (IC) e orientada pelo Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista.

RESUMO: Este estudo investiga o conceito gadameriano de monumento arquitetônico, apresentado em *Verdade e método*. Apesar de se referir ao monumento arquitetônico apenas em trechos de sua obra, Gadamer insere a arquitetura no contexto das obras de arte, situando-a em uma posição exemplar dentre as outras expressões artísticas no processo de compreensão da verdade. Sendo assim, a pesquisa objetivou traçar um estudo da noção gadameriana de monumento arquitetônico e, conseqüentemente, inserir a problemática hermenêutica no estudo da arquitetura. A metodologia se caracterizou por ser essencialmente bibliográfica. Percebeu-se que a visão de Gadamer sobre a arquitetura é como local de abrigo de todas as artes. Esta, quando consegue suprir seu aspecto funcional e artístico, pode ser denominada de monumento arquitetônico: a arquitetura como obra de arte. Almeja-se portanto, estreitar o vínculo existente entre filosofia e arquitetura, a fim de indicar novas perspectivas para a compreensão da arte da construção.

PALAVRAS-CHAVE: hermenêutica filosófica; arquitetura; Gadamer; monumento arquitetônico.

INTRODUÇÃO

No contexto do pensamento europeu, Hans-Georg Gadamer foi um filósofo da tradição alemã frequentemente descrito como herdeiro de Kant, Husserl e Heidegger, de quem recebeu influência não somente no embasamento de muitos de seus pensamentos, mas também no parâmetro de contestação e diálogo. Sua filosofia é voltada para a reflexão sobre a arte como caminho para a compreensão da verdade, enquanto questionamento da hermenêutica filosófica, e para os padrões de experiência e compreensão.

Gadamer insere uma alternativa de consideração da obra de arte e seu conteúdo em um cenário histórico-filosófico do “fim da arte”, no século XIX. Esse período, durante o qual foi necessário lidar com as consequências da Revolução Industrial, é caracterizado pela ascensão das diversas áreas do conhecimento e grande euforia tecnológica, bem como pelo interesse por assuntos de cunho estético e científico. No contexto artístico, rupturas provocaram mudanças na situação em que viviam e trabalhavam os artistas:

Agora, os alicerces em que a arte assentara durante toda a sua existência estavam sendo abalados de um outro modo. A Revolução Industrial começou a destruir as próprias tradições do sólido artesanato; o trabalho manual

cedia lugar à produção mecânica, a oficina cedia passo à fábrica. (GOMBRICH, 2012, p. 499)

As noções de normas estabelecidas, de convenções de estilo e, consequentemente, de segurança foram perdidas no século XIX. O artista não reconhecia mais seu lugar em um mundo com uma ampla gama de opções, no qual o gosto do criador nem sempre coincidia com o do público e, em consequência, a “arte” passou a sofrer mascaramentos e o gosto popular deu espaço à sua deterioração (GOMBRICH, 2012). Nessa conjuntura, o individualismo e o cenário industrial fazem emergir vanguardas que contestam as mudanças sociais e as expressões artísticas vigentes. Assim, o século XIX se torna “o marco em que se dá a mudança violenta de cenário da crise do clássico renascentista e a ascensão da arte moderna” (ARGULLOL, 1991, p. 6, tradução nossa).

A suposta ideia de fim da arte no mundo moderno representa a ruptura do equilíbrio entre a matéria e o espírito representados na arte clássica. A universalização da informação torna-se a “realização perversa do triunfo do espírito absoluto” de Hegel (VATTIMO, 1996, p. 39), a manifestação da totalidade das coisas. As práticas vanguardistas dão espaço para uma explosão estética que ultrapassa a tradição e gera uma reviravolta na avaliação, na exposição e na criação da obra de arte: o lugar da arte já não é mais o pensado tradicionalmente para a experiência estética, sendo sua capacidade de problematização o critério de avaliação do seu êxito.

A morte da arte é, portanto, a morte dos critérios de avaliação e dos cânones tradicionais que permitiam que o artista e o observador apreciassem o belo e tomassem conta de sua sacralidade. A arte então passa a encarar uma gama de opções que não só admitem o belo, como também o contestam. É nesse contexto conflituoso entre a tradição e o moderno que Gadamer constrói uma ponte entre ambos, bem como entre a arte e

a filosofia, ao demonstrar que a arte também é conhecimento e que isto é evidente tanto em uma arte não referencial como na arte moderna (ARGULLOL, 1991).

O filósofo o faz por meio do questionamento da arte como uma alternativa para a experiência da verdade e para o esclarecimento da compreensão, incluindo-a na própria questão hermenêutica e inserindo a arquitetura no contexto das obras de arte, de maneira a situá-la em uma posição exemplar dentre as outras expressões artísticas devido à sua capacidade de cumprir funções estéticas, funcionais e artísticas de maneira harmônica. Gadamer propõe, assim, a noção de monumento arquitetônico.

O pensamento de Gadamer ressignifica as obras de arquitetura e propõe conexões entre os estudos da arquitetura e da filosofia. Assim, a investigação da noção de monumento arquitetônico abre novas perspectivas para pensar sobre a profunda relação homem-arquitetura, que vai além da esfera espaço-abrigo, uma vez que não se trata de uma arte meramente construtiva, criadora de espaços. A arquitetura é detentora de reflexos culturais de um povo, o que salienta um caráter fundamental da hermenêutica filosófica: sua ligação com as demandas da vida humana.

O foco da presente análise é realizar uma investigação acerca do conceito gadameriano de monumento arquitetônico e inserir a problemática hermenêutica no estudo da arquitetura, situando filosoficamente a noção de monumento na obra de Gadamer e contribuindo para a ampliação da visão arquitetônica entre os estudantes e profissionais de arquitetura, ao introduzir uma perspectiva filosófica. Partindo disso, torna-se interessante entender alguns pontos da hermenêutica e sua problemática, para adentrar na hermenêutica filosófica de Gadamer, e a noção de monumento arquitetônico.

UMA INTRODUÇÃO À HERMENÊUTICA

A atual história da hermenêutica encontra-se ainda em construção, porém está entrelaçada tanto às antigas tradições das doutrinas da interpretação advindas da teologia protestante como a pensadores como Schleiermacher, Droysen e Dilthey, os quais contribuíram para a revitalização e o desenvolvimento de uma reflexão hermenêutica.

Desde o surgimento do termo, no século XVII, a hermenêutica dedica-se à arte da interpretação e, até o fim do século XIX, possuía intenção técnico-normativa, objetivando apresentar indicações metodológicas para as ciências declaradamente interpretativas, a fim de evitar a arbitrariedade nos ramos científicos que se preocupavam com o estudo de textos ou sinais (GRONDIN, 1999). Com a evolução dos tempos modernos, diversas definições sobre o termo reduziram seu conceito a um estágio histórico, ou seja, indicam um momento ou uma abordagem ao problema da interpretação, dando ênfase à exegese bíblica, à metodologia filológica e científica, entre outras (PALMER, 1997).

Grondin (1999) afirma ainda que a palavra hermenêutica é entendida de modo amplo e carrega enorme imprecisão e delimitação no sentido mais restrito de teoria da interpretação: para alguns, ela seria de natureza técnico-normativa e teria o intuito de ensinar o modo como se deve interpretar; para outros, seria de caráter fenomenológico, cabendo-lhe explicar como de fato se interpreta. O autor conclui que o objeto da teoria hermenêutica é o processo de interpretação e que ela se torna universal quando se leva em consideração que todas as atividades humanas têm como base o processo de compreensibilidade.

O aspecto universal do processo hermenêutico é citado por Gadamer (1997, p. 1) quando ele afirma que “entender e interpretar os textos não é

somente um empenho da ciência, já que pertence claramente ao todo da experiência do homem no mundo” e está presente em diversas circunstâncias de entendimento, ou seja, desde a interpretação de um texto até o esforço de compreender novas culturas (KIDDER, 2013, p. 2).

Sendo assim, a hermenêutica se refere à interpretação em teoria e prática, podendo ser aplicada em tudo que possui um processo interpretativo e, conseqüentemente, de compreensão.

A PROBLEMÁTICA HERMENÊUTICA

Gadamer afirma:

Com efeito, o problema posto pela hermenêutica pode ser definido pela seguinte questão: que sentido se deve dar ao fato de que uma única e mesma mensagem transmitida pela tradição seja, não obstante, apreendida sempre de maneira diferente, isto é, em relação à situação histórica concreta daquele que a recebe? (2003, p. 45)

Sendo assim, a hermenêutica se depara com diversos questionamentos sobre a interpretação: Qual o significado do texto? Qual a intenção do autor? Como interpretar esse texto sem modificar os significados atribuídos pelo autor? Como interpretar uma norma jurídica ou um texto sagrado? De acordo com Kidder (2013) esses questionamentos já eram perceptíveis nas filosofias de Platão, Aristóteles e nos escritos dos antigos retóricos, nos quais se indagavam sobre como as pessoas se entendiam ou como os escritos poderiam ser interpretados na ausência do autor.

Palmer (1997) afirma que o campo hermenêutico se apoia em dois focos distintos: a teoria da compreensão em sentido geral e o problema hermenêutico. O primeiro, segundo o autor, põe o questionamento da natureza da compreensão em um modo genérico e eventual, considerando

mais o evento da compreensão do que a ideia.

Enquanto o segundo, o problema hermenêutico, “é uma instância específica do evento da compreensão: envolve sempre a linguagem, a confrontação com um outro horizonte humano, um acto de penetração histórica do texto” (PALMER, 1997, p. 77). Isto é, abrange outros aspectos tanto gerais quanto específicos, analisando, por exemplo, o contexto e o momento de relação com o presente, a fim de “formular uma teoria da compreensão linguística e histórica tal como funciona na interpretação do texto” (PALMER, 1997, p. 77).

No início de *Verdade e método*, Gadamer aproxima o problema hermenêutico à experiência filosófica, sendo esse tipo de experimentação uma das formas, segundo o autor, de se experienciar uma verdade que não pode ser verificada pelos meios científicos.

O CÍRCULO HERMENÊUTICO

O círculo hermenêutico, sugerido por Charles Taylor como solução para quando uma interpretação não é considerada adequada por outros que não chegaram a mesma concepção, se mostra como um processo em que diversas leituras culminarão no esclarecimento do texto. Como ainda afirma Taylor (1971, p. 18, tradução nossa):

O que estamos tentando estabelecer é uma certa leitura do texto ou expressões e o que nós recorremos como base para esta leitura só pode ser outras leituras. O círculo também pode ser formulado mediante a relação de partes e o todo: nós tentamos estabelecer a leitura de todo o texto e, para isso, recorremos à leitura de suas expressões parciais, e ainda, porque estamos lidando com significado e sentido, onde as expressões somente têm sentido ou não em relação a outras, as leituras de expressões parciais dependem das outras e, em última análise, do todo.

Sendo assim, o círculo hermenêutico depende não somente da leitura que pretende ser interpretada, como também de conhecimentos anteriores e da relação entre as partes e o todo, uma vez que as partes constituem o sentido do todo, mas o sentido do todo define as partes individuais. Esse fato é apontado por Palmer como uma possível contradição lógica presente no círculo, no entanto, o autor afirma que o círculo não é um problema lógico:

Se temos que captar o todo antes de poder conhecer as partes, então nunca compreenderemos nada. E, no entanto, afirmamos que as partes tiram o seu sentido do todo. Por outro lado, não podemos certamente começar com um todo, não diferenciado em partes. (...) a lógica não valida totalmente as tarefas da compreensão. Há como que uma espécie de salto no círculo hermenêutico e compreendemos simultaneamente o todo e as partes. (1997, p. 94)

A necessidade de um conhecimento prévio daquilo que tem que ser compreendido torna-se outra contradição ilógica apresentada por Palmer (1997), porém é um aspecto necessário ao se levar em conta que, para que haja entendimento sobre um tema, é necessário possuir, até certo ponto, um conhecimento prévio dele, para que autor e leitor consigam partilhar da compreensão.

O círculo hermenêutico é, portanto, um processo que o leitor experimenta quando busca entender o outro. Como diz Gadamer (1997, p. 402), o leitor está sempre em um ato de projetar e nesse ato surge um significado inicial que precisa ser revisado constantemente e novos projetos podem emergir na elaboração até que se chegue a uma “unidade do sentido”. Dessa forma, o círculo permite acumular conhecimentos e leituras que podem ser utilizados em outros projetos de maneira produtiva e acumulativa.

A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER

Com diversas ramificações que adentram o mundo jurídico e teológico, a hermenêutica filosófica, de data mais recente, dá nome à posição filosófica de Hans-Georg Gadamer que, influenciado por Heidegger, debruçou-se sobre as descobertas a respeito dos

(...)padrões de experiência e pensamento que ocorrem quando as pessoas procuram entender o mundo e umas às outras, quando interpretam textos ou outras expressões de significado e quando experenciam arte ou natureza como intrigante, agradável e significante. (KIDDER, 2013, p. 1, tradução nossa)

Por isso, Gadamer afirma como seu propósito a procura pela experiência da verdade e acredita que esta seja encontrada através da compreensão da filosofia, da arte e da história, sustentando que a dimensão hermenêutica da compreensão é universal (KIDDER, 2013, p. 2).

Outro aspecto da hermenêutica gadameriana é o questionamento quanto ao método. Em *Verdade e método*, tem-se que o problema da hermenêutica não é, desde sua origem histórica, relacionado ao método e nem tão somente ao empenho da ciência em entender e interpretar textos, já que toda a experiência do homem no mundo depende claramente de uma interpretação.

Na verdade, Gadamer clama que o importante no fenômeno hermenêutico não é a estruturação de uma metodologia pautada no rigor científico, mas a compreensão da tradição, que traz consigo juízos e verdades. Isto é, na visão gadameriana “a verdade zomba do homem metódico” (PALMER, 1997, p. 168) e ao afirmar isso, vai ao encontro de concepções anteriores de que a hermenêutica era a base metodológica para as ciências humanas e se firma como “uma tentativa filosófica que avalia a compreensão, como

processo ontológico – o processo ontológico – do homem” (PALMER, 1997, p. 168).

Na primeira parte da obra, expressa-se uma crítica à consciência estética, reivindicando a arte como uma experiência da verdade válida para o homem no mundo. Segundo o autor, a consciência estética é consequência de uma interpretação errônea que a experiência estética proporciona:

O que chamamos de obra de arte e vivenciamos esteticamente repousa, portanto, sobre um desempenho de abstração. Na medida em que não se leva em consideração tudo em que uma obra se enraíza, como seu contexto de vida originário, isto é, toda função religiosa ou profana em que se encontrava e em que possuía seu significado, é aí que se tornará visível a “pura obra de arte”. (GADAMER, 1997, p. 152)

Assim, a consciência estética retira da obra de arte todo o seu contexto originário alegando a pureza desta, quando, no ponto de vista gadameriano, a verdade revelada foi a das ciências, “o sujeito que contempla um objeto estético é uma consciência vazia recebendo percepções e gozando de certo modo, da imediatez de uma forma puramente sensível” (PALMER, 1997, p. 171). Esse processo de abstração da consciência estética produz um efeito que Gadamer denomina diferenciação estética. A experiência estética da arte a resume à forma, ao prazer estético, à satisfação perceptiva, desprovida de conhecimento, resultando na arte e no artista sem seu próprio lugar no mundo.

Por essa razão Gadamer (1997, p. 189) afirma que “a experiência da arte não poderá ser comprimida no descomprometimento da consciência estética”. Para ele, “essa visão negativa significa positivamente: a arte é conhecimento e a experiência da obra de arte torna esse conhecimento partilhável”, sendo necessário entender o conceito de experiência de maneira ampla a fim de entender a experiência da obra de arte como tal.

Em meio a tais experiências, a arquitetura teria um papel exemplar e relevante na compreensão da verdade. Isto porque é uma obra de arte sempre situada no tempo e no espaço e abarca nela mesma o sentido próprio que, ao mesmo tempo, confronta-se com as novas possibilidades de sentido.

A NOÇÃO DE MONUMENTO ARQUITETÔNICO

Ao final da primeira parte de *Verdade e método*, Gadamer trata da arquitetura após discutir sobre a representação da ocasionalidade e da referência na pintura, afirmando sobre as obras de arte:

Pleiteiam por si mesmas o seu lugar, e mesmo quando estão deslocadas, p. ex., ao serem abrigadas num acervo moderno, não se consegue apagar nelas os indícios que remetem à sua determinação original. Pertencem a seu próprio ser, porque o seu ser é representação. (1997, p. 250)

A “arte da construção” constitui as formas de arte que se enquadram perfeitamente nesse critério, uma vez que seu “conteúdo próprio aponta para além de si mesmas, para o todo de uma conjuntura determinada por elas e para elas” (GADAMER, 1997, p. 250), e adquire uma posição exemplar em meio às outras obras de arte. É nesse contexto que Gadamer toma para si o termo “monumento arquitetônico”.

Como monumento arquitetônico, na filosofia gadameriana, entendem-se os edifícios que possuem algo a ser levado em consideração pela ciência das artes. Este algo se refere a dois aspectos da arquitetura: o primeiro remete à tarefa arquitetônica de servir e de ocupar seu lugar em toda uma conjuntura, isto é, cumpre sua finalidade de maneira plena, mas também contribui visualmente em seu contexto urbano e paisagístico.

Caso esteja de qualquer modo destoante de sua paisagem, não seria tida como tal.

Nesse sentido, a arquitetura torna-se uma “feliz solução” ao considerar os aspectos funcionais e espaciais. A partir disso, a construção “representa um verdadeiro crescimento do ser, isto é, é uma obra de arte”. Sendo assim, todo monumento arquitetônico teria algo a dizer, realizaria o movimento de “apresentação” (BATISTA, 2013, p. 60), uma vez que é o reflexo da própria obra e, por isso, abre-nos seu mundo.

O segundo aspecto, inerente à natureza arquitetônica como obra de arte, trata de não somente representar uma solução artística para um determinado fim e com características vitais de suas demandas originais, mas também de mantê-las em sua solução, de modo que sejam conservadas e que continuem, ainda que a manifestação deste monumento arquitetônico esteja longe de sua origem, porém, há “algo nele que alude ao original” (GADAMER, 1997, p. 251).

Desta forma, quando esse propósito original se perde, o próprio edifício arquitetônico torna-se incompreensível. A partir deste aspecto, Gadamer afirma a arquitetura como forma artística que aponta de modo decidido para um caráter que não se identifica com a distinção estética. (BATISTA, 2013, p. 61)

Sendo assim, o edifício não pode simplesmente ser apreendido por uma consciência estética e, conseqüentemente, limitar-se à sua forma e à satisfação perceptiva, uma vez que, em casos como esse, Gadamer afirma que o monumento arquitetônico se reduziria ao objeto turístico ou fotográfico.

O OCASIONAL E O DECORATIVO

A representação da pintura e a arquitetura são utilizadas para explicar, em *Verdade e método*, o fundamento ontológico do ocasional e do decorativo. Ao realizar essa indistinção no tratamento da arte e sua representação, aponta-se a crença de que o modelo de pensamento atua não somente nas outras formas de arte, mas na arquitetura em si (BATISTA, 2013).

A obra de arte não pode ser compreendida sob o ponto de vista da consciência estética e, por isso, alguns fenômenos tidos como problemáticos e que assumiam posição marginal até então têm sua devida atenção ao serem postos no centro das atenções. Exemplos disso são o *portrait*, a poesia em homenagem ou a alusão na comédia contemporânea (GADAMER, 1997). A partir disso, o autor introduz o caráter de ocasionalidade. Com ocasionalidade, Gadamer (1997, p. 234) “quer dizer que o significado continua se determinando, quanto ao conteúdo, a partir da ocasião em que ele é pensado, de maneira que ele contém mais do que sem essa ocasião”.

Nessa perspectiva, Gadamer discute o sentido de representação tradicional no *portrait*, evidenciando a relação imagem-cópia e apresentando seu pensamento. Em suma, no sentido tradicional de representação, a cópia sempre se refere ao original e sua razão de ser se baseia na reprodução e na identificação deste e, por isso, se anula e perde sua função quando alcança seu fim. Já o original não se anularia.

No entanto, o fato da cópia ser uma imagem traz consigo uma autonomia, pois “um *portrait* quer ser entendido como *portrait*, mesmo quando a relação com o quadro original fica quase sufocada pelo próprio conteúdo da imagem do quadro” (GADAMER, 1997, p. 235). Dessa forma, estabelece-se uma nova relação entre a representação e a obra, na qual “acontece algo mais que a adequação ou confirmação de algo familiar, mas um

acrécimo de ser, no sentido de que algo a mais acontece na relação com a própria obra” (BATISTA, 2013, p. 54).

A arquitetura é utilizada como exemplo em sua explicação sobre o caráter decorativo. O autor a qualifica como conformadora de espaço que recebe todas as atividades capazes de serem abarcadas e, conseqüentemente, todas as outras formas de representação como, por exemplo, a dança. Sendo assim, “torna vigente em toda parte o seu próprio ponto de vista. E este é o da decoração” (GADAMER, 1997, p. 252).

O uso da palavra “decoração” pode soar pejorativo, uma vez que remete à ornamentação e a apenas uma esfera da arquitetura, dentre tantas outras, bem como ao fato de que diversas linhas de pensamento arquitetônico negam a decoração e a ornamentação no edifício ao considerá-las superficialidades.

Gadamer usa “decorativo”, no entanto, no sentido oposto – o que unifica um trabalho de arquitetura e, portanto, serve como um meio de resistência à superficialidade estética. Ele traça, aqui, o sentido vitruviano de “*decorum*”, que se refere à adequação da forma ao seu significado e função. (KIDDER, 2013, p. 29, tradução nossa)

A adequação neste caso ocorre quando a arquitetura encontra seu lugar apropriado no seu contexto e serve ao seu propósito, sendo não somente conformadora de espaço que recebe toda ornamentação e as outras artes dentro de si, mas também por ser, em sua essência, decorativa. Sobre esse fato, Gadamer afirma:

A essência da decoração consiste em proporcionar essa dupla mediação, a de atrair sobre si a atenção do observador, satisfazer seu gosto, e ao mesmo tempo afastá-lo de novo de si, remetendo-o ao conjunto mais amplo do contexto vital a que ela acompanha. (1997, p. 253)

Reafirma-se, portanto, o discurso inicial de que a arquitetura aponta para além de si mesma, bem como a capacidade não somente de construir espaços, mas também de influenciar fortemente os acontecimentos e as outras obras de arte que ocorrem neles, determinando seu papel fundamental entre as diversas expressões artísticas. Ao levar em conta a noção de “feliz solução” da tarefa arquitetônica e a caracterização de monumento, Gadamer não a reduz à simples ideia de funcionalidade, ao contrário, o autor integra o caráter artístico da arquitetura a sua essência funcional.

JOGO, SÍMBOLO E FESTA

Em *A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa*, Gadamer faz uma reflexão a respeito da necessidade de justificativa e de legitimação da arte moderna em meio à ruptura com a tradição vista no século XIX, a qual resultou na perda do lugar do artista no mundo. Antes entendido por meio da sua relação de lugar e significância com o mundo, integrado à sociedade, agora “todo artista vivia na consciência de que a comunicação entre ele e os homens para quem criava havia deixado de ser algo evidente” (GADAMER, 1991, p. 17, tradução nossa).

Nesse momento de crise, novas perspectivas se abrem para a arte atual e sua reflexão, na qual “a arte hoje constitui uma tarefa para o pensamento” (GADAMER, 1991, p. 19, tradução nossa). As artes tradicionais e modernas, segundo o autor, devem ser consideradas conjuntamente e o aspecto questionador das novas expressões artísticas permitem um novo questionamento da própria filosofia:

O estranhamento causado pela arquitetura moderna e sua renovada tentativa de ruptura com as formas mais tradicionais transforma-se, de acordo com o argumento

de Gadamer, numa nova possibilidade de questionamento da própria filosofia. O que significa dizer que o pensamento não pode ignorar o caráter próprio de seu tempo e situação, mas, ao contrário, deve clarificar as referências com o passado e sua tradição. (BATISTA, 2013, p. 68)

Nesse sentido, Gadamer caracteriza a arte e a arquitetura como vinculadas a alguma época e lugar. Por isso elas devem ser investigadas levando em conta a consideração histórica da arte passada e moderna. Ele apresenta três conceitos como base antropológica para a experiência da arte: jogo, símbolo e festa.

O conceito de jogo está relacionado com a função elementar da vida humana, uma vez que se trata do componente lúdico da cultura e esta característica é um elemento essencial da vida. O jogo implica um movimento de vai e vem, repetitivo e contínuo, sem nenhum propósito, bem como a existência de certa estrutura ou conjunto de regras que, embora não seja necessariamente sua finalidade, o jogador trata como se fosse.

Quando, em correlação com a experiência da arte, falamos de jogo, jogo não significa aqui o comportamento ou muito menos o estado de ânimo daquele que cria ou daquele que usufrui e, sobretudo, não significa a liberdade de uma subjetividade que atua no jogo, mas o próprio modo de ser da obra de arte. (GADAMER, 1997, p. 174)

O que está em evidência é a própria relação entre o jogador e a obra de arte, inseridos no processo lúdico. O jogador participa no jogo e é parte dele, não é apenas um mero observador distante da obra. No entanto, “o sujeito do jogo não são os jogadores, porém o jogo, através dos que jogam, simplesmente ganha representação” (GADAMER, 1997, p. 176), dessa maneira, “um trabalho de arte transforma o jogo em uma estrutura específica que coordena a experiência de sua audiência” (KIDDER, 2013, p. 21, tradução nossa). A estrutura do jogo funciona, portanto, como indicativo da compreensão hermenêutica da obra.

O símbolo, por sua vez, é uma espécie de passaporte para uma época antiga que permite reconhecer, no presente, um antigo conhecido. A palavra, de origem grega, remete a um pedaço de memória, algum objeto entregue por um anfitrião a um hóspede para que algum descendente deste seja reconhecido caso peça abrigo anos depois. O símbolo, dessa forma, seria um fragmento que remete a uma unidade.

A experiência do símbolo seria, portanto, o ser individual que se representa como um fragmento de um ser que o complementa, ou seja, refere-se a algo mais geral, a um todo: “toda a experiência da obra de arte sempre tem um caráter de remetimento enquanto significação a ser compreendida” (BATISTA, 2013, p. 74). O monumento arquitetônico, por sua vez, também remete a algo mais geral, que vai além de si mesmo, apontando para uma totalidade de sentido.

O terceiro conceito introduzido por Gadamer, é a noção de festa. A festa, segundo o autor, é comunidade, é a apresentação da comunidade em sua forma mais completa e é feita para todos. Ela reúne e congrega, podendo ser considerada uma arte: a arte de saber celebrar. As experiências em uma festa, pode-se dizer, se assemelham às da obra de arte: o mesmo silêncio necessário para um discurso ocorre ao admirar um monumento artístico; assim como na festa, a obra de arte congrega pessoas com uma mesma intenção, que os une e os impede de dispersarem-se em vivências individuais (GADAMER, 1991).

O caráter temporal da festa remete à estrutura temporal da obra de arte: “ao celebrar uma festa, a festa está sempre e em todo momento ali. E nisto consiste precisamente o caráter temporal de uma festa: ser celebrada e não se distingue na duração de uma série de momentos sucessivos” (GADAMER, 1991, p. 47). Dessa forma, a festa tem em si uma espécie de retorno e permite uma experiência diferente do tempo.

A obra de arte, e conseqüentemente o monumento arquitetônico, também tem seu próprio tempo, “não está determinado pela duração calculável de sua extensão no tempo e sim por sua estrutura temporal própria” (GADAMER, 1991, p. 49), sem se desprender de sua historicidade. O monumento arquitetônico reúne em seu interior pessoas e obras e, ao exercer a função de abrigar, a festa acontece e saímos transformados dela.

A NOÇÃO GADAMERIANA DE MONUMENTO ARQUITETÔNICO APLICADA À ARQUITETURA

A hermenêutica filosófica de Gadamer permitiu novas perspectivas sobre a obra de arte e, conseqüentemente, a arquitetura. Dalibor Vesely tem papel fundamental nas discussões da teoria da arquitetura. Arquiteto, filósofo e professor, o antigo aluno de Gadamer dedicou seu trabalho a promover o papel da hermenêutica no discurso arquitetônico e nos desenvolvimentos representativos da arquitetura no século XX.

Vesely (2004, p. 27, tradução nossa), em *Architecture in the age of divided representation*, visa “entender a capacidade da arquitetura de criar, ou pelo menos iniciar, a formação de um espaço comunicativo”. Este espaço, no entanto, não seria estruturado apenas para cumprir seu papel funcional, mas também em um sentido mais abrangente: como portadora de significado e capaz de “reverberar através de outros níveis de cultura e ajudar a incorporá-los” (VESELY, 2004, p. 27, tradução nossa). Há, portanto, a busca pela humanização da arquitetura, resistindo à redução à funcionalidade prática, característica do período conhecido como pré-moderno.

Há uma aproximação de Gadamer à noção de monumento arquitetônico ao constatar essa abrangência de sentido, significado e representação da arquitetura. Além disso, ao considerar como obrigação da arquitetura

atender a aspectos funcionais, culturais e expressivos, Vesely toma emprestado o conceito de Gadamer de uma arquitetura que aponta para além de si mesma e que tem em si uma “feliz solução”.

Outras discussões mais recentes sobre a hermenêutica e a arquitetura, no Brasil, vêm sendo intermediadas por Carlos Antônio Leite Brandão, professor na Universidade Federal de Minas Gerais. Em seu escrito *Monumentalidade e cotidiano: a função pública da arquitetura*, Brandão se refere, primeiramente, à temporalidade do monumento:

Monumento e cotidiano remetem, em primeira instância, às dimensões da eternidade e do dia a dia; do que é raro e do que se repete; do que remete à memória, à lembrança, e se destina também ao futuro (como na etimologia de monumento) e do que serve ao presente e ao corriqueiro comum (como na etimologia do “cotidiano”). Queria abordar este binômio, nesta primeira parte, referindo-o a essas duas dimensões do tempo. (BRANDÃO, 2006, p. 3)

Nesse sentido, Brandão se aproxima de Gadamer ao destacar o caráter ocasional do monumento arquitetônico, bem como sua própria temporalidade. Entende-se a arquitetura como veículo de significado quando descreve o templo grego clássico, utilizado como exemplo de monumento arquitetônico, uma vez que “cuida de fazer da arquitetura veículo de mensagens históricas, éticas e culturais que ultrapassam o que é arquitetura ‘strictu sensu’” (BRANDÃO, 2006, p. 3).

As questões levantadas por Brandão, em consonância com o pensamento gadameriano, também trazem possibilidades de reflexão sobre a abordagem da arquitetura no que tange ao patrimônio cultural edificado. Não seria o monumento arquitetônico de Gadamer uma possibilidade de interpretação e justificativa para a proteção do patrimônio histórico construído?

A hermenêutica filosófica considera aspectos funcionais, espaciais, temporais, psicológicos e afetivos no que tange ao monumento arquitetônico, características que são utilizadas como fundamentação para a determinação de políticas patrimoniais. Sendo assim, Gadamer traz a consolidação de ideias defendidas atualmente no meio, como, por exemplo, a obra entendida em um contexto e a representação de uma solução artística com demandas originais.

Uma abordagem hermenêutica da arquitetura traz diversas possibilidades:

Uma abordagem hermenêutica da arquitetura descobre o padrão hermenêutico do pensamento e experiência em diversas áreas do empreendimento arquitetônico. Pode ser encontrado no processo criativo do arquiteto e na apreciação estética da criação do arquiteto. Pode ser encontrado na busca por entender tradições arquitetônicas e escritos sobre arquitetura. Pode ser encontrado na maneira que todos os que colaboram no empreendimento arquitetônico – os clientes, a comunidade, os investidores, os reguladores, a os designers – entendem uns aos outros e trabalham juntos. (KIDDER, 2013, p. 1)

As reflexões apresentadas aqui comprovam a amplitude do monumento arquitetônico e seu questionamento filosófico, abrindo novas perspectivas para o estudo da arquitetura.

CONCLUSÃO

O pensamento filosófico de Hans-Georg Gadamer está inserido em um contexto de mudanças histórico-filosóficas no século XIX. A arte se desvencilhava das concepções tradicionais e o artista entrou em crise ao tentar reconhecer seu lugar no mundo. Em meio a esse cenário, os questionamentos sobre a verdade e a interpretação passam a enfrentar novos

desafios e a arte surge como uma alternativa de experiência da verdade.

Situada em uma posição exemplar diante das outras formas de arte, o monumento arquitetônico passa a ter papel importante nessa busca pela verdade. A arquitetura, como obra de arte, conformadora de espaço que abriga todas as demais expressões artísticas, traz consigo aspectos que vão além da estética: cumpre a funcionalidade e apresenta uma solução artística para uma demanda, mantendo-a no tempo.

Gadamer atribui a esse exemplar da arquitetura, características como jogo, símbolo e festa, além do ocasional e do decorativo, os quais não se limitam ao vocábulo pejorativo utilizado em muitas conversas com arquitetos e colegas da construção civil como sinônimo de trivialidades.

Ao estudar a perspectiva gadameriana sobre a arquitetura, pode-se aferir como uma grande contribuição para os estudos da disciplina o seu olhar para o aspecto mais humanista da arte da construção: o jogo, o tempo, a história e o significado são características presentes apenas quando existe a figura humana na busca por entendimento. Tal fato pode ser levado adiante por arquitetos e urbanistas ao promover trabalhos que considerem o usuário não só como expectador, mas também como alguém que usufrui, experiência e interpreta o espaço construído, indo muito além de uma captação apenas visual.

É importante mencionar a conclusão de Kidder (2013, p. 122) sobre um arquiteto engajado hermeneuticamente:

Então o que é isto, finalmente, que distingue um arquiteto hermeneuticamente engajado? É, alguns podem dizer, um tipo de sensibilidade – onde o jogo pode ser apropriado, onde pistas para resolver problemas pode estar à espreita em fontes linguísticas e históricas, momentos onde ouvir pode ser mais apropriado do que falar, momentos onde se deve questionar as próprias premissas antes de questionar as dos outros. Isto envolve conhecimento, apesar de não se chamar um arquiteto hermeneuticamente engajado baseado simplesmente no co-

nhecimento do corpo. Não é exatamente uma questão de experiência ou habilidade, apesar, novamente, de que eles tenham seu papel a cumprir. É uma questão de participação, de exploração, de reconhecimento, antecipação, indagação, jogando com possibilidades.

Percebe-se, com essa passagem, a relação entre filosofia e a sensibilidade do arquiteto, em que conceitos filosóficos podem influenciar na aplicação prática e estudo da arquitetura. Entender as dimensões da arquitetura, além das disciplinas técnicas, proporciona, portanto, a aquisição de novos conhecimentos e, conseqüentemente, uma nova perspectiva.

REFERÊNCIAS

ARGULLOL, R. Introducción: el arte después de la “muerte del arte”. In: GADAMER, Hans-Georg. *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós, 1991. p. 10-23.

BATISTA, G. S. *A relevância da arquitetura no pensamento de Gadamer*. 2013. 123 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2013.

BRANDÃO, C. A. Monumentalidade e cotidiano: a função pública da arquitetura. *MDC: Revista de Arquitetura e Urbanismo*, Belo Horizonte, 31 mar. 2006. Disponível em: [<https://bit.ly/2qrzSW3>]. Acesso em: [15 de ago. 2017].

GADAMER, H.-G. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *O problema da consciência histórica*. Tradução: Paulo Cesar Duque Estrada. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

_____. *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós, 1991.

GROMBRICH, E. H. *A história da arte*. Tradução: Álvaro Cabral. 16. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

GRONDIN, J. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1999.

KIDDER, P. *Gadamer for architects*. New York: Routledge, 2013.

PALMER, R. E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997.

TAYLOR, C. Interpretation and the sciences of man. *The Review of Metaphysics*, Washington, v. 25, n. 1, p. 3-51, 1971.

VATTIMO, G. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VESELY, D. *Architecture in the age of divided representation: the question of creativity in the shadow of production*. Cambridge, MA: MIT Press, 2004.

Nietzsche e a proto-genealogia
de *Aurora*: a moralidade do
costume e os sentimentos
morais

Nietzsche e a proto-genealogia
de *Aurora*: a moralidade do
costume e os sentimentos
morais

Nietzsche e a proto-genealogia
de *Aurora*: a moralidade do
costume e os sentimentos

morais Nietzsche e a proto-genealogia
de *Aurora*: a moralidade do
costume e os sentimentos

morais Nietzsche e a proto-gene
de *Aurora*: a moralidade
costume e os sentimento

morais Nietzsche e a pro
de *Aurora*: a mor
costume e os sen
morais

Nietzsche e a proto-genealogia de *Aurora*: a moralidade do costume e os sentimentos morais

Lucas Romanowski Barbosa
Universidade Federal de Goiás

RESUMO: Este artigo tem como objetivo apresentar uma perspectiva a respeito da obra *Genealogia da Moral* (1887), de Nietzsche, a partir de uma outra anterior, a saber, *Aurora* (1881). É possível perceber que ambas obras discutem acerca da moral – ou sobre preconceitos morais. A partir de duas discussões que são largamente desenvolvidas em *Aurora* – a moralidade do costume e os sentimentos morais – apresentaremos os pontos de encontro sobre as reflexões desta obra e o quanto já nela, seis anos antes, havia percepções fundamentais para a elaboração da obra de 1887. Alguns outros pontos de encontro também serão apresentados, como por exemplo, alguns termos ou frases que são praticamente repetidos em ambas.

PALAVRAS-CHAVE: Genealogia; Aurora; moralidade do Costume; sentimentos morais.

INTRODUÇÃO

Neste artigo pretendemos apresentar a relação próxima das ideias que a obra *Aurora* (1881) possui com a *Genealogia da Moral*¹ (1887). Ambas são tratadas em períodos diferentes da filosofia nietzschiana, a saber, período intermediário (1876 até 1882) e o período maduro (1882 até 1889)². Entretanto, existem diferenças entre esses períodos, e neste artigo trataremos apenas sobre suas diferenças estruturais. *Aurora* é uma obra composta por uma série de aforismos cujo subtítulo da obra nos faz entender qual o “tema” a ser tratado – “*Reflexões sobre os preconceitos morais*”. Uma obra que segue as anteriores do mesmo período³ em relação a sua forma constituída em vários aforismos, mas difere por conta de sua temática aparentemente, segundo o subtítulo que anunciamos acima, focada em um único ponto: a moral. Já a *GM* é composta por três dissertações (que são os “capítulos” do livro), cada uma contendo um “assunto” acerca do mesmo tema – que

1. Utilizaremos a abreviação ‘GM’ em alguns momentos para nos referirmos à obra.

2. “O primeiro período [da filosofia de Nietzsche] estaria situado, aproximadamente, entre os anos de 1870 e 1876. O segundo momento vai de 1876 a 1882, sendo seguido pela derradeira fase, iniciada em 1882 e abruptamente interrompida em 1889. Essa periodização é sobretudo determinada pela sequência das obras características de cada uma das fases.” (GIACOIA, 2000, p.15 e 16).

3. As obras em questão são: *Humano, Demasiado Humano* volumes I e II. O segundo volume é composto por “Opiniões e sentenças diversas” e “O Andarilho e sua sombra”.

também é a moral. Entretanto, os seis anos entre *Aurora* e a *Genealogia* fez com que a obra de 1887 ganhasse uma estrutura de ideias com mais fundamentos e reflexões, pois aqui já se conhece a perspectiva de Nietzsche sobre a moral principalmente por conta do conceito de *vontade de poder*⁴.

Dito isto, o que nos importará no desenrolar deste artigo será o que se pode perceber de proximidade das reflexões que ambos escritos parecem compartilhar. Logo no prólogo da *GM*, Nietzsche apresenta o tema da obra: “Meus pensamentos sobre a *origem*⁵ de nossos preconceitos morais – tal é o tema deste escrito polêmico⁶” (NIETZSCHE, 2015 p.7). Podemos perceber que, o que próprio filósofo determina como tema de sua genealogia é quase que integralmente o subtítulo da obra de 1881; assim é possível constatar a primeira aproximação em relação às obras – *o tema*. Para, então, prosseguirmos a nossa proposta, organizaremos o desenvolvimento em três momentos: (i) a partir da *moralidade do costume* [*Sittlichkeit der Sitte*] que está presente em alguns aforismos de *Aurora* e que também é citado na própria *GM* – inclusive no prólogo⁷; (ii) a partir dos *sentimentos morais* que apresentam significativa relevância em alguns aforismos-chave, ao nosso entendimento, e que nos permite, também, ligar a reflexão a partir deles com algumas das argumentações encontradas na obra de 1887. Discutiremos de maneira rápida um possível paralelo entre sentimentos morais e a má consciência; (iii) faremos um apanhado geral de outros possíveis pon-

4. Conceito importante para a filosofia de Nietzsche que vai balizar a própria perspectiva acerca da vida para o filósofo. “Para que o homem moderno possa ainda criar para além dele mesmo, é necessário que se aproprie dessa natureza, ou seja, de sua vontade de poder. Somente desse modo poderá realizar aquilo que, por meio dele, constitui o fervoroso desejo da vida.” (GIACOIA, 2000, p.34).

5. A palavra em alemão é “Herkunft” e não “Ursprung”. Ambas são relacionadas com o termo português “origem”, mas a primeira exprime a ideia de procedência, já a segunda nos apresenta a ideia de “essência”, de origem primeira. Não nos demoraremos aqui, mas é válido notar a diferença entre as palavras utilizadas, ambas traduzidas ao português com mesma palavra – “origem”. No §34 de *Aurora* (1881) (aforismo que citaremos neste trabalho), também será utilizado ‘Herkunft’ ao se tratar da ‘fundamentação do sentimento moral’. Sobre esses termos, ver Dalla Vecchia (2014).

6. “Polêmica” se refere ao próprio subtítulo da própria *GM*.

7. *GM* Prólogo §4

tos que não se podem deixar passar – mesmo que de forma rápida – como por exemplo quando o próprio filósofo cita alguma passagem na *GM* que tem uma reflexão comum a *Aurora*.

MORALIDADE DO COSTUME

Em *Aurora*, Nietzsche dedica um grande (se comparado a outros) aforismo a respeito da própria “moralidade do costume”, a saber, §9 intitulado “*Conceito da moralidade do costume*”. Na segunda dissertação da *GM*, também é apresentado o termo em questão, e Nietzsche utiliza para tratar sobre a “origem da *responsabilidade*” (*GM* II §2). Neste ponto da obra de 1887, o próprio filósofo indica três aforismos de *Aurora* como sendo “o imenso trabalho que denominou moralidade do costume” (*GM* II §2), os aforismos §9, §14 e §16. O §9 ganha maior destaque por sua extensão e por servir ao papel do próprio “conceito da moralidade do costume”. Os aforismos nos ajudarão a comparar as obras.

Já no início do §9, nos é apresentado uma questão (ou melhor, uma reflexão) um tanto quanto curiosa:

Em relação ao modo de vida de milênios inteiros da humanidade, nós, homens de hoje, vivemos numa época muito pouco moral: o poder do costume está espantosamente enfraquecido, e o sentimento da moralidade, tão refinado e posto nas alturas, que podemos dizer que se volatizou. (NIETZSCHE, 2016, p.16)

O que se pode extrair daqui? Por que nós, homens de hoje, vivemos em uma época muito pouco moral se comparados ao modo de vida de povos que viveram milênios antes? O que vem depois, parece ser a resposta que procuramos: com o “poder do costume enfraquecido” e o “sentimento da moralidade” posto nas alturas – esta parece ser a justificativa para a *pouca* moralidade dos homens de hoje em relação aos mais antigos. Mas o que querem dizer esses

termos que Nietzsche afirma estarem “enfraquecidos” ou “posto nas alturas”?

Nos são apresentados dois conceitos importantes, a saber, o conceito de *moralidade* e o conceito de *costume*. Diz: “a moralidade não é outra coisa (e, portanto, não mais!) do que obediência a costumes, não importa quais sejam.”, e os “costumes são a maneira *tradicional* de agir e avaliar.” (NIETZSCHE, 2016, p.17). A partir daqui, voltamos à afirmação: “sentimento da moralidade está nas alturas”; poderíamos, então, substituir este trecho pelo conceito que nos foi dado pelo autor: “sentimento *da obediência a costumes* está nas alturas”. E, também, da mesma forma, o trecho “poder do costume está enfraquecido”, se tornaria “o poder da *maneira tradicional de agir e avaliar* está enfraquecido”. A tradição é o que define o círculo da moralidade (*Aurora* §9), pois “em coisas nas quais nenhuma tradição manda não existe moralidade” (NIETZSCHE, 2016, p.17). A tradição parece surgir como aquela que atua pela manutenção de sua própria existência; e sua própria existência está diretamente ligada à obediência aos costumes de um povo, o que se resume à sua maneira de agir e avaliar. Entretanto, tudo (pessoas, ações ou valorações) o que se apresenta como individual, único, que pensa em si ao agir e avaliar é considerado inimigo da comunidade, inimigo da tradição e, assim, inimigo da manutenção do povo: “O homem livre é não moral, porque em tudo quer depender de si, não de uma tradição: em todos os estados originais da humanidade, ‘mau’ significa o mesmo que ‘individual’, ‘livre’, ‘arbitrário’, ‘inusitado’, ‘inaudito’, ‘imprevisível’” (NIETZSCHE, 2016, p.17). Mas então o que é a tradição?

O que é a tradição? Uma autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque *ordena*. – O que distingue esse sentimento ante a tradição do sentimento do medo? Ele é o medo ante um intelecto superior que manda, ante um incompreensível poder indeterminado, ante algo mais do que pessoal – há *superstição* nesse medo. (NIETZSCHE, 2016, p.17, grifo do autor)

Essa autoridade superior atua com o sentimento do medo para se fazer efetiva, ou seja, possui instrumentos de coerção resguardados pelos próprios costumes: e há superstição nesse medo. A *moralidade*, ou melhor, a *obediência a costumes* tem como base fundamental o supersticioso medo imposto pela tradição. Como nos diz Zattoni, “Não há um fundamento para a autoridade da tradição, trata-se de um puro exercício de poder, o qual não tem finalidade outra senão a manutenção da própria existência” (ZATTONI, 2017, p.37). Manter uma comunidade fiel aos seus próprios costumes pelo mais longo tempo possível parece ser o que faz a tradição. Não havendo fundamento para a autoridade exercida pela tradição, esta torna-se praticamente um fim em si mesma, para a sua própria manutenção e, como diz no aforismo §16, parece-nos que o seu único objetivo é “manter na consciência a permanente vizinhança do costume, a ininterrupta obrigação de observá-lo.” (NIETZSCHE, 2016, p.22). Então temos, até agora, algumas considerações para tentar entender aquele nosso primeiro questionamento – o porquê do homem de hoje ser pouco moral em relação aos mais antigos. A tradição, no fim das contas, é o que determina o quanto moral é um povo. O poder dos costumes tem de ser forte para que assim seja possível transmitir sempre aos herdeiros de uma comunidade uma finalidade para manutenção dela mesma. Com a medida da força do poder dos costumes tem-se, podemos dizer, o grau do sentimento da moralidade. Ou seja, quanto mais forte⁸ é a maneira tradicional de agir e avaliar, mais próximo dos integrantes da comunidade estará o sentimento da moralidade, da obediência aos seus costumes. Pois, segundo Nietzsche:

Originalmente fazia parte do domínio da moralidade toda a educação e os cuidados da saúde, o casamento, as artes da cura, a guerra, a agricultura, a fala e o silêncio, o relacionamento de uns com os outros e com os deuses:

8. A *força* da maneira tradicional de agir e avaliar, é entendida aqui como a intensidade com que os costumes interferem na vida da comunidade: se estão presentes em quase todo o agir, se são coercitivos, se comandam toda a direção da vida dos indivíduos da comunidade, etc.

ela exigia que alguém observasse os preceitos sem pensar em si como indivíduo. Originalmente, portanto, tudo era costume, e quem quisesse erguer-se acima dele tinha que se tornar legislador e curandeiro, e uma espécie de semideus: isto é, tinha de criar costumes. (NIETZSCHE, 2016, p.17, grifo do autor)

Entendemos esse “originalmente” como referente àquele “modo de vida de milênios inteiros da humanidade”, ou seja, aos primeiros passos do ser humano a caminhar em comunidade, como civilização. Num estado *original* tudo era dominado pela moralidade, ou seja, pela obediência aos costumes; e a esses costumes não era lícito agir pensando apenas em si como indivíduo: primeiramente devia-se beneficiar a comunidade como um todo, devia-se providenciar que seguisse vigorando com toda força os costumes: “o indivíduo deve sacrificar-se – assim reza a moralidade do costume.” (NIETZSCHE, 2016, p.18). Quanto mais há o sacrifício dos indivíduos mais moral torna-se uma comunidade.

A moralidade do costume serve como uma espécie de coerção contra o indivíduo que quer se sobressair perante a comunidade: através do sentimento do medo, a própria tradição mantém o funcionamento da moralidade do costume. Mas então, nos dias que seguem (da época de Nietzsche ou até mesmo a nossa) ainda é possível perceber essa coerção por conta da moralidade do costume? Percebemos o sentimento do medo ante a tradição? Ou todas essas percepções nos soam estranhas, grosseiras?⁹ Afinal, parece ser este o indicador daquela nossa primeira questão. Certamente não se enxerga todo esse sacrifício aos costumes, esse sacrifício do que é individual para o bem estar coletivo, esse sacrifício *radical*, na modernidade. Talvez fosse esse o ponto que Nietzsche quis demonstrar no início do aforismo, pois se nos compararmos, homens

9. Por isso vêm a ser difíceis para nós, que nascemos tardiamente, as percepções fundamentais sobre a gênese da moral; se apesar disso as alcançamos, elas nos ficam presas à garganta e não querem sair: porque soam grosseiras!” (NIETZSCHE, 2016, p. 16 - 17)

de hoje, aos homens de milênios atrás, realmente somos pouco morais. Afinal, somos herdeiros de Sócrates!

Já os moralistas que, como os seguidores das pegadas de Sócrates, encarecem no indivíduo a moral do autodomínio e da abstinência como a *vantagem* mais sua, como a sua chave pessoal para a felicidade, *constituem a exceção* – e, se nos parece diferente, é porque fomos educados sob sua influência: todos eles andam por um novo caminho, sob a total desaprovação dos representantes da moralidade do costume – afastam-se da comunidade, como imorais, e são maus na mais profunda acepção. Para um virtuoso romano da velha cepa, todo *cristão* que “antes de tudo cuidava de *sua própria* salvação”, – parecia mau. (NIETZSCHE, 2016, p.18, grifo do autor)

Mas se contrapormos, na perspectiva da *moralidade do costume*, indivíduo e comunidade, o que seria possível extrair desse conflito? Bom, percebemos que, segundo Nietzsche, a moral do individualismo é vista com repugnância pelos defensores da moralidade do costume. Em vista disso, há um conflito em que a própria comunidade, com seus meios coercitivos, tentará coibir a elevação do ser que assim ousar agir por conta de sua individualidade: “A comunidade pode instar o indivíduo a reparar o dano imediato que sua ação acarretou” (NIETZSCHE, 2016, p.18). E aqui, temos o castigo. Os indivíduos então, por conta dessa coerção social, tendem a se rebaixar para se adequar a tais exigências dos costumes. Mas caso haja indivíduos de extrema força pessoal, poderiam estes criar novos costumes e, até superar aquele que já vigoravam? Sim! Mas como? Através da *loucura*. Se não houvessem tais indivíduos, como então seriam possíveis as várias mudanças e transformações dos valores ao longo da história da humanidade? Certamente, os seres que se impulsionaram a criar novos valores, o fizeram “em horripilante companhia: em quase toda parte, é a loucura que abre alas para a nova ideia, que quebra o encanto de um uso e uma superstição venerados” (NIETZSCHE, 2016, p.20).

Percebemos então que torna-se possível dois caminhos aos indivíduos que se sobressaem perante a moralidade do costume: primeiro, o indivíduo se rebaixa e se adapta, sofrendo os meios coercitivos e talvez até *elevando* o sentimento de arrependimento, cedendo ao medo ante a *tradição* e mantendo assim os costumes que vigoram; ou, em segundo, o indivíduo mantém sua posição individual perante a comunidade a fim de criar outros valores que não aqueles que vigoraram até então: mas como obter sucesso neste segundo caso sem perecer mediante à moralidade do costume e sua tão branda eficiência em coerção social? E sim, Nietzsche nos apresenta a *loucura* como resposta. Citando até Platão, o filósofo alemão endossa sua tese acerca da loucura – aproximando-a do gênio e da sabedoria (*Aurora* §14). Então, todo aquele que pretendesse valorar para além do que já estava colocado teria de ser louco ou assim parecê-lo:

Avancemos mais um passo: todos os homens superiores, que eram irresistivelmente levados a romper o jugo de uma moralidade e instaurar novas leis, não tiveram alternativa, *caso não fossem realmente loucos*, senão tornar-se ou fazer-se loucos – e isto vale para os inovadores em todos os campos, não apenas no da instituição sacerdotal e política: – até mesmo o inovador do metro poético teve de credenciar-se pela loucura. (NIETZSCHE, 2016, p.21, grifo do autor)

E para combater e suplantar a moralidade vigente, a loucura passa a ser vista como algo divino juntamente com o “sentimento da inocência e mesmo da santidade de tal reflexão e propósito” (NIETZSCHE, 2016, p.21). E então tornam-se loucos aqueles que deixaram sobressair sua individualidade perante a comunidade, o que resultou em ações de sofrimento, resistência e abstinência de, provavelmente, coisas comuns e que seriam caras à comunidade: um indivíduo que assim conseguisse fazer, certamente seria tido como louco, e teria seu mérito para levar adiante seu *trabalho* para a criação dos novos costumes.

Algumas dessas ações seriam: “jejum absurdo, prolongada abstenção sexual, ir para o deserto ou subir a uma montanha ou um pilar, ou ‘pôr-se num velho salgueiro com vista para um lado’ e não pensar em nada que não produza arrebatamento e confusão espiritual” (NIETZSCHE, 2016, p.21). Com a loucura o indivíduo consegue se livrar daquele olhar suspeito que seria passivo caso não estivesse sob sua dominação; parece possível (com a loucura) inibir os meios que a própria moralidade utiliza para manter a si própria: a própria moralidade do costume sucumbe à *loucura*.

Nesse sentido, a loucura é tomada praticamente como uma medida para que o indivíduo não seja anulado sob a marca da “maldade” e da “imoralidade”. O louco, nesse contexto, marca também aqueles que, de alguma forma, devem-se colocar no papel de liderança de uma comunidade. (ZATTONI, 2017, p.39)

Toda a discussão que apresentada, constitui a relação do indivíduo e da comunidade com a moralidade do costume. Nietzsche constata que houve épocas anteriores da história da humanidade em que se sacrificava tudo aquilo que fosse de ordem individual para a manutenção do costume que estava em vigor. Sobre a coerção, a relação da própria moralidade com as rotinas dos seres da comunidade, como esta moralidade estava presente em tudo o que se produzia, agia ou falava. Todo esse mecanismo é a *moralidade do costume*. Entretanto, com um sistema tão feroz e eficiente em sua manutenção, ainda assim foi-se possível transportar a humanidade de um costume para outro: esse transporte se deu, quase sempre, por indivíduos que se elevaram perante a comunidade. Para que não fossem as vítimas da coerção social da moralidade, utilizaram-se da loucura.

Contudo, não significa dizer que estamos livres da moral nos dias de hoje: significa que esta deixou de ser totalmente cunhada pela obediência aos costumes de maneira totalitária no âmbito das atividades sociais. O

homem de hoje é apenas pouco moral em relação àquele período em que a moralidade do costume reinou com maior quantidade de força.

A moralidade do costume encontra sua justificativa e sentido na tarefa mais imediata de tornar o ser humano uniforme e previsível (*GM II §2*). O homem é aquele animal que a natureza concebeu para que pudesse fazer promessas: o homem se tornou confiável, foi capaz de prometer e assim pôde criar um sistema de consolo através de sua razão. Visto diante de um mundo de acasos diversos, de perigos inimagináveis, os homens conseguiram tornar-se um conjunto de *iguais* confiáveis entre si, assim as intempéries do próprio mundo não causariam tanto temor. O homem tornado confiável foi capaz de iniciar a vida em sociedade e, com ela, a moralidade do costume, podendo, através da sua capacidade de manutenção, imaginar um possível futuro.

Mas quanta coisa isto não pressupõe! Para poder dispor de tal modo do futuro, o quanto não precisou o homem aprender a distinguir o acontecimento casual do necessário, a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente, a estabelecer com segurança o fim e os meios para o fim, a calcular, contar, confiar – para isso quanto não precisou antes tornar-se ele próprio *confiável, constante, necessário*, também para si, na sua própria representação, para poder enfim, como faz quem promete, responder por si *como porvir!* (NIETZSCHE, 2015, p.44, grifo do autor)

Que outra coisa seria, então, a moralidade do costume senão a constatação dessa forma em que o homem trata o mundo, as pessoas e a si mesmo? Com a moralidade do costume tudo é confiável, constante, necessário. A reflexão que encontra-se na obra de 1881 é extremamente indispensável – fato esse porque o filósofo o cita em sua obra de 1887 (*GM II §2*) – para compreender e interpretar ao menos o início da discussão proposta pela segunda dissertação da *GM*. Com a explicação da complexidade do

que Nietzsche determinou como *moralidade do costume* encontramos um fundamento, segundo Nietzsche, para a previsibilidade do ser humano em seu convívio na comunidade. A segurança que a confiança traz nas relações interpessoais entre um indivíduo e outro (sejam essas relações de comércio ou de afetos em geral, por exemplo) faz com que o homem sinta-se apto para estabelecer relações de trocas com seus semelhantes, uma vez que a promessa estabelecida nestas relações evita (ou ao menos pretende evitar) o não cumprimento destes acordos¹⁰. Conseguimos perceber, então, a forte relação entre ambas as obras de períodos diferentes.

SENTIMENTOS MORAIS

Com a perspectiva acerca dos *sentimentos morais*, apresentados em vários aforismos de *Aurora*, traçaremos um paralelo com algumas reflexões da *GM*. Focaremos, nesta parte, nossa discussão sobre os aforismos §33, §34, §35 e §563 de *Aurora*. Destes, apenas o §34 faz menção direta ao termo *sentimento moral*, inclusive em seu título; o restante apresenta uma reflexão a respeito do *sentimento* enquanto tal – o que tentaremos relacionar com o próprio sentimento moral. Contudo, começaremos com o §33, pois além de apresentar uma primeira reflexão sobre o *sentimento moral*, também aqui se faz referência à moralidade do costume, servindo de intermédio entre os dois temas.

Sob o jugo da moralidade do costume, portanto, o homem despreza primeiramente as causas, em segundo lugar, as consequências, em terceiro, a realidade, e tece

10. Com isso, temos a “origem da responsabilidade” (NIETZSCHE, 2015). A partir do momento que os homens estabelecem relações de trocas entre si, surge a responsabilidade do cumprimento de suas promessas. Disso pode-se desenrolar o castigo para aqueles que não cumprem tal acordo. Na moralidade do costume, o acordo é feito entre indivíduo e comunidade.

com todos os seus sentimentos superiores (de reverência, de elevação, de orgulho, de gratidão, de amor) *um mundo imaginário*: o chamado mundo superior. (NIETZSCHE, 2016, p.33, grifo do autor)

Como foi possível que o homem chegasse a conclusões *metafísicas* ou até divinas, conclusões distantes praticamente inventadas sobre alguns aspectos da vida? Como, apesar da conclusão, chegou às causas *fantásticas* acerca de tais acontecimentos? Essas parecem ser as perguntas que são respondidas pelo aforismo; ou, se não são respondidas, são, ao menos, elucidadas em seus aspectos *fantasiosos*.

Imaginemos uma comunidade que se mantém sob a grande força da moralidade do costume, na qual tudo é costume. Imaginemos que ocorra algum *ato* da natureza, ou algum desastre natural, algo que seja desproporcional à constância com que tal comunidade levava sua rotina. De acordo com Nietzsche, o mais provável é que a comunidade veja o acontecimento como algo além da compreensão – ou que algum deus tenha se irritado ou que algum humor demoníaco tenha se exaltado. Assim, o pensamento dominante é o de que os costumes foram corrompidos, infringidos ou até de que novos costumes tenham de ser criados para saciar o ânimo divino e, assim, acalmar as agitações. Despreza-se as causas naturais desses acontecimentos porque toda a comunidade está contaminada sob o jugo da moralidade do costume, invertendo assim o intelecto humano (*Aurora* §33). Sob este *feitiço*, ignora-se as verdadeiras causas.

E, logo depois, tão próximo das causas surge uma solução fantástica para as *consequências* naturais. Quais as consequências de um ato natural? Tomemos o próprio exemplo que Nietzsche nos apresenta: “Prescrevem-se, por exemplo, determinados banhos em determinados momentos: o indivíduo não se banha para ficar limpo, mas porque está prescrito.” (NIETZSCHE, 2016, p.32). Obedecer a mandamentos que estejam prescri-

tos, que estejam impregnados de certa forma ao costume, só porque estão prescritos: isso é ignorar a real consequência (embora haja casos em que a consequência parece ser a manutenção do costume)¹¹. Mas com esse raciocínio, todos os atos têm como consequência, ou melhor, *parecem* ter como consequência a manutenção do costume, mesmo quando tais consequências das ações são realizadas por motivos mais simples, como a limpeza do corpo perante o ato de tomar banho. Para a moralidade do costume, a prescrição dos costumes é a consequência de sua própria ação: obedece-se porque está prescrito. Em um terceiro momento (depois de fantasiar a *causa* e a *consequência*), aplicamos às coisas significados de segunda ou terceira ordem e assim fantasiamos também sua própria realidade:

Oprimido por um supersticioso temor, desconfia que essa lavagem da impureza tenha uma importância maior, atribui-lhe um segundo e um terceiro significados, estraga seu próprio sentido e gosto pelo que é real, terminando por considerá-lo valioso apenas *na medida em que pode ser símbolo*. (NIETZSCHE, 2016, p.32 – 33, grifo do autor)

Seguindo ainda o exemplo do banho, o realizamos não pelos benefícios que nos traz objetivamente, mas para evitar alguma ira divina. E com o temor que é causado por esta suposta possibilidade da ira divina, enxergamos uma atividade da realidade (como o ato de tomar banho) através de um significado outro que acaba por incorporar a própria realidade, ou seja, enxergamos apenas como símbolo. E onde vem a ser valioso este símbolo? Apenas no *mundo superior*, no mundo das divindades. O homem tece um mundo superior, uma realidade superior apenas quando seu sentimento se apresenta elevado: “onde o sentimento de um homem

11. No aforismo §16 de *Aurora*, Nietzsche dá exemplos de costumes, no mínimo bizarros, os quais uma comunidade específica mantinha: “entre os Kanchadals, nunca raspas a neve dos sapatos com uma faca, nunca espetar um carvão com uma faca, nunca botar um ferro no fogo – e a morte leva aquele que infringe tais coisas!” (NIETZSCHE, 2016, p. 22)

se eleva, de algum modo entra em jogo esse mundo imaginário” (NIETZSCHE, 2016, p.33). Mundo imaginário aqui se refere ao *mundo superior*. Ou seja, o sentimento humano, quando elevado, enaltece e revela um mundo outro, inventado, superior; e tudo isso se dá com a total ignorância das reais causas e consequências naturais, e com o desprezo da realidade. Todo esse processo ocorre sob o jugo da moralidade do costume. Eis porque compreendemos esse sentimento superior do homem como referente ao sentimento moral: todo o jogo da moral – e, mais ainda, da *tradição* – está presente em sua criação. Poderíamos estabelecer algum paralelo entre o sentimento moral e um tema da segunda dissertação da *GM*, a saber, a “má consciência”? Pois, na medida em que o sentimento superior do homem se estabelece, temos um equívoco no raciocínio: se desprezamos as reais causas, as consequências e, depois, desprezamos a realidade, não seria isso justamente fruto de uma má consciência? Posteriormente voltaremos a esse paralelo; o que nos cabe dizer aqui é que sob o jugo da moralidade do costume o homem teve de se habituar à obediência da tradição, mesmo que esta fosse contrária aos seus instintos.

Retomando aos sentimentos morais, como é que os apreendemos? Como percebemos nos aforismos §34 e §35, os sentimentos morais nos são transmitidos por meio da imitação que, quando crianças, praticamos para com quem nos está próximo. Assim, um sentimento moral nada tem de original da própria pessoa: no fundo é uma imitação que se arrasta desde a infância. “Claramente os sentimentos morais são transmitidos deste modo: as crianças percebem, nos adultos, fortes inclinações e aversões a determinados atos, e, enquanto macacos natos, *imitam* essas inclinações e aversões.” (NIETZSCHE, 2016, p.33, grifo do autor). Inclinações e aversões são imitadas pelas crianças ao perceberem tais atividades nos adultos. Se uma pessoa adulta tem uma espécie de reação ante algum acontecimento,

seja ela de repulsa ou de predileção, certamente essa reação será imitada pela criança.

Façamos uma breve pausa no raciocínio do aforismo em si, para destacarmos outro elemento importante: quando se fala em *inclinação* ou *aversão* é totalmente possível correlacioná-los ao *bom* e *ruim* e/ou ao *bom* e *mau*. Não por coincidência este é o título da primeira dissertação da GM. Toda aquela (re)ação a qual nos vemos inclinados, sentimos como boa; toda aquela ação a qual nos revela aversão, sentimos como má ou ruim. A rigor, então, se pegarmos os termos da genealogia, são nossas valorações a respeito do que é bom ou ruim (ou, ainda, bom ou mau). Então, enquanto crianças, copiamos aquilo que os adultos entendem e praticam como bom e mau e assim também o sentimos. Nossos sentimentos morais estão totalmente interligados à maneira de valorar dos adultos que nos cercam. E, sobre esses temas, a saber, bem e mal, inclinações e aversões, sentimentos morais: sobre isso, ao longo da história, se refletiu de maneira precária.¹²

Uma coisa distinta dos sentimentos morais são os conceitos morais. Pois “aqueles são poderosos *antes* da ação, estes *depois* da ação, em vista da necessidade de pronunciar-se sobre ela.” (NIETZSCHE, 2016 p.33, grifo do autor). Os *sentimentos morais* são poderosos antes da ação porque se dão apenas no momento em que sequer podemos ‘agir’ por conta própria; enquanto crianças, antes de conseguirmos agir, primeiro imitamos ações (e não só ações) dos adultos que nos cercam. Depois de sentirmos as inclinações e aversões que nos foram passadas, ou seja, depois que já estamos plenos desses afetos apreendidos (*Aurora* §34) e já não somos crianças, percebemos uma necessidade de *justificação* para aqueles sentimentos que já estão impregnados em nós e nos dão impulsão – mesmo que inconsciente – para agir de tal e tal modo: pois, a partir daqui, temos a consci-

12. No Prólogo §3, de *Aurora* Nietzsche (2016, p.10) afirma: “Até agora, foi sobre o bem e o mal que se refletiu da pior maneira.”

ência da ação que praticamos, embora desconheçamos suas justificativas. E só então, a partir disso, é que elaboramos os conceitos morais. Mesmo que não nos seja consciente que tais sentimentos morais assim nos foram transmitidos, procuramos a elaboração de conceitos acerca desses sentimentos sem levar em conta o processo em que se ocorre sua criação (ou transmissão). Assim, conseguimos estabelecer uma espécie de regra que nos conforta perante tal sentimento: eis mais uma consolação que nos proporciona a utilização da razão – *ou seria a sua inutilização?* Por isso, após essa reflexão, nos vem a ser importante a afirmação de que: confiar em seus próprios sentimentos é a coisa menos original que se faz um indivíduo. Pois, a rigor, tal sentimento não é próprio do indivíduo mas aos seus antepassados, talvez, tão antigos que fogem ao seu horizonte. Dar voz aos seus sentimentos, ou melhor, às suas aversões ou inclinações, não se configura algo de original em sua pessoa: há muito mais de seu próprio passado, como ser humano (ou humanidade) do que de seu aspecto particular individual. Assim, Nietzsche diz: “Confiar no sentimento – isto significa obedecer mais ao avô e à avó e aos avós deles do que aos deuses que se acham *em nós*: nossa razão e nossa experiência.” (NIETZSCHE, 2016, p.34, grifo do autor).

Por fim, vamos ao aforismo §563, intitulado *A ilusão da ordem moral do mundo*. Aqui é feita uma reflexão acerca da culpa e do *sentimento da culpa*. Através deste afeto, Nietzsche nos apresenta uma importante perspectiva para entender o *grau* em que atua o sentimento moral¹³. Pois, tudo aquilo que é sentido não é a coisa mesma enquanto tal, ou seja, voltando ao *sentimento superior* (que ressaltamos no §33, de *Aurora*): o sentimento superior não é a própria superioridade e acreditar o contrário é uma ilusão terrível. Nietzsche nos apresenta essa perspectiva ao tratar da culpa, e achamos

13. Entendemos o *sentimento da culpa* como um tipo de *sentimento moral*.

oportuno a sua aplicação para relacionar aos sentimentos morais.

Numa realidade, tal como a de Nietzsche (e também a nossa), cristã a qual o pecado original está presente, também nos é transmitido o sentimento da culpa. O homem é um ser que já nasce através do pecado original; logo a própria existência mesma já é digna de culpa. Essa é uma generalizada reflexão cristã. A partir daí, nos é transmitido esse sentimento que se configura como a culpa. A inclinação que imitamos nos faz aflorar esse sentimento da culpa.

Não há nenhuma necessidade eterna que exija que toda culpa seja paga e expiada – foi uma ilusão terrível, útil num grau mínimo, crer que tal coisa existisse –; assim como é uma ilusão que seja culpa tudo aquilo que é sentido como tal. Não as coisas, mas as opiniões sobre as coisas que não existem, perturbaram dessa forma a humanidade. (NIETZSCHE, 2016, p. 248 – 249, grifo do autor).

Acerca do que sentimos sobre as coisas criamos opiniões não sobre os sentimentos, mas sobre as coisas mesmas. É essa a perturbação de que afirma Nietzsche. Os conceitos que se criam sobre o sentimento moral¹⁴ são conceitos que se acreditam sobre a própria moral. Emitimos opiniões em relação aos nossos sentimentos morais afirmando ser a própria moral, e não o sentimento. As inclinações e aversões atuam em relação ao sentimento a respeito de uma coisa e não diretamente sobre a coisa mesma. O sentimento da culpa que nos é transmitido através dos adultos, enquanto ainda crianças e não a culpa mesma. E mais tarde justificamos o *sentimento da culpa* como se estivéssemos justificando a culpa mesma, o que é completamente diferente, uma peça que o intelecto nos prega, uma inversão da racionalidade do pensamento. O que definimos como sendo nosso sentimento da culpa não é o próprio conceito da culpa: tem antes muito mais a ver com o sentimento. E qual seria a origem

14. Tal como destacamos do aforismo de *Aurora* §34.

desse sentimento? Voltamos ao tema da má consciência. Pois na *GM*, Nietzsche afirma que “O castigo teria o valor de despertar no culpado o *sentimento da culpa*, nele se vê o verdadeiro *instrumentum* dessa reação psíquica chamada ‘má consciência’” (NIETZSCHE, 2015, p.64, grifo do autor). O castigo então desempenharia um papel para despertar o sentimento da culpa: pois aquele que é castigado (há várias formas de se castigar!) teria sua vida (em sociedade) dificultada em vários aspectos. Então, o homem passa a *reprimir* os instintos básicos de sua constituição, pois percebe nisso uma potencial transgressão àqueles os quais podem lhe castigar. E, conforme diz Nietzsche, “todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro*” (*GM II §16*, grifo do autor); dessa maneira o homem se interiorizou e tornou-se profundo. Como diz Feiler:

Os de espírito abatido e recalcitrantes são subjugados por um espírito reativo. Ao invés de manifestarem e expressarem todas as suas pulsões internas, as retêm para si. Este movimento para trás, produzido pelas pulsões instintivas, desencadeia um sentimento de pôr-se contra si mesmo. Os obstáculos à ação consistem em interditos postos pela moral que, ao invés, de avançar, recua; ao invés de agir, reage. (FEILER, 2018, p.461 e 462)

Os instintos que são descarregados para o interior do homem causam uma enorme “confusão” na maneira de sentir. O homem agora, segundo Nietzsche, possui uma “sinistra doença”, a saber, “o sofrimento do homem *com o homem, consigo*” (*GM II §16*, grifo do autor). Desse modo, entendemos que o ser humano cria para si mundos imaginários (como apresentamos no §33) porque percebe que, no mundo em que se encontra, seus instintos não conseguem saciar a si próprios externamente a todo momento, principalmente quando há o temor de recorrer em transgressão à tradição; dessa forma, a descarga que volta-se para o interior desagua-se na má consci-

ência da própria vida. Com os sentimentos morais, Nietzsche inicia uma reflexão que depois irá contribuir para a perspectiva da má consciência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O passado da humanidade, enquanto seres gregários, passa pela moralidade do costume. E Nietzsche considera essa perspectiva tanto em *Aurora* quanto na *GM*. Já os sentimentos morais nos surgem como uma espécie de ideia falsa acerca do que realmente intuímos sobre as justificativas de nossas ações perante o costume. A reflexão a respeito das *inclinações* e *aversões*, em *Aurora*, se aproxima da relação *bom* e *mau*, e *bom* e *ruim* que se encontra na *GM*. O próprio filósofo critica a afirmação sobre a origem do “bom” por parte dos *genealogistas da moral* antes dele próprio: em resumo, segundo Nietzsche, estes genealogistas partiam do princípio de que algo era bom porque era útil para a comunidade; depois de um tempo, esse pretexto foi esquecido e passou apenas a segui-los por conta do hábito. Assim, quem praticasse tal ação boa, passaria a sentir-se como o bom¹⁵. O bom não é aquele que pratica o bem: eis o que Nietzsche busca denunciar. “Para mim é claro, antes de tudo, que essa teoria busca e estabelece a fonte do conceito ‘bom’ no lugar errado: o juízo ‘bom’ não provém daqueles aos quais se fez o ‘bem’!” (NIETZSCHE, 2015, p. 16). Entretanto, outro ponto que nos chama atenção é que na própria discussão acerca da *moralidade do costume* identificamos que a *utilidade* nada tem a ver com os costumes, ou seja, a tradicional maneira de agir e avaliar. A tradição ordena não porque

15. “Originalmente’ – assim eles decretam [aqueles genealogistas da moral] – “as ações não egoístas foram louvadas e consideradas boas por aquele aos quais eram feitas, aqueles aos quais eram úteis; mais tarde foi esquecida essa origem do louvor, e as ações não egoístas, pelo simples fato de terem sido costumeiramente tidas como boas, foram também sentidas como boas – como se em si fosse algo bom”” (NIETZSCHE, 2015, p.16)

algo é útil, mas simplesmente ordena. A denúncia do filósofo é válida, uma vez que, de acordo com sua perspectiva percorrida, desvenda-se que realmente foram procurados conceitos em lugares errados – assim como o conceito de culpa foi estabelecido através do *sentimento da culpa*.

Há alguns outros pontos de encontro em que as reflexões de ambas obras, parecem conjecturar uma continuidade de ideias, ou um aprimoramento delas. No aforismo §16, de *Aurora*, encontramos uma conclusão que se aproxima da conclusão da terceira dissertação da *GM*. Em *Aurora*: “para reforçar a grande norma com que tem início a civilização: qualquer costume é melhor do que nenhum costume.” (NIETZSCHE, 2016, p.23). Este foi um aforismo que já tratamos em nossa discussão, pois nele Nietzsche apresenta exemplos de costumes de uma comunidade específica os quais não parecem ter serventia alguma para a própria comunidade a não ser manter-se a si próprios como costumes ativos. Só depois é que se chega à conclusão que citamos a pouco. Já na *Genealogia*: “E, para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer*” (NIETZSCHE, 2015, p.140, grifo do autor). Esta é a frase com que Nietzsche finaliza sua obra de 1887. Entretanto, no início da terceira dissertação, conclui a primeira seção também com essa frase. Nota-se a relação entre as conclusões: “Qualquer costume melhor que nenhum”; “querer o nada a nada querer”. O homem preferirá qualquer coisa a não ter o que preferir; qualquer costume *bizarro* será de preferência ao homem caso enxergue apenas como outra opção o não-ter costume. O homem inventará mundos, conceitos, sistemas, valores, deuses, etc., em resumo, criará o *nada* para assim o querer. Não ter o que *querer* nos parece ser o grande temor do homem: de certa forma, a falta de sentido e objetivo da vida é então resumida. Inventar um mundo de fantasias e assim passar a querer tal mundo com todas as forças – o homem inventa o *nada* para ter algo para poder querer.

Por fim, estabelecemos que a proximidade das obras são de fato concebíveis. A obra de 1881 nos aparece como uma espécie de reflexão minuciosa sobre os preconceitos morais. A imagem do ser *subterrâneo* apresentada no prólogo tardio (*Aurora* Prólogo §1) nos parece oportuna: pois justamente nessa obra encontramos as reflexões levadas às suas *últimas consequências*, mas apenas em caráter de denúncia. A perfuração do solo que é a moral rende pensamentos que podem até mesmo soar grosseiros, mas realmente é quase impossível encontrar algo exuberante quando se está no mais profundo subterrâneo. Neste sentido, *Aurora* nos parece uma obra que denuncia e descreve alguns dos preconceitos morais que ninguém teve coragem de enfrentar; descer ao mais profundo não é tarefa fácil. Assim nos diz Geraldo Dias, em seu artigo intitulado *Aurora: uma obra de transição*: “O projeto do livro *Aurora* gira em torno da possibilidade futura de uma liberação e/ou desprendimento da visão moral da existência.” (DIAS, 2014, p.238). E também outro artigo de Daniel F. Carvalho e Gustavo B. B. Costa, nos diz:

O investimento e a expectativa de Nietzsche neste momento de sua produção filosófica [período intermediário], portanto, é o de que o desmascaramento, ou o esclarecimento, acerca da origem das valorações e conceitos, o mostrar a emergência de seus usos, o contexto de seu surgimento, as necessidades que obrigaram o homem a adotá-las, considerá-las úteis (CARVALHO, COSTA, 2015, p.38 e 39).

Assim, como *Aurora* está incorporada no período intermediário, tal citação também se refere a essa obra. Há, baseando nessas citações, um caráter de denúncia mesmo acerca da moral. Já a obra de 1887, que também apresenta como seu tema os “pensamentos sobre a *origem* de nossos preconceitos morais”, fornece-nos uma diferença em relação à obra de 1881: na *GM* Nietzsche já tem em mente e utiliza o conceito de *vontade de*

*poder*¹⁶. Com este conceito – que não nos cabe apresentar ou explicar neste momento – o filósofo tem uma espécie de métrica para calcular e servir de critério para refletir até que ponto um tipo de moral contribui para a vida mesma, ou o quanto ela a enfraquece¹⁷. As reflexões de *Aurora* colocadas sob o crivo da vontade de poder, assim pode-se dizer, acabam por resultar na *GM*. O que nos cabe dizer que esta é uma obra mais *agressiva*, mais completa e com reflexões maduras da filosofia nietzschiana.

16. Além de ser o conceito que define a essência da vida para Nietzsche, também é o que definiria os valores, inclinações e aversões, o bem e o mal de cada cultura: “Muitos países viu Zaratustra, e muitos povos: assim descobriu o bem e o mal de muitos povos. Zaratustra não achou maior poder na terra do que bem e mal. Nenhum povo poderia viver sem antes avaliar; mas, querendo se manter, não pode avaliar como seu vizinho. Muito do que esse povo considerava bom, outro considerava infâmia e escárnio: eis o que achei. Muito achei que aqui era denominado mau, e ali era coberto de honras cor de púrpura. (...) Uma tábua de valores se acha suspensa sobre cada povo. Olha, é a tábua de suas superações; olha, é a voz de sua vontade de poder.” (NIETZSCHE, 2015, p. 57). E de acordo com o índice remissivo da tradução de Paulo César de Souza, da Companhia das Letras, o termo *vontade de poder* aparece seis vezes na *Genealogia da Moral*.

17. “Alguma educação histórica e filológica, juntamente com um inato senso seletivo em questões psicológicas, em breve transformou meu problema em outro: sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?” (NIETZSCHE, 2015, p. 9)

REFERÊNCIAS

ARALDI, C. Nietzsche como Crítico da Moral. *Dissertatio Revista de Filosofia*, volume 27 e 28, p. 33 – 51, 2008. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.15210/dissertatio.v28i0>.

CARVALHO, D. F.; COSTA, G. B. N. O cinza e as cores. Gênese da genealogia de Nietzsche. *Lampejo*, Fortaleza, v.1, n.7, p.28–52, 2015. Disponível em: http://revistalampejo.apoenafilosofia.org/?page_id=712. Acesso em: 14/mar/2019.

DALLAVECCHIA, R. B. Foucault, Nietzsche: teoria do conhecimento, teologia e crítica da modernidade. *Estudos Nietzsche*, v. 5, n.1, p.130–155, 2014. Disponível em <http://www2.pucpr.br/reol/index.php/ESTUDOSNIETZSCHE?dd1=15258&-dd99=view>. Acesso em 04/jul/2019.

DIAS, G. Aurora: uma obra de transição no conjunto dos escritos de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v.1, n.34, p. 231–254, 2014.

FEILER, A. F. Da justiça como princípio de vontade igualitária para a justiça como aumento de potência. Nietzsche e a justiça como meio de inversão da má consciência em aumento da potência afirmadora da vida. *Veritas*. Porto Alegre, v. 63, n. 2, p.458 – 472, 2018. Disponível em <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/30101>. Acesso em: 01/jul/2019.

GIACOIA JUNIOR, O. *Nietzsche*. São Paulo: PubliFolha, 2000.

NIETZSCHE, F. *Além do bem de do mal*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

_____. *Aurora – Reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. *Genealogia da Moral – Uma Polêmica*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SAAVEDRA, R. A Relação entre a Tipologia do Forte e a Moralidade do Costume em Nietzsche. *Revista aproximação – Revista eletrônica dos estudantes de filosofia da UFRJ*, Rio de Janeiro, v.6, n.6, p.48–55, 2013.

ZATTONI, R. *Genealogia como Crítica em Nietzsche*. 2017. 179 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

Imaginação e servidão no *Tratado Teológico-Político* de Espinosa

Marcus Vinicius da Conceição Felizardo
Universidade de São Paulo

RESUMO: Passando pelo preconceito finalista, pelas superstições, pela manipulação do sentido das escrituras e pela imaginação e suas consequências no interior da experiência política, pretendemos evidenciar, com base no *Tratado Teológico-Político* de Espinosa, como a experiência comum de aumento de potência é inacessível aos indivíduos, pois, por meio de um sistema de implicações imaginativas, e da impossibilidade de expressão dos conflitos sociais imanentes à sociedade, são alvejados pela colonização de preconceitos e afetos passivos que os fazem voluntariamente obedecer a um regime de opressão.

PALAVRAS-CHAVE: Imaginação; servidão; teologia; finalismo; política.

*É impossível tirar aos homens a liberdade
de dizerem aquilo que pensam.*

Baruch Espinosa

INTRODUÇÃO

Sendo a teologia uma forma imaginativa de fundamentar a obediência na servidão a um poder transcendente, seja Deus ou um monarca, sua inserção no campo político não pode ser nada além do que catastrófica; principalmente quando o que está em jogo é a constituição de uma república livre. A lei divina, nesse contexto, vem a ser mais uma das formas de se garantir uma servidão generalizada por parte do poder teológico-político em relação aos homens. Assim, neste artigo pretendemos oferecer uma análise detalhada dos fenômenos que levam à constituição de um campo político hostil aos súditos no interior da sociedade, principalmente os fenômenos da superstição e da imaginação.

Passaremos, na próxima subseção, por uma investigação da superstição e seu papel fundador na instauração de certos preconceitos que ajudam a recrudescer o papel de servidão desempenhado pelos indivíduos; posteriormente, entraremos, de fato, no *Tratado Teológico-Político* de Espinosa (TTP), através de seu método imanente às escrituras, e tendo em vista

que a obra se constitui dessa forma, é importante que nos familiarizemos com as intenções do autor Espinosa ao redigir o texto dessa maneira. Depois, analisaremos, mais detidamente, a imaginação e começaremos a demonstrar a relação intrínseca que os profetas cultivam com ela e, também, como isso transforma os intérpretes em detentores de poder e autoridade. Então, nas duas últimas subseções, trataremos mais claramente das consequências de um campo social poluído pela superstição e pela imaginação, como a submissão da razão à teologia e a servidão com base na lei.

A SUPERSTIÇÃO E AS CAUSAS DO PRECONCEITO FINALISTA

No “Apêndice” da parte I da *Ética*, de Espinosa afirma-se que os homens

[...] sustentaram que os Deuses dirigem tudo para o uso dos homens, a fim de que estes lhes fiquem rendidos e lhes tributem suma honra; donde sucedeu que cada um, conforme seu engenho, excogitasse diversas maneiras de cultuar Deus para que este lhes tivesse afeição acima dos demais e dirigisse a natureza inteira para uso de seu cego desejo e de sua insaciável avareza. E assim esse preconceito virou superstição, deitando profundas raízes nas mentes, o que foi causa de que cada um se dedicasse com máximo esforço a entender e explicar as causas finais de todas as coisas. (ESPINOSA, 2015a, p. 113)

Não é só de alimentos ou conforto que se alimentam os desejos dos homens; a honra também lhes é muito cara. No entanto, curiosamente, a partir de projeções antropomórficas, os indivíduos afirmam que os deuses também possuem esse apetite por honra, chegando ao ponto até de criarem a humanidade e os mais variados objetos que lhes são úteis justamente pelo desejo de serem adulados; o curioso é que esta devoção dos homens em relação às divindades, que se dá de forma ritualística, aconteceria de maneira estritamente pessoal, conforme preferências individuais: seguindo seu “engenho”, cada um afirma ser, a sua, a melhor maneira de cultuar o divino e assim cumprir o intento da sua própria razão de existência.

Todavia, podemos nos perguntar as razões da existência desta mirí-

ade de possibilidades de adoração e culto. A resposta é a menos elaborada possível: dessa maneira, aquela pessoa seria estimada acima das outras, tendo uma posição privilegiada, isto é, a forma como realiza seu culto a valorizaria de sobremaneira diante do sagrado, e embora a divindade dirija tudo para suas criaturas, dirigiria especificamente para esse indivíduo. Ora, assim, a natureza inteira seria submetida às idiosincrasias de um ser. Veremos como Espinosa explicita o que há de *necessário* neste movimento, que cria um sistema capaz de abarcar a integralidade da natureza, vinculando-se às projeções antropomórficas de cada um. É claro que conforme aumenta o convívio em sociedade essas projeções passam a ser de um grupo e de um povo, mas a gênese imaginativa é a mesma, ou seja, vai do particular ao universal sem pudor.

Além da antropomorfização, nesse ponto temos um movimento múltiplo de transformação idiosincrática do universo: cada um faz de si próprio a lei universal, entendendo o universo como finalizado e dirigindo-se a si mesmo. Em comum entre essas projeções nos diversos povos e homens, temos a estrutura finalística do seu pensamento; como eles caracterizarão Deus pode haver diferenças - existem culturas monoteístas, politeístas, culturas em que os deuses são passionais, ou impassíveis, mas o que há de similar em todas é a estrutura finalizada do pensamento, por isso, para Espinosa, as causas finais são a origem de todo preconceito, e se tal concepção não existisse, nenhum desses sistemas se ergueria.

Bom, só que os fins não aparecem de maneira descolada uns dos outros, ao contrário, se apresentam articulados, constituindo, portanto, sistemas sofisticados. A partir do que é útil para um homem ou para um determinado povo, projeta-se um sistema de funcionamento de todo o universo; essa estrutura, mais do que um preconceito, virou uma *superstição* e se enraizou de tal maneira que toda investigação causal se transformou

em procura pelos fins. É marcante na superstição esse caráter sistemático, de concatenação das estruturas finalizadas projetadas na natureza e, também, a resistência que ela possui em relação à experiência, apesar de ser derivada dela. O resultado disso é, para Espinosa, um “delírio universal”: os modelos são diferentes, mas todos têm a mesma estrutura e são igualmente desprovidos de verossimilhança.

Para Espinosa, no Tratado da Emenda do Intelecto (TEI) (2015b), o segundo modo de percepção, precário, mas muito útil, é a chamada “*experiência vaga*”¹. Ela surge para cada um diariamente e se mantém como verdade inabalável, até que outra experiência apareça e negue a anterior. Essa precariedade é típica da *imaginação*: uma de suas características é afirmar a existência de coisas imaginadas.

O preconceito finalístico do universo se estabelece assim, mesmo que seja uma experiência vaga de si mesmo. Ele supera a experiência vaga a partir do momento em que se torna um sistema de crenças, que não pode mais ser derrubado pela própria experiência vaga que o estabeleceu. Os fins estão de tal maneira unidos, há tamanha fé nesse sistema de afirmação de existência de seres superiores que realizam coisas para serem cultuados, que mesmo a experiência vaga demonstrando que coisas ruins acontecem para pessoas piedosas, ainda assim há relutância. A superstição é esse enraizamento, caracteriza-se por essa rede de imaginações articuladas e sua consequência, que é a resistência das crenças aos desmentidos da experiência.

E como se portam os defensores do finalismo? Pretendem levar à exaustão a busca pela causalidade eficiente, até que o ouvinte, incapaz de prosseguir, apela à vontade de Deus - o “asilo da ignorância” (ESPINOSA,

1. “Há uma Percepção que obtemos da experiência vagante, isto é, da experiência que não é determinada pelo intelecto, mas que é chamada dessa maneira porque, assim, ocorre por acaso e não possuímos algum outro experimento que se lhe oponha, de modo que ela permanece como inconcussa junto a nós” (ESPINOSA, 2015a, p. 37).

2015a, p. 117). Os fins divinos, nesse caso, equivalem ao “porque sim” da linguagem comum, a diferença é que ao apelar à transcendência o registro não é mais o da causalidade eficiente, e sim do finalismo, pois essa vontade suprema, que não requer outras causas eficientes, supostamente se guia por fins, ainda que desconhecidos.

Dizer que algo ocorreu porque Deus assim desejou interrompe a sequência infinita de causas eficientes, que não pode ser percorrida integralmente, é verdade, mas ao invés de reconhecer essa ignorância é preferível remeter a causalidade para um fim externo; daí que a própria investigação da série causal se torna desnecessária, pois nos foi apresentada a razão que lhe deu origem. Nesse caso, a ignorância implica um conformismo: pelo cansaço de investigar as causas eficientes, há o apelo para a vontade e os fins de Deus como resignação. Disso resulta que o homem se mantém *estupefato*² diante de uma complexidade que o supera, não questiona a explicação finalista e atribui tudo o que não entende à divindade, que não pode ser entendida, pois Deus é infinito. Dessa forma, sair do estupor, retomando o exame das causas eficientes, torna-se ameaçador, não só à doutrina finalista, mas também à estrutura de poder que se cria em torno dela, porque o asilo da ignorância tem os seus gestores, especialmente no período de Espinosa, onde os pregadores possuíam grande influência sobre a vida política, e para eles é vantajoso que o homem continue resignado diante do que não compreende, particularmente dos milagres, o que o faz muito mais sensível, frágil e sujeito às pregações. Essa questão será bastante explorada no TTP.

2. Para Espinosa, a admiração é um afeto em que a imaginação fica tão presa à singularidade de um determinado objeto que não consegue passar para outros, ficando estupefata; ao contrário, quando nós avançamos no conhecimento e descobrimos as propriedades gerais das coisas, se torna mais fácil fluir de um objeto para outro, conhecendo as causas que comandam a produção de todos; é próprio do sábio procurar as causas, e é próprio do estulto admirá-las, ficar preso nelas, em especial quando não dizem nada, como o apelo à vontade divina.

A renúncia à inteligência da natureza, típica daqueles que se refugiam no asilo da ignorância e preferem o estupor do estulto ao invés da busca do sábio, implica tomar a imaginação pelo intelecto, visto que a imaginação é o puramente individual e idiossincrático - apesar da tentativa de universalização daquilo que só vale para cada um. Assim, o que, na verdade, é imaginado? Aquilo que nos afeta individualmente; a imaginação é uma maneira de pensar as coisas a partir da ordem pela qual elas afetaram o corpo.

Se essa ordem é pensada a partir da imaginação e do corpo, não se trata de uma ordem geométrica - que Espinosa seguirá na *Ética*, mas, trata-se da ordem como base imaginativa da apreciação valorativa das coisas, portanto, o que nos faz dizer que as coisas são ordenadas é o fato de que é fácil imaginá-las, elas se adequam perfeitamente aos nossos sistemas de crenças. O que não é fácil de imaginar, ou seja, aquilo que escapa ao sistema de crenças, como os acidentes negativos que se dão para os homens piedosos, tal como no início do apêndice, nos frustra, e por isso é dito confuso e desordenado. Como essa facilidade de imaginar é sentida pelos homens de maneira agradável, eles preferem a ordem à confusão, e atribuem a facilidade às próprias coisas, esquecendo-se que tal caráter agradável é fruto da relação deles com a imaginação, ou, mais precisamente, com o corpo. A ordem, assim como o bem, deixam de ser maneiras de ver a realidade - se fossem vistos como formas de enxergar o real, não haveria preconceito nenhum nelas, para constituir a própria realidade, e o delírio, dentro da mesma lógica de projeção antropomórfica do que se passa em nós, leva a atribuir ordem ao ato criador divino, o que implica que o próprio Deus se criou pela imaginação, afinal de contas a ordem só faz sentido no contexto imaginário.

EX SOLA SCRIPTURA

Mediante essa análise inicial da superstição e da imaginação, poderíamos nos perguntar: o que torna um texto divino? Por que devemos, simplesmente, acatar o veredito de divindade atribuído à certas páginas, ou até a certos indivíduos? Muito das respostas se encontra na superstição. Poder-se-ia afirmar que essas questões são algumas das principais no interior do itinerário espinosano no TTP. Muito do esforço empreendido na obra está em mostrar como os textos sagrados foram vítimas de manipulações - às quais mistificaram um texto que deveria ser analisado à luz da razão, como qualquer outro escrito que chega às nossas mãos, e que não há diferença real entre os homens, principalmente no que tange às relações com Deus, e que qualquer tipo de afirmação de autoridade com base em um contato privilegiado com os deuses deve ser tomada, imediatamente, como falsa. A originalidade da abordagem feita na obra se coloca a partir do momento em que Espinosa se propõe ao desmascaramento desses coágulos históricos com base na própria Escritura, isto é, evidenciar como o próprio texto sagrado está impregnado de superstições, frutos não só do preconceito finalista, mas também de outros.

Se o texto bíblico é, de fato, sagrado, essa sua característica deve se fazer perceber no exame, sendo a análise criteriosa que deve revelar esse aspecto. A razão, o que há de divino no homem, é quem poderá reconhecer a divindade da escritura, dispensando qualquer pressuposto anterior. Desse modo, não se sustenta mais um tipo de leitura da Bíblia a partir de uma posição submissa, faz-se necessária uma postura ativa em relação a ela, demolindo qualquer forma de interdição à operação da razão. Como dizia o “Apêndice” da parte I da *Ética*:

quem indaga as verdadeiras causas dos milagres e se empenha em entender as coisas naturais como o douto, e não em admirá-las como o estulto, é em toda parte tido como herético e ímpio e [assim] proclamado por aqueles que o vulgar adora como intérpretes da natureza e dos Deuses. (ESPINOSA, 2015a, p. 117)

Ora, não é admirando os mistérios da escritura que os “iluminados” mostrarão a sua divindade, é necessário investigar as causas daquilo que nos aparece como simplesmente natural, sendo que quem faz isso ainda corre sério risco de ser acusado de heresia: aqui, servir-se da razão torna-se perigoso. Esse exame da escritura permitirá a superação de dois blocos de preconceitos: o religioso e aquele acerca do poder soberano, pois a fonte de ambos está no texto sagrado. Sem o desmascaramento deles, teríamos a contínua tentativa de usurpação do poder soberano em nome da religião, isto é, grupos religiosos buscando tomar o poder através da manipulação do ânimo das multidões contra o soberano, o que resultará no retorno da servidão; mas, veremos essa questão mais à frente.

Esse exame das escrituras buscando o conteúdo das profecias não é simples, requer cuidados que serão mais explicitados na próxima seção, sobre o método de interpretação das Escrituras, mas que já começam a se apresentar antes³, quando Espinosa afirma que “não deve ver-se como uma profecia ou um conhecimento sobrenatural em todas as passagens

3. Para Marilena Chaui “a estrutura do Teológico-Político parece trazer um problema para o princípio *ex sola scriptura*, uma vez que o método interpretativo é proposto apenas no capítulo VII e os seis primeiros capítulos são o puro exercício da razão sobre as matérias religiosas (...) como conciliar o racionalismo, que comanda os capítulos iniciais, e o método de exegese imanente, proposto a partir do capítulo VII?” (2003, p. 30). De fato, nos seis primeiros capítulos, Espinosa nos oferece a análise do objeto a ser tratado no decorrer obra, a saber, a “religião revelada”, e para isso se faz necessário que entendamos os agentes que estarão envolvidos na discussão, como o “profeta”, a “profecia” e a “lei divina”. Mas, os dois momentos do texto não são incompatíveis, “porque seus objetos não são os mesmos e a interpretação que será realizada a seguir não pretende racionalizar os conteúdos e a forma de escritos religiosos, mas encontrar seu sentido” (CHAUI, 2003, p. 30). É possível até dizer que o segundo momento da obra não seria possível sem os esclarecimentos que o autor nos apresenta nos capítulos iniciais, deixando claro em quais termos está trabalhando e sempre, mesmo que de forma diferente da que será feita posteriormente, trabalhando com base na letra do texto sagrado.

em que a Escritura diz que falou a alguém, mas só onde ela expressamente o afirma ou onde o contexto da narração permite concluir que se trata de profecia ou revelação” (ESPINOSA, 2003, p. 18). Não basta que exista algo na escritura atribuído a Deus, é preciso que esse algo seja fruto do ensinamento de um profeta, do contrário muitas coisas que não possuem nenhuma conexão com o divino passam a lhe ser atribuídas sem o devido tráfego por uma causa intermediária. Este salto Espinosa quer evitar.

Ele propõe um reexame livre e racional da escritura, não no sentido de impor a ela os preceitos da razão⁴, mas de atribuir somente o que a racionalidade enxerga claramente no seu interior. Se trata, aqui, de usar a razão para distinguir o que, de fato, a escritura diz, e o que lhe foi imposta. E é a partir dessa proposta que Espinosa derrubará os preconceitos que ameaçam a paz da república.

Embora natural e divino como tudo que existe, o conhecimento profético, de certo modo, tenta se colocar para além da razão, servindo-se de várias formas de ocultamento do invólucro originário da escritura, a saber, seus ensinamentos simples: “a doutrina da Escritura não inclui altas especulações ou considerações filosóficas, mas tão só coisas simplicíssimas que qualquer um, por mais rude que seja, pode entender” (ESPINOSA, 2003, p. 208). A “simplicidade” aqui tem papel central, pois demonstra como no texto bíblico não há nada que se coloque para além do horizonte de compreensão da natureza humana, e por isto o papel da razão na leitura da Escritura e na descrição do conhecimento profético será a garantia de fidelidade àquilo que efetivamente está escrito, afastando os coágulos de

4. Espinosa considera isso um equívoco, isto é, querer encontrar racionalidade na escritura sem que a própria escritura a apresente. Para ele, não devemos impor à escritura uma doutrina racional, afirmando que a verdadeira interpretação da escritura é aquilo que a razão entende como verdade; trata-se de um erro grave, que ele condena em Maimônides, um filósofo bastante abordado em seu texto e também no de seu amigo Luís Meyer, que escreveu uma obra que certamente Espinosa recusaria, chamada “A Filosofia intérprete das Sagradas Escrituras” (1666). No contexto espinosano, a filosofia não serve para interpretar as escrituras, e sim, no máximo, para dar os critérios de uma leitura fiel.

sentido causados por interpretações que se esquecem de que Deus revelou aos profetas “apenas coisas extremamente simples, e que, além disso, se adaptou às suas opiniões preconcebidas” (ESPINOSA, 2003, p. 207). Desta forma, o método de interpretação das Escrituras não exige nenhuma luz para além da luz natural.

A CERTEZA DOS PROFETAS E A IMAGINAÇÃO

O primeiro passo para derrubar os preconceitos sobre a religião e sobre o poder político é refutar a ideia de que os livros dos profetas trazem conhecimento sobre as coisas naturais ou espirituais. Assim, demonstrar que a Bíblia não é um lugar propício à busca das verdades científicas é um dos propósitos do TTP, e Espinosa pretende fazer isso a despeito da resistência dos supersticiosos, que “não se envergonham de acusar de ateísmo os filósofos” (ESPINOSA, 2003, p. 33), com todas as consequências práticas que isso tinha na época.

Mas, a partir daí, como mostrar que os profetas não são fonte de saber intelectual? Bom, no TEI, Espinosa afirma que os dois primeiros modos de percepção, *ouvir dizer* e *experiência vaga*, são sempre incertos, pois têm de ser mediados pelo conhecimento imaginário; dessa forma, algo proveniente da imaginação jamais pode alcançar o status de fonte de sabedoria. Já no “Capítulo I” do TTP, Espinosa expõe o conhecimento profético como proveniente de uma relação intensa de quem profetiza com a imaginação: a condição para profetizar é apenas ter uma imaginação viva. Considerando que a profecia é “o conhecimento certo de alguma coisa revelada por Deus aos homens” (ESPINOSA, 2003, p. 15), o conhecimento é certo para o profeta, mas os homens que recebem a interpretação não possuem essa certeza; logo, os profetas não podem ser fonte de saber intelectual. Para

discutir isso, é necessário investigar que tipo de certeza eles têm a respeito do que eles próprios revelam, tendo em vista que as revelações são frutos de experiências imaginativas, pois a certeza dos intérpretes nada tem a ver com a certeza do TEI; esta, que deve ser a guia central ao método de conhecimento da verdade, não necessita de garantia externa, ou como diz Espinosa, “para a certeza da verdade não é mister nenhum outro signo senão ter uma ideia verdadeira” (ESPINOSA, 2015b, p. 47). Portanto, segundo o TEI, para alcançar a verdade – ou a certeza dela - é necessário estar vinculado a uma ideia verdadeira, jamais a qualquer tipo de exterioridade. Ora, é justamente isto que ocorre com os profetas: a certeza deles depende de “sinais” externos para se cristalizar, algo vindo de fora e que só ganha corpo graças à imaginação, e justamente por isso não é capaz de ser norma de si mesma. Diferentemente disto, as ideias adequadas, claras e distintas, aquelas vinculadas às certezas do TEI, estão próximas das verdades matemáticas, provenientes do conhecimento natural, sendo que este tipo de verdade “não exige signo algum” (ESPINOSA, 2015b, p. 47).

Vejamos agora a forma como a imaginação é apresentada na *Ética*, na “Proposição XVII” da parte II, e suas implicações com o que analisamos até agora:

Se o corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza de um Corpo externo, a Mente humana contemplará esse mesmo corpo externo como existente em ato ou como presente a si até o Corpo ser afetado por uma afecção que exclua a existência ou a presença daquele mesmo corpo. (ESPINOSA, 2015a, p. 165)

Se o corpo humano é afetado por um corpo externo, a mente afirma a existência desse corpo, até que outra afecção lhe acometa, excluindo essa presença. Por conseguinte, o corolário da mesma “Proposição 17” da parte II, afirma: “A Mente poderá contemplar, como se estivessem presentes, os

corpos externos pelos quais o Corpo humano foi afetado uma vez, ainda que não existam nem estejam presentes” (ESPINOSA, 2015a, p. 165). Assim, a marca deixada pela afecção permanece, a existência do corpo externo é constantemente afirmada, mesmo que ele não esteja mais presente.

Essa operação imaginativa não traz uma certeza intrínseca consigo, pois pode sempre estar falando de objetos que já não existem mais ou que já não estão mais presentes. Estamos diante de uma insuficiência intrínseca da imaginação a respeito da certeza. É importante destacarmos que esse aspecto não é uma falha na imaginação. Na verdade, não cabe a ela possuir certeza, sua força está em outro detalhe: é ela que permite, não só uma certa dimensão de racionalidade, mas a criação das artes, por exemplo. O que transforma, portanto, imaginação em conhecimento inadequado não é sua ligação com as afecções corporais, mas o caráter imediato dessa ligação, as formas inadequadas como estas ideias se encadeiam na mente seguindo a ordem das percepções e sensações do corpo.

A certeza, então, só pode ser obtida por meio de um elemento externo à própria imaginação, que, por exemplo, pode ser um raciocínio, cuja certeza intrínseca beneficiará a imaginação. Mas, como a profecia depende apenas da imaginação, e não do intelecto, esse recurso ao raciocínio como garantia externa da imaginação, que não tem base na Escritura, leva Espinosa a denegá-lo, pois nosso autor tenta operar, como vimos, exclusivamente com base nos textos sagrados, mesmo nos capítulos iniciais do texto.

A certeza profética é frágil e, a profecia, por si mesma, não garante nada. Abraão, por exemplo, “depois de ouvir a promessa de Deus, rogou um sinal. Mas ele acreditava em Deus, e não foi, portanto, para ter fé que pediu o sinal, mas para ter a certeza de que era Deus quem lhe fazia tal promessa” (ESPINOSA, 2003, p. 33). Ora, para o profeta ter certeza, seguin-

do aquilo que a própria Escritura nos ensina, ele vai precisar de um outro auxílio exterior, no caso, um “sinal”⁵. Isso nos remete ao início do “Capítulo I” do TTP, onde conhecimento natural e profecia são equiparados⁶, pois ambos eram uma revelação certa de Deus. Mas, agora, Espinosa começa a diferenciar os dois: enquanto a certeza do conhecimento natural é totalmente segura e matemática, porque suas ideias envolvem uma certeza intrínseca, a certeza do profeta é, nos termos do texto, apenas uma certeza moral. Mesmo sem saber, efetivamente, o que significa essa “certeza moral”, já podemos deduzir, pelo fato de se opor à certeza matemática, que ela envolve um elemento extrínseco.

O EMBATE DOS AFETOS E A IMAGINAÇÃO

A experiência nos ensina que, embora todos os modos de percepção sejam simultâneos, o predomínio da imaginação diminui a aptidão à intelecção pura, limitando a possibilidade de possuir ideias adequadas e compreendê-las, sendo que a imaginação está ligada aos afetos passivos, às paixões, variações de potência que são produzidas por causas externas. Por outro lado, o predomínio do intelecto indica que os afetos ativos, aqueles ligados às ideias adequadas, vencem o embate contra os afetos passivos⁷.

Assim, quando o intelecto predomina, há mais afetos ativos, ou afetos ativos mais fortes do que os afetos passivos, mas quando há predomínio da imaginação, há predomínio de afetos passivos, que vencem o

5. Aqui não vem ao caso discutir se o “sinal” se trata daquilo que consta no prefácio do TTP, ou mesmo na *Ética*, como “presságio”; o que importa é que ele fornecia aos profetas a certeza que demandavam.

6. “Se pode chamar profecia ao conhecimento natural, pois o que nós conhecemos pela luz natural depende exclusivamente do conhecimento de Deus e de seus eternos decretos (...) o conhecimento natural tem tanto direito como qualquer outro a chamar-se divino, porquanto nos é como que ditado pela natureza divina” (ESPINOSA, 2003, p. 16).

7. É o que vemos, indiretamente, na “Proposição XIV” da parte IV da *Ética*: “O conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode coibir nenhum afeto, mas apenas enquanto é considerado como afeto” (ESPINOSA, 2015a, p. 399).

confronto contra os ativos; tanto a experiência quanto a razão comprovam que é difícil equilibrar os dois. Se os profetas se assentam na imaginação, como a Escritura diz recorrentemente, é porque, neles, o intelecto não predomina, e, portanto, não faz sentido procurar a sabedoria, do ponto de vista intelectual e científico, nos profetas.

A parte III da *Ética* já havia sido terminada na época de redação do TTP, e ela traz as distinções entre afetos ativos e afetos passivos, de modo que Espinosa já possuía todos os elementos para justificar que o predomínio do intelecto limita a imaginação e vice-versa. Tal limitação, porém, não é supressão: o texto diz que aqueles que têm imaginação forte são menos aptos para a intelecção pura, mas isso não significa que a intelecção pura prescindia completamente de imaginação.

O conhecimento profético, vinculado à passividade, está relegado à imaginação, porque esta é o terreno passivo do conhecimento – lembremos que a passividade e a imaginação se relacionam diretamente com os dois primeiros modos de percepção no TEI, *ouvir dizer e experiência vaga*, ao passo que o terceiro, em que “a essência da coisa é concluída a partir de outra coisa, mas não adequadamente”, e o quarto, em que “a coisa é percebida através de sua essência tão somente, ou através do conhecimento de sua causa próxima” (ESPINOSA, 2015b, p. 37)⁸, são modos ativos. Ora, desse ponto de vista, naturalmente teríamos que remeter a passividade à imaginação; todavia, Espinosa não faz isso, pois não pode afirmar o caráter imaginário da profecia sem prová-lo no interior do texto sagrado – não nos esqueçamos que o “método” *sola scriptura*, analisado na segunda seção deste trabalho, confere primazia completa às escrituras como fonte de investigação.

Sendo assim, no interior da escritura, a evidência da ligação entre a

8. Para aprofundar a questão, cf. TEIXEIRA (2001).

imaginação e a revelação aparece no momento em que, segundo Espinosa, ao folhearmos os escritos sagrados percebemos “que tudo o que Deus revelou aos homens foi revelado, ou por palavras, ou por figuras, ou de ambos os modos, quer dizer, por palavras ou figuras” (ESPINOSA, 2003, p. 18), isto é, as revelações sempre se deram exteriormente, não por meio do intelecto, ideias adequadas ou raciocínios.

Já na *Ética*, na “Proposição XIV”, parte II, Espinosa diz “A mente humana é apta a perceber muitíssimas coisas, e é tão mais apta quanto mais pode ser disposto o seu Corpo de múltiplas maneiras” (ESPINOSA, 2015a, p. 163). Vemos, então, que o conhecimento também depende do corpo e de sua disposição para ser variadamente afetado. Mas, o que significa o corpo afetar e ser afetado? Significa que a mente está imaginando; quando, por exemplo, ela pensa a partir das afecções do corpo, ela imagina. A imaginação não é, em si mesma, um empecilho para a razão, é, na verdade, condição, integra o conhecimento verdadeiro. A questão principal, que mais nos interessa, é o tipo e a predominância da imaginação, e não se ela existe ou não. Um corpo, por exemplo, disposto a afecções diversificadas, tem imaginações mais ricas, mas, ao mesmo tempo, individualmente, cada uma delas é mais fraca, afetivamente, do que o conhecimento verdadeiro; já um corpo cujas afecções são limitadas e repetitivas, implica imaginações obsessivas, que serão mais fortes individualmente em relação aos afetos ativos, ligados ao conhecimento verdadeiro. A mente enquanto ideia do corpo só conhece o próprio corpo pelo conhecimento de suas afecções. A imaginação é norteadada pelas ideias das afecções do corpo, as imagens do que acontece no corpo quando este é afetado pelo encontro com outras coisas singulares. O que acontece na imaginação é que as ideias não seguem a ordem de encadeamento própria do pensamento e da mente, mas ocorrem encadeadas na lógica das afecções do corpo, uma lógica, portan-

to, exterior à própria mente.

A imaginação variada de um corpo que está exposto a uma multiplicidade de experiências favorece a razão, enquanto a imaginação obsessiva de um corpo exposto sempre às mesmas experiências será um obstáculo para a razão, pois incentiva a passividade. Portanto, é o predomínio da imaginação obsessiva que torna os homens menos aptos ao conhecimento intelectual, e era isso que acontecia com os profetas; já a imaginação variada, que convive perfeitamente com o predomínio do intelecto, é característica do sábio.

Segundo o TTP, essa imaginação obsessiva enfraquece o intelecto pois é confusa e se mistura com ele, o que indica que a imaginação ganhou um papel desproporcional, se tornou imoderada. O que caracteriza o profeta é essa imaginação que ao mesmo tempo é pobre, menos diversificada, mas mais poderosa na sua obsessão. Essa análise do que está presente em relação à imaginação, nos servindo da *Ética*, é importante pois nos dá acesso às consequências dessa envergadura imaginativa que os profetas possuem, capaz de vencer os afetos ligados ao conhecimento verdadeiro, fazendo com que a religião, e sua manipulação pela teologia, se sobreponham à filosofia.

RAZÃO E TEOLOGIA

o *Teológico-Político* declara taxativamente que a verdade, e única verdade, da teologia é ensinar a obediência, pois seu ponto de partida é a distinção entre a razão ou luz natural e a revelação ou luz sobrenatural, distinção que, na realidade, afirma a inferioridade da primeira e a superioridade da segunda, exigindo que aquela se submeta a esta. Pondo-se como intérprete autorizado das revelações divinas, o teólogo pretende com elas estancar a razão e dominá-la. (CHAUI, 2003, p. 9)

A oposição entre razão e teologia perpassa toda a discussão presente no TTP. A manipulação profética dos teólogos é, explicitamente, oposta a qualquer tipo de racionalidade. Agora, analisaremos como a razão é relegada a mera “auxiliar” da teologia na constituição dos profetas como figuras chave na interpretação da palavra divina.

Como a própria Marilena Chaui (2003) afirma em outro trecho de seu comentário, o ato inaugural da filosofia se dá no pensamento e na ação; assim, o papel da teologia passa a ser o de mascarar qualquer tipo de ação ou reflexão que apontem para a emancipação, ou qualquer forma de pensamento que possa se instaurar no interior das relações entre discurso teológico e discurso filosófico. A teologia, nesse contexto, opera a contrapelo da razão. Ora, nada mais conveniente aos teólogos do que um modelo de racionalidade que opera, apenas, com base na religião manipulada. Elas foram ligadas de tal forma que, aparentemente, não há como estarem separadas; é uma estratégia que funcionou, e cindi-las, dando a cada uma o que lhe é devido, passa a ser a tarefa de Espinosa.

Talvez a própria ideia de religião que o “vulgo” conceba esteja na base dessa ligação. Para ele, a religião não consiste em certo conjunto de afetos que unem os homens, como amor, alegria, paz, etc., mas na consideração dos ministérios da igreja como dignidades⁹. Os cargos eclesiásticos passaram a ser vistos como bens - os mesmos analisados no TEI - desejáveis, individuais, que não podem ser gozados em comum, e prestigiar os pastores virou forma de ganhar honra. Desse modo a religião ao invés de promover solidariedade, passou a produzir competição, e isso não vale apenas para a religião cristã. Os templos passaram a ser dominados por oradores, que não queriam instruir, porque a verdadeira instrução recolocaria a ideia de

9. Dignidades” no sentido romano do termo, ou seja, cargos públicos.

bem comum partilhado por todos, mas sim arrebatado e maravilhado, atendendo ao contínuo desejo de novidades que a superstição demanda. O resultado disso é o esvaziamento de sentido interno que a religião deveria possuir, seus afetos próprios se diluem e emerge o culto externo, que, de acordo com o “Apêndice”, da parte I da Ética, é tão dependente das individualidades de cada um, que se assemelha mais a uma forma de adular a Deus para ganhar o seu favorecimento do que uma forma de o cultuar. No lugar desse conteúdo interior que é suprimido entram os preconceitos, que reprimem o entendimento e invertem o sentido da religião. Os que incentivam o ódio àqueles que usam o intelecto, são vistos como dotados de luz divina, no entanto, se eles a tivessem efetivamente, ela seria exatamente o oposto, e eles lutariam para que os opositores não fossem perseguidos e a razão não se tornasse submissa à teologia. Espinosa está trabalhando com as escrituras como fonte, mas o resultado é o mais antiprofético possível: mostrar que os profetas são incapazes de filosofia, e que esperar isso deles pode causar diversos conflitos.

A luz divina, portanto, não é essa falsa luz atribuída aos pregadores que propagam o ódio; ao contrário, ela se opõe ao delírio que aparece articulado à superstição, porque justamente ao vulgo supersticioso e fraco corresponde o pregador soberbo e forte que o oprime. A iluminação dos deuses ensina a cultuar Deus de maneira prudente, por oposição ao culto adulatorio dos falsos iluminados, sendo que, a luz divina, que tem por base o fato de que todos participam do intelecto de Deus, produziria o amor, que visa unir, diferentemente do ódio.

Sendo os profetas os intérpretes do conteúdo relevado por Deus aos homens, cria-se uma espécie de casta privilegiada. Mas, entre privilégio e

poder, a distância é grande. Poder-se-ia afirmar que em um mundo mistificado é até natural a postura de protagonismo assumida pelos intérpretes, até porque, como Espinosa afirma ao longo do texto, os judeus, por exemplo, estavam sempre à procura de uma transcendência que lhes apontasse o sentido de suas ações. Essa operação dá aos intérpretes papel de destaque: os profetas não são transcendentais, mas na falta de um conhecimento certo e direto da divindade, eles acabavam por tomar o papel de protagonistas na “escala religiosa”, figuras capazes de, supostamente, responder a tudo e a todos, a quem tudo se reporta, mas que permanecem no plano terreno.

Para Espinosa, os judeus têm essa forte tendência de atribuir tudo a Deus, saltando as causas intermediárias e se reportando diretamente à causa primeira; Espinosa diz que os judeus fazem isso por “devoção”, conceito que ele apresenta no escólio da “Proposição 52” do livro III da *Ética* (ESPINOSA, 2015a, pp. 319-320), em que uma característica da imaginação é saltar de uma coisa à outra – principalmente quando ela se faz memória - ou bem porque a coisa foi experimentada conjuntamente com outra, ou então porque há semelhanças. Dessa forma, quando a imaginação, ao invés de fluir, se fixa em algo por ele ser visto como absolutamente singular, sem nenhuma proximidade nem semelhança com outro objeto, ela é chamada de “admiração”; se, além disso, aquilo que admiramos é algo positivo, como, por exemplo, a extrema prudência de um homem, essa admiração é chamada de “veneração”. Quando, no caso, a veneração se une a um amor a esse homem, logo passa a ser chamada de “devoção”.

Portanto, por conta da devoção, os judeus veem Deus como um ser tão singular e superior a qualquer outro, que seu pensamento não trafega nas causas intermediárias, mas vai diretamente à causa primeira, atribuindo tudo a uma divindade suprema; como os profetas são os que interpretam

o que diz essa divindade, criou-se uma crença generalizada na superioridade dos intérpretes, como se eles detivessem um poder sobrenatural. Os hebreus, por serem supersticiosos, valorizavam o inabitual e o inconstante, se impressionavam com o que os excedia, e, no caso, a imaginação dos profetas era efetivamente acima da média, bem como eles “eram dotados de uma virtude singular e acima do comum e cultivavam, com exímia perseverança, a piedade, além de que percebiam a mente e a intenção de Deus (ESPINOSA, 2003, p. 29)”. Além disso, os judeus também admiravam aquilo de que eles ignoravam as causas, taxando de milagroso e vinculando diretamente a Deus, pelas mesmas razões de devoção que já mencionamos.

A tarefa de Espinosa é, então, dar cabo a uma união, entre razão e teologia, que conseguiu se travestir de natural pela duração prolongada e força afetiva que possui no imaginário coletivo. A imaginação aguçada dos intérpretes da escritura os permitiram alcançar o posto de interlocutores aparentemente privilegiados com a divindade, impedindo a razão e o entendimento de se efetivarem no contato com a profecia, dando lugar à teologia e toda a superstição que ela carrega consigo, cumprindo papel importante na sujeição generalizada a que os homens serão submetidos. A razão tem seu papel totalmente reduzido, ela “é invocada apenas para auxiliar a teologia na tarefa de persuadir os infiéis”, sendo que “a menos que seja para satisfazer um insaciável desejo de poder, nada explica a tentativa da teologia para usar a razão” (CHAUI, 2003, p. 10). Ora, o desejo de poder e de privilégios na hierarquia social impulsionaram os profetas a esse tipo de relação com o texto sagrado.

A SERVIDÃO E A LEI

Ao tratar do poder teológico-político, Espinosa não se refere apenas a uma experiência histórica, ou a divergências acerca da interpretação das Escrituras, mas trata de uma realidade de seu tempo, de um debate vivo no século XVII, e cuja vizinhança do absolutismo torna uma ameaça constante à liberdade. O discurso da teologia, que no campo religioso fundamenta a crença em um Deus antropomórfico e transcendente, na política sustenta os poderes soberanos de um governante que é ele próprio representante de Deus e senhor de vontades insondáveis.

Agora, tentaremos evidenciar as consequências políticas do que apresentamos até o momento, isto é, principalmente a manipulação do sentido das escrituras e o papel da imaginação e da superstição na transformação da teologia em dominadora da razão. Dado que o *conatus*¹⁰ é sempre potência de esforço pela liberdade e pela alegria, que mecanismo é esse que submete a potência dos súditos e sustenta uma tirania? Em que termos é possível explicar as causas da obediência política como experiência de servidão? Qual a mecânica imaginativa e passional capaz de fazer com que os homens “combatam pela servidão como se fosse pela salvação” (ESPINOSA, 2003, p. 8)?¹¹ Bom, uma das formas que ele encontra de evidenciar essas relações escusas entre poder teológico e o político é tratando do exemplo

10. O *conatus* é o “esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser” (ESPINOSA, 2015a, p. 251).

11. Em 1972, em *O Anti-Édipo*, de Gilles Deleuze e Félix Guattari trazem de volta esta questão, agora no contexto do pós-fascismo na Europa e no rescaldo melancólico de maio de 1968: “o problema fundamental da filosofia política é ainda aquele que Espinosa soube levantar (e que Reich redescobriu): ‘Por que os homens combatem por sua servidão como se se tratasse da sua salvação?’. Como é possível que se chegue a gritar: ‘Mais impostos! Menos pão!’ Como diz Reich, o que surpreende não é que uns roubem e outros façam greve, mas que os famintos não roubem sempre e que os explorados não façam greve sempre: porque os homens suportam a exploração há séculos, a humilhação, a escravidão, chegando ao ponto de querer isso não só para os outros, mas para si próprios? Nunca Reich mostra-se maior pensador do que quando recusa invocar o desconhecimento ou a ilusão das massas para explicar o fascismo, e exige uma explicação pelo desejo, em termos de desejo: não, as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo num certo momento, em determinadas circunstâncias, e é isso que é necessário explicar, essa perversão do desejo gregário”. (DELEUZE-GUATTARI, 2011, p. 46-47)

turco, no prefácio do TTP. Cronologicamente, esta análise do regime turco deveria estar no início da dissertação, porém optamos por primeiro expor com clareza os pressupostos das distorções que encontramos no regime, para que a análise se fortaleça em termos argumentativos. Mas, antes, se fazem necessários alguns esclarecimentos, pois

Para Espinosa, o homem não nasce racional, a racionalidade é um esforço, nosso estado mais comum é a imaginação (...). Imersos em ideias mutiladas e confusas, conclusões sem premissas, afetados por paixões e mergulhados na passividade, é na imaginação que se constitui o campo político (...). A política está inexoravelmente mergulhada na imaginação, e as paixões são seu substrato necessário. (STERN, 2013, p. 13)

Assim, e segundo o “Prefácio” da *Ética* IV, escrito depois do TTP, a servidão nada mais é do que estar tão submetido às paixões que o homem não é mais senhor de si, sendo coagido “embora veja o melhor para si, a seguir porém o pior” (ESPINOSA, 2015a, p. 371). Aqui, trata-se da servidão afetiva, que não é sinônimo de servidão política, mas *esta* nunca se implementa completamente sem *aquela*.

Acreditamos já ter explicitado alguns dos mecanismos que fazem a razão ser subjugada pela teologia e, também, a ascensão dos profetas a interlocutores da divindade, e por isso agora trata-se de investigar como mentes impregnadas pela imaginação e por paixões tristes podem obedecer de forma servil, desejando para si mesmas um mal considerado menor, movidas pelo medo como afeto mobilizador de um mal maior no futuro, se afastando da razão¹². É importante lembrarmos que mesmo aqueles guiados pela razão também operam desta forma, já que se trata do princípio de operação do *conatus*; como nos diz a *Ética*:

12. Ao ler a “Proposição LXIII” da parte IV da *Ética* nota-se que: “Quem é conduzido pelo Medo, e faz o bem para evitar o mal, não é conduzido pela razão”. (ESPINOSA, 2015a, p. 477)

“sob a condução da razão, seguiremos um mal menor em prol de um bem maior, e negligenciaremos um bem menor que é causa de um mal maior. Pois o mal que aqui é dito menor é na verdade um bem, e o bem, ao contrário, um mal, por isso apeteçeremos aquele e negligenciaremos este” (ESPINOSA, 2015a, p. 479-480).

A diferença é que, seguindo um desejo que se origina da razão, “seguimos diretamente o bem e fugimos indiretamente do mal” (ESPINOSA, 2015a, p. 477), não o contrário, o que acontece no caso da superstição, em que seguimos indiretamente o bem e fugimos diretamente do mal. Neste caso, acontece algo como na clássica dúvida de La Boétie (1999) sobre o que leva os indivíduos a buscarem voluntariamente a própria servidão, se submetendo ao jugo da tirania¹³. Como mostramos, trata-se de uma questão contemporânea por excelência, e que Espinosa busca aqui, no mínimo, uma sondagem em profundidade através da identificação das interversões incessantes entre *razão* e *medo*¹⁴.

Ao empregar sua força para promover preconceitos e usar a superstição, o objetivo do regime monárquico dos turcos nada mais é do que manter os homens na servidão, ocultando o temor que eles sentem e dando-lhes sementes de esperança¹⁵. Esse medo, que é a servidão, é favorável tanto à superstição quanto a uma consequência inevitável dela, e é incutido nos homens por meio de uma religião distorcida, fruto da teologia, cuja parte de esperança liga-se a uma ideia de salvação que se confunde com a

13. “Por hora gostaria apenas de entender como pode ser que tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações suportam às vezes um tirano só, que tem apenas o poderio que eles lhe dão, que não tem o poder de prejudicá-los senão enquanto tem vontade de suportá-lo, que não poderia fazer-lhes mal algum senão quando preferem tolerá-lo a contradizê-lo.” (LA BOÉTIE, 1999, p. 12).

14. Lembremos que, para Espinosa “o medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição” (ESPINOSA, 2003, p. 6).

15. Os dois afetos políticos centrais na política espinosana são o medo e a esperança. Para um desenvolvimento recente desta questão na “política espinosana” e seus desdobramentos, cf. a seção “Spinoza, esperança e contingência” do livro *O Circuito dos Afetos* (SAFATLE, 2015, p. 139-145) e *Entre servidão e liberdade* (SANTIAGO, 2012, p. 11-23).

própria servidão, isto, servir - no sentido de ser escravo - é o que conquista a salvação futura. É essa a distorção que os turcos promovem ao usar a religião como fonte de estabilidade para o seu regime político, o que não conseguiriam sem a associação com aqueles que gozam de prestígio religioso no interior da sociedade, os intérpretes da palavra divina.

Aqui, estamos lidando com um sentido mais preciso de “superstição” do que aquele apresentado na primeira seção deste artigo sobre o “Apêndice” da parte I da *Ética*, e os dois não se contradizem. No “Apêndice”, tratava-se do processo mais amplo de formação da superstição por meio da noção de causa final, em que se destacavam os dados da experiência, o passado, que ora condiziam com a estrutura imaginativa finalística criada pelo homem, ora contradiziam com essa estrutura. Naquele momento, portanto, se apresentava a “macrosuperstição”, a saber, a estrutura finalística centrada nos deuses como regentes da natureza; aqui no TTP se destacam as “microsuperstições”, que são as que de fato orientam cada decisão particular, sendo que as duas não são opostas.

Ora, a microsuperstição, no caso dos turcos, é usada para reforçar a fraqueza dos indivíduos, fazendo-os reféns de paixões que os levam a crer que a perda de vida, isto é, a supressão da sua própria essência vale a pena se for em nome de um único homem, o soberano. Não se trata de uma opressão física, é uma opressão que se dá voluntariamente: os preconceitos são incorporados e os indivíduos se submetem com base no próprio desejo de servidão. A autonomia lhes é retirada sem que ao menos percebam, ou pior, a retirada é desejada. Mesmo sendo um bom modelo de governança para a nação turca, causando estabilidade, esse regime de produção de preconceitos, que serve à manutenção do enfraquecimento dos súditos e sua submissão não é concebível para o que Espinosa considera como uma república livre¹⁶.

16. Em *Tratado Político*, de Espinosa, vemos que uma república livre pode ser tanto uma monarquia ou

A base da servidão é o sufocamento da razão de cada indivíduo¹⁷, tirando a capacidade humana de ser causa adequada dos seus efeitos. Em termos espinosanos, na *Ética*, se trata-se sobre a capacidade de ser *livre*; essa liberdade, para Espinosa, se dá pela razão, e a monarquia dos turcos, por retirar essa faculdade dos homens está, portanto, em contradição com a essência da república, a saber, a “liberdade comum”, constituída jamais pelo sacrifício da liberdade dos súditos, mas pela própria liberdade dos cidadãos, que se unirão em nome do bem comum que beneficia a todos e não apenas a um indivíduo que acumula riquezas, prazeres e honras.

Se a base da república livre é essa liberdade comum e ela depende da liberdade dos súditos, deixá-los ao seu livre discernimento para escolher uma ou outra opinião seria algo fácil se todos fossem racionais, mas nós sabemos que os homens tendem ao medo e à superstição. O fato deles serem confusos serve de pretexto aos governantes para limitarem a liberdade de opinião no interior da república, sendo que os próprios mandatários, em conluio com o poder teológico, são os responsáveis por proliferar muitos dos preconceitos nos homens, a partir, principalmente, da manipulação do sentido das escrituras, como já vimos anteriormente. Porém, não só a liberdade de opinião é nociva à paz da república, como, o que é evidenciado no final do livro, é essencial para a paz.

Outro aspecto do campo político que torna sua experiência opressiva para os súditos é a lei a que eles se submetem. Ora, já assinalamos o caráter imaginativo das causas finais; a sua presença na definição particular de lei que Espinosa apresenta no “Capítulo IV” do TTP é sintomática, e

uma democracia, o que importa, de fato, é como o regime é estruturado, devendo remeter, sempre, à multidão que o sustenta.

17. “Os supersticiosos, que entendem mais de censurar os vícios do que de ensinar as virtudes, e se empenham não em conduzir os homens pela razão, mas em contê-los pelo Medo, para que fujam do mal mais do que amem as virtudes, nada outro intentam senão tornar os demais tão miseráveis quanto eles próprios; e assim não é de admirar se no mais das vezes são molestos e odiosos aos homens”. (ESPINOSA, 2015a, p. 477)

pode ser vista como um desdobramento da discussão já feita aqui, evidenciando que o terreno da lei é, também, o terreno imaginativo¹⁸. A lei divina possui uma estrutura finalística, calcada em uma transcendência reguladora. Mas ela não é suficiente para coibir os homens, porque seu comando está aquém da força dos indivíduos, e os fins do legislador, que poderiam seduzi-los como objeto de desejo, frequentemente lhes escapam. Isso significa que a lei dos homens, que já estava tomada de imaginação por ser concebida como um “comando sobre o possível com vistas a fins”, acaba tornando-se imaginativa em um “segundo grau”, pois oculta a finalidade do legislador e coloca outros fins, que são proporcionais à imaginação do vulgar.

Portanto, os fins que os súditos perseguem não são fruto da natureza das leis, visto que elas não foram concebidas para eles, mas com vistas aos fins do legislador. Sendo assim, mesmo no interior do campo imaginativo, próprio das leis do vulgo, é nítida a separação entre os fins perseguidos - no caso dos súditos, trata-se de recompensas e fuga de punições e ameaças - e o cumprimento das leis, que é, na verdade, realização do fim almejado por quem legisla. Em si mesmo, o cumprimento não tem sentido nenhum para os homens, daí a comparação que Espinosa faz, no interior do texto, com o “freio do cavalo”.¹⁹ Por conta disso, nosso autor acaba invertendo o sentido da lei:

Por isso é que se considera a lei, antes de mais nada, uma maneira de viver imposta a alguns homens pelo poder de outros e, conseqüentemente, diz-se daquele que obedece às leis que ele vive sob a lei e parece ser como que seu escravo. (ESPINOSA, 2003, p. 68)

18. Para aprofundamento na questão, cf. CHAUI, 2017.

19. “Desse modo procuram conter o vulgo, tanto quanto é possível fazê-lo, assim como se segura um cavalo com a ajuda de um freio” (ESPINOSA, 2003, p. 68). O fim do cavaleiro é que o cavalo pare, mas esse não é o fim do cavalo, que é, na verdade, livrar-se da dor do freio que o puxa.

Espinosa revela o verdadeiro funcionamento das leis e seu papel na servidão dos homens: elas fazem dos seus súditos escravos, que as obedecem não porque acreditam, mas por medo das ameaças, assim como vimos que eles cultuavam os deuses acreditando que seu culto era o melhor possível e que assim seriam recompensados, tendo um lugar especial com Deus. Como desde o começo tentamos evidenciar, uma lei no interior de uma sociedade impregnada de superstição e de estruturas imaginativas não poderia se dar de maneira diferente. A concepção comum de lei, que implicava seu cumprimento às possíveis realizações de um fim, acaba deixando à vista seu fundo falso de mistificação como imposição do poder de poucos sobre muitos. O que se tem, assim, é o cumprimento necessário da lei até onde a força do *imperium* pode obrigar a potência dos súditos.

REFERÊNCIAS

CHAUI, M. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. A desconstrução da lei divina no capítulo IV do Tratado Teológico-Político de Espinosa. Tradução Daniel Santos da Silva. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n. 36, 2017.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Tradução Luiz B. L. Orlandi. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

ESPINOSA, B. *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP, 2015a.

_____. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Tradução Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Edunicamp, 2015b.

_____. *Tratado Teológico-Político*. Tradução Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da Servidão Voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

SAFATLE, V. *O Circuito dos Afetos*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SANTIAGO, H. Entre servidão e liberdade. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n. 26, p. 11-23, 2012.

STERN, A. L. S. *A imaginação no poder: obediência política e servidão em Espinosa*. 2013. Tese (Doutorado em Direito), PUC Rio, Rio de Janeiro, 2013.

TEIXEIRA, L. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: Ed. Unesp, 2001.

**Família, Justiça e Política: notas
críticas sobre a distinção público-
privado**

Família, Justiça e Política: notas
críticas sobre a distinção público-
privado

**Família, Justiça e Política: notas
críticas sobre a distinção público-
privado**

Família, Justiça e Política: notas
críticas sobre a distinção público-
privado

Família, Justiça e Política: notas críticas sobre a distinção público-privado

Pedro Casalotti Farhat
Universidade Federal do ABC

RESUMO: Partindo da distinção liberal tradicional entre público e privado, nós concebemos a trajetória que inicia com o liberalismo de John Rawls e desemboca nas críticas feministas das filósofas Susan Okin e Seyla Benhabib ao liberalismo de Rawls. Com estas críticas e desenhando seus esforços, nós concebemos um entendimento acerca da distinção inicial, profundamente marcada pela tradição, apenas para indicar ao final um modelo teórico que poderia garantir a participação política de mulheres e outros grupos historicamente excluídos do espaço público e das disputas de poder.

PALAVRAS-CHAVE: liberalismo; feminismo; público; privado; família.

INTRODUÇÃO

Reconsiderar a necessidade de uma teoria política assentir a uma distinção precisa entre os âmbitos público e privado e as implicações dessa distinção será o objetivo do presente artigo. Tal necessidade e suas implicações nos interessam na medida em que encontramos posições que, sem questionar essa distinção, determinam precisamente quais pessoas e questões serão (ou não) inseridas no espaço público de debate.

O espaço público, constituinte das democracias liberais, deveria ser considerado a própria fonte das decisões políticas de uma perspectiva normativa, dado que todos os indivíduos deveriam ter acesso, voz e capacidade de expressar seu ponto de vista em regimes como esses. Naturalmente, espaços e mediações são necessários em sociedades complexas, com um número elevado de pessoas, mas abdicaremos aqui de considerar estas mediações para pensar “apenas” as relações e implicações conceituais ao distinguirmos o público do privado, levando em conta uma questão que nos parece fundamental: quem são as pessoas que participam deste ambiente de debate público e, conseqüentemente, quem são as pessoas que não participam.

Essa questão, para além de um interesse imediato, parece ser im-

portante para refletir sobre os modelos normativos que a teoria política contemporânea nos oferece. Consideramos, no entanto, essa distinção em uma teoria política específica, a saber, a apresentada por John Rawls. Essa opção, como deve ficar evidente, é concebível por si mesma a essa teoria, na medida em que sua proposta envolve a distinção público-privado, mas optamos por analisá-la principalmente pela quantidade de críticas e questionamentos que recebeu desde a publicação, em 1971, de *Uma teoria da justiça*. Levaremos em conta, no entanto, principalmente a obra de 1993, *O liberalismo político*, que apresenta revisões e apontamentos explícitos sobre a distinção em questão.

Para nossa questão, uma das críticas operadas contra a teoria rawlsiana mostrou-se precisa e capaz — dentro de um horizonte mais amplo de teorias que criticam a distinção entre público e privado — de articular esta distinção e suas consequências indesejadas: a teoria feminista. Com isso, utilizaremos as reflexões de filósofas feministas acerca deste tema, principalmente (1) Susan M. Okin, especialmente em seu livro *Justice, Gender and the Family* (1989) e no artigo “Gênero, o público e o privado” (1991, tradução de 2008) e Seyla Benhabib, em seu livro *Situating the Self* (1992). Recorreremos a outras filósofas e filósofos na medida em que estes nos auxiliaram na compreensão da posição de Rawls e das críticas a ele direcionadas com relação à distinção público-privado.¹

A crítica da distinção entre público e privado parece inserir-se em um contexto de crítica mais amplo, principalmente com relação ao esquecimento ou “cegueira” com relação a certos elementos, que em geral são tomados como privados ou domésticos, mas que têm relevância política. A posição que cada pessoa ocupa na sociedade, seja homem ou mulher, teria, segundo essa crítica, relevância para a consideração de uma teoria política,

1. Para uma reconstrução ampla da relação entre a posição de Rawls e as diversas teorias feministas, incluindo as críticas à sua filosofia, cf. Nussbaum (2003).

na medida em que as decisões públicas afligem todas as pessoas em uma sociedade democrática e muitas dessas não têm acesso ao espaço público ou a uma representação nele, mas ficam enclausuradas no espaço privado.

Considerando isso, a reconceitualização de alguns elementos das teorias políticas tradicionais é necessária. Alguns desses elementos são, por exemplo, as noções de trabalho e de família, dado que, por muitas vezes, desconsidera-se o trabalho doméstico, de cuidado com a família, e principalmente de reprodução, como uma forma de trabalho essencial para a manutenção da sociedade e a família como o ambiente em que injustiças e desigualdade de oportunidade, por exemplo, podem surgir. Sobre isso, é de grande valia conferir o que escreve Okin:

No passado, teóricos políticos usualmente distinguiram claramente entre vida doméstica “privada” e a vida “pública”, da política e do mercado, alegando explicitamente que as duas esferas operavam de acordo com diferentes princípios. Eles separavam a família do que consideravam questões de política, e relacionavam-na com alegações explícitas sobre a natureza da mulher e o quão adequada [appropriateness] é sua exclusão da vida civil e política. Aos homens, os sujeitos das teorias, era permitido transitar com facilidade entre a vida doméstica e a pública, principalmente por conta das funções exercidas pelas mulheres na família. Quando nos voltamos para as teorias da justiça contemporâneas, as aparências superficiais podem facilmente levar à impressão de que elas incluem as mulheres. De fato, elas apenas continuam a tradição das “esferas separadas”, ignorando a família, sua divisão de trabalho e suas relações econômicas de dependência e restrição de oportunidades para a maioria das mulheres (OKIN, 1989, pp. 8-9, os trechos dessa obra são sempre de nossa tradução).

Este trecho revela o caráter fundamental da crítica: a necessidade de inclusão da família, do âmbito doméstico em geral e das relações ali desenvolvidas na esfera pública. Esta inclusão necessariamente parece pôr em questão qual a concepção de família que as “teorias da justiça contem-

porâneas” apresentam, pois se estas não possibilitam o questionamento de noções como a natureza do trabalho desenvolvido no ambiente doméstico e o tipo de relação que envolve este trabalho, necessariamente seriam parciais com relação a uma questão específica ligada à justiça. Assim, passamos agora a tratar diretamente da teoria rawlsiana da justiça como equidade, umas das teorias indicadas por Okin como problemáticas.

1.

A justiça, para Rawls, baseia-se numa construção normativa que deve reger qualquer instituição democrática. Tal construção é igualitária e redistributiva, na medida em que apresenta dois princípios, ambos relacionados à liberdade, pensados para garantir o desenvolvimento pessoal dos indivíduos, e à igualdade. Como apresenta Rawls:

[A] “justiça como equidade” procura arbitrar essas duas tradições conflitantes [uma ligada ao pensamento de Locke e outra ao de Rousseau] propondo, primeiro, dois princípios de justiça que sirvam de orientação para a forma como as instituições básicas devem realizar os valores da liberdade e da igualdade e, em segundo lugar, especificando um ponto de vista a partir do qual esses princípios possam ser considerados mais apropriados do que outros princípios conhecidos de justiça à ideia de cidadãos democráticos, entendidos como pessoas livres e iguais. O que é preciso demonstrar é que, quando os cidadãos são concebidos desse modo, certa disposição das instituições sociais e políticas básicas é mais adequada à realização dos valores da liberdade e da igualdade (RAWLS, 2011, p. 5).

Partindo dessa concepção que privilegia a liberdade e a igualdade para a justiça, Rawls estipula dois princípios, os quais – seguindo sua formulação n’*O liberalismo político* – adotam a noção de que direitos e liberdades básicas devem ser mantidos em nome da igualdade das pessoas, na medida em que são adequados ao convívio com os demais.

No primeiro princípio, Rawls privilegia a liberdade política, dado que é necessária a participação massiva da população em democracias liberais. Trata-se de dar prioridade à liberdade, de maneira que todos os membros do estado tenham direito ao mesmo *status* de liberdade, i. e., possam expressar-se sobre as mais diversas questões. Rawls utiliza a seguinte formulação para o primeiro princípio, em *O liberalismo político*:

Cada pessoa tem um direito igual a um sistema plenamente adequado de direitos e liberdade iguais, sistema esse que deve ser compatível com um sistema similar para todos. E, nesse sistema, as liberdades políticas, e somente estas liberdades, devem ter seu valor equitativo garantido (RAWLS, 2011, p. 6).²

O segundo princípio — conhecido como “princípio da diferença” —, está estritamente ligado à garantia de que todos estejam sujeitos a certos direitos e liberdades básicas, na medida em que assume como necessário veicular a diferença e a desigualdade social com uma possibilidade igual de oportunidade, por exemplo, de acesso a cargos para todos os membros da população. O segundo princípio nos é oferecido com a seguinte formulação:

As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas exigências: em primeiro lugar, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; em segundo lugar, devem se estabelecer para o maior benefício possível dos membros menos privilegiados da sociedade (RAWLS, 2011, p. 6).

É necessário frisar, com isso, o fato de o segundo princípio estar ligado

2. Essa formulação do primeiro princípio difere, como Rawls aponta em nota (RAWLS, 2011, p. 5, nota 3), da formulação em *Uma teoria da justiça*, dado algumas objeções formuladas à época do lançamento da obra de 1971. No entanto, ela coincide com a formulação de uma conferência, a qual Rawls indica ter sido veiculada em 1983. O liberalismo político é resultado da reunião de algumas conferências proferidas por Rawls durante os anos 80 (cf. RAWLS, 2011, p. XIII), às quais Benhabib (1992) dirige suas críticas, visto a publicação anterior à publicação do livro. Consideramos essa formulação a mais adequada para utilizarmos aqui, dado que a crítica da qual trataremos foi dirigida a uma formulação parecida.

a uma preocupação social especialmente relevante. Ele estipula uma prioridade para as pessoas menos privilegiadas, as quais devem ser alvo de políticas que garantam uma base mínima de direitos sobre os quais essas pessoas poderiam desempenhar papéis e ocupar cargos. Ainda assim, Rawls considera que o primeiro princípio tem prevalência sobre o segundo enquanto princípio orientador das instituições e políticas justas (RAWLS, 2011, p. 6).³

No entanto, esses dois princípios encontram-se dentre uma gama de opções, as quais os indivíduos poderiam escolher para sustentar sua concepção de justiça. A justificativa de Rawls — como veremos, também criticada pelas feministas — para a escolha dos seus princípios, baseia-se na noção de “véu da ignorância”, a qual sustenta a posição original de escolha para os princípios. Essa noção surge da demanda para que os indivíduos estejam em situação de igualdade para decidir sobre os princípios, de forma que a sociedade em questão possa reger-se pela igualdade de oportunidades através de um contrato social. Rawls, então, defende essa noção com o objetivo de evitar, em seu argumento, que as pessoas considerem suas particularidades pessoais no momento de decidir questões relativas aos princípios. Como ele nos diz:

A posição original, com as características do que denominei “véu da ignorância”, é esse ponto de vista [apartado dessa estrutura de fundo abrangente]. A razão pela qual essa posição deve abstrair as contingências do mundo social e não ser afetada por elas é que as condições de um acordo equitativo sobre princípios de justiça política entre pessoas livres e iguais deve eliminar as vantagens de barganha que inevitavelmente surgem sob as instituições de fundo de qualquer sociedade, em virtude de tendências sociais, históricas e naturais cumulativas. Tais vantagens e influências contingentes que se acumularam no passado não devem afetar um acordo sobre os princípios que deverão regular as instituições da própria estrutura

3. Apenas a título de esclarecimento, é necessário notar que o primeiro princípio não deve ser considerado isolado, mas sim em unidade com o segundo, pois apenas se o fizermos o funcionamento do modelo liberal defendido por Rawls consegue ter a consistência que o autor desejava.

básica do presente para o futuro (RAWLS, 2011, p. 27).

É claro que tal noção de “véu da ignorância”, como o próprio Rawls fala na sequência do trecho citado, levanta questionamentos compreensíveis, os quais levam o autor a considerar a posição original como um recurso de representação, uma espécie de princípio heurístico de argumentação. Somente assim poderíamos apelar para um momento em que colocamos uma venda por sobre nossos olhos, com relação às concepções individuais e particulares, para pensar de um ponto de vista que escape das determinações abrangentes de fundo, como ele denomina as concepções filosóficas e religiosas, bem como as particularidades como o papel social, a classe e até mesmo seu *status* social.

Esse recurso representativo decorre da necessidade de justificação dos princípios que, no entanto, não poderia envolver noções como “natureza humana” ou “vontade geral”, que em sua raiz estão sujeitas às críticas tanto de seu caráter arbitrário quanto de sua pouca verificabilidade. É importante evidenciar que Rawls tenta escapar de qualquer estipulação metafísica ou que não esteja suficientemente justificada, como as que ocorreram especialmente do século XVIII e que já indicamos. No entanto, Rawls acaba recorrendo a uma representação ou princípio heurístico sobre o qual, através de uma hipótese, consideraríamos aqueles dois princípios como os mais justos se deixadas de lado nossas preferências e características particulares. Passamos agora a uma noção que é, do ponto de vista deste trabalho, mais fundamental para a discussão sobre a distinção entre o público e o privado.

Também ligado aos dois princípios, podemos encontrar uma noção de “sociedade concebida como um sistema equitativo de cooperação social entre pessoas livres e iguais, vistas como membros plenamente cooperativos da sociedade ao longo de toda a vida” (RAWLS, 2011, p. 10). Essa concepção é importante pois ela nos faz perceber como Rawls relaciona intimamente a igualdade e a liberdade das pessoas com uma so-

cidade justa. Esta sociedade, composta de diversos membros, é compreendida, portanto, como uma união estável de cooperação entre seus membros, os quais não aparecem necessariamente ligados, deste ponto de vista, a grupos particulares ou mesmo familiares, apesar de, evidentemente, apresentarem interesses próprios. Rawls nos explica essa situação:

Aqui é importante enfatizar que, de outros pontos de vista, como o da moralidade pessoal, ou o dos membros de uma associação, ou ainda aquele de uma doutrina religiosa ou filosófica, diferentes aspectos do mundo e da relação que se tem com ele podem ser avaliados de forma distinta. Em geral, esses outros pontos de vista não devem entrar na discussão política sobre os fundamentos constitucionais e as questões básicas da justiça (RAWLS, 2011, p. 18).

Partindo deste trecho, parece estar implícito que grupos sociais como a família ou associações não-públicas estão excluídas de sua consideração sobre a liberdade política ou mesmo sobre a justiça. Considerando isso, no entanto, Rawls já deixa claro sua consciência sobre a existência destas associações não-públicas, mas reitera que a cooperação social depende de uma “concepção de bem”, a qual “especifica o que aqueles envolvidos na cooperação, sejam indivíduos, famílias, associações, ou até mesmo governos de povos diferentes, estão tentando conseguir quando o esquema de cooperação é considerado de seu próprio ponto de vista” (RAWLS, 2011, p. 19). Com isso, a presença das famílias nas condições mínimas para a cooperação social está assegurada, mas seu papel parece ligar-se ao que Rawls chama de uma “concepção de bem”, um conjunto de valores específicos que aquele indivíduo ou grupo considera bom. Parece-nos, então, que a família, como grupo de indivíduos que trabalham em nome de um “bem”, deve estar minimamente de acordo com o funcionamento geral da sociedade, ou seja, deve ser justa, na medida em que participa da composição das condições básicas para que a pessoa possa desenvolver livremente suas habili-

dades o máximo que puder. Nesse sentido, encontramos uma breve consideração de Rawls sobre esta questão na Introdução de *O liberalismo político*:

Como observei antes, o intuito de Teoria [Uma teoria da justiça] foi oferecer uma interpretação da justiça social e política mais satisfatória do que as concepções tradicionais mais importantes e conhecidas. Com essa finalidade, limitou-se – como as questões que examina deixam claro – a tratar de um conjunto de temas clássicos que estiveram no centro dos debates históricos acerca da estrutura moral e política do Estado democrático moderno. Daí que se ocupe dos fundamentos das liberdades religiosas e políticas, e dos direitos fundamentais dos cidadãos na sociedade civil, incluindo a liberdade de movimento e a igualdade equitativa de oportunidades, o direito à propriedade pessoal e as garantias do Estado de direito. Também se ocupa da justiça das desigualdades econômicas e sociais em uma sociedade na qual os cidadãos são considerados livres e iguais. Mas Teoria deixa de lado, em grande medida, a questão das exigências de democracia na empresa e no local de trabalho, bem como a da justiça entre Estados (ou entre povos, como prefiro dizer), e quase não faz menção à justiça penal e à proteção ao meio ambiente ou à preservação da vida silvestre. Outras questões fundamentais são omitidas, como a justiça da e na família, embora eu suponha que em alguma modalidade a família seja justa. A suposição implícita é que uma concepção de justiça desenvolvida com o foco em uns poucos problemas clássicos, e que vêm de longa data, deveria ser correta, ou pelo menos poderia fornecer diretrizes para lidar com outras questões. Tal é a justificativa para manter o foco em alguns poucos problemas centrais clássicos e de longa permanência (RAWLS, 2011. pp. XXXI-II).

Rawls esperava, com considerações sobre “alguns poucos problemas centrais clássicos”, resolver ou ao menos ter indicado o caminho para a solução da questão da justiça familiar ou mesmo a questão da justiça do trabalho. Essa expectativa, no entanto, nos parece pouco aceitável, dada a dificuldade inerente ao que seriam aqueles problemas clássicos, que não só foram estabelecidos em uma tradição, mas também em uma tradição envolvida por completo em preconceitos que depreciam as mulheres, os negros, os mise-

ráveis e até mesmo os ignorantes e considerados ‘loucos’. Tal pretensão de “esclarecer” o povo não foi suficiente para expor as próprias obscuridades dessa tradição e muitos dos pensadores tradicionais aos quais Rawls faz referência deviam muito à sua posição social como homens, brancos, europeus etc. Considerado isso, os problemas clássicos da filosofia política não conseguem, por definição, tratar diretamente de questões específicas, que foram até então marginalizadas e encobertas, dado sua natureza exclusiva. Tais novos problemas, podem revelar-se especialmente importantes para compreender que os grupos “menos favorecidos” muitas vezes dependem menos de uma teoria que garanta sua igualdade de oportunidades do que de uma que mostre a relevância de envolvê-los diretamente na política.

2.

Para desenvolver melhor este ponto, devemos considerar, em nossa argumentação, a distinção entre público e privado em Rawls. Tal questão é, para dizer o mínimo, complicada e embaraçosa, se apenas tomarmos como base o texto de Rawls, pois ele menciona algumas vezes o problema explicitamente, nunca pautando qual o critério para essa distinção e se ele é efetivamente justo. Essa distinção foi claramente feita por filósofos que definiram e trataram daqueles problemas clássicos, mas parece nunca ser tema de debate por parte de Rawls ou da maior parte da teoria política contemporânea. Como nos indica Okin:

Muitos teóricos políticos, no passado, costumavam discutir ambas as esferas, pública e privada, e ser explícitos em suas afirmações de que elas eram separadas e operavam de acordo com princípios diferenciados. Locke, por exemplo, *define* o poder político distinguindo-o das relações de poder que operam dentro dos limites da casa. Rousseau e Hegel claramente contrastam o altruísmo particularista da família com a necessidade de razão im-

parcial no âmbito do Estado, e citam esse contraste para legitimar o poder masculino na esfera doméstica. Esses teóricos elaboram argumentos explícitos sobre a família, e alguns relacionados à natureza da mulher. Por contraste, a maioria dos teóricos políticos contemporâneos continua a mesma tradição das “esferas separadas” ao ignorarem a família, e em particular a divisão do trabalho que nela se dá, as formas de dependência econômica a ela relacionadas e a estrutura de poder (OKIN, 2008, p. 308).

Rawls potencialmente pressupõe uma certa pretensão de revisão ou melhoramento, e até mesmo uma aspiração “de ver uma filosofia política acabar de vez com todas as outras filosofias políticas” (KUKATHAS; PETTIT, 2005, p. 11). Mas parece óbvio que, dado o tratamento destas questões clássicas, Rawls poderia aceitar distinções ou problemas que agora se encontram escondidos ou simplesmente pressupostos. O questionamento, muitas vezes necessário para a prática filosófica, parece ter faltado para a maioria dos filósofos políticos até o século XX com relação à distinção público-privado, como nos indica Okin, novamente:

O julgamento de que a família é “não-política” está implícito no fato mesmo de que ela não é discutida na maioria dos trabalhos de teoria política hoje. A família é claramente pressuposta, por exemplo, quando se pensa no fato de que os teóricos políticos tomam como sujeitos de suas teorias seres humanos maduros, independentes, sem explicar como chegam a ser assim; mas se fala muito pouco sobre ela (OKIN, 2008, p. 308-9).

Essa constatação de Okin é fundamental para que compreendamos que a consideração de aspectos até então intocados pela tradição e seus problemas clássicos não significa apenas expandir seus resultados e expectativas, confirmando-as, pois isso seria tomar como verdadeiras tais teorias antes mesmo de testar se elas funcionam diante de uma nova realidade ou de novos problemas. Acontece que, se efetivamente fizermos o exercício de reconsiderar as teorias tradicionais, partindo de problemas

atuais, como a exclusão das mulheres do que seria o espaço público — seja com relação ao seu trabalho na família ou fora dela, seja sua existência como pessoa de razão, capaz de publicamente debater e discutir assuntos relevantes para todos — seremos forçados a reconceitualizar as noções e pressupostos tomados antes como óbvios. Se ao considerarmos a participação das mulheres em cargos de poder, tanto de governos e empresas como em instituições promotoras de cultura e ciência, somos levados a assumir distinções e pressupostos das teorias tradicionais, logo acabamos por dificultar a possibilidade de mulheres exercerem estes cargos, mesmo que qualquer consideração sobre as capacidades individuais e competências que os candidatos e as candidatas tenham seja feita, pois partimos de noções que por princípio já envolvem preconceitos, como a exclusão de mulheres do mercado de trabalho e do espaço público.

Fica evidente que, ao menos com relação a essa questão, devemos proceder com cuidado e sempre procurar reconsiderar a tradição e seus conceitos, tendo em vista seja uma revisão ou reconceitualização, seja uma mudança completa da relação entre o conceito estabelecido e a realidade. Acompanhamos Okin, nesse sentido, ao mostrar que Rawls negligenciou a família como local de questões de justiça, o que estaria em contradição ao fato de ele incluir “a família em seus componentes iniciais da estrutura básica (à qual os princípios de justiça devem ser aplicados)”, requerendo “uma família justa para sua concepção de desenvolvimento moral” (OKIN, 2008, p. 309). A questão é muito importante, na medida em que essa leitura de Okin possibilita uma versão radicalizada, que poderia pôr em questão a legitimidade da teoria da justiça como um todo. Acreditamos que essa versão radicalizada remonta à recepção feminista de *Uma teoria da justiça*, como aparece no seguinte artigo de Deborah Kearns:

Em *Uma teoria da justiça*, John Rawls aparentemente constrói uma teoria moral universal. No entanto, dentre as suas mais básicas suposições estão aquelas que podem justificar uma moralidade diferenciada para as mulheres. Rawls assume que o amor e a unidade familiar são tão naturais que os excluiu do escopo dos princípios de justiça a que todas as outras instituições estão sujeitas em uma sociedade justa. Tendo feito isso, Rawls pode assegurar a estrutura familiar nuclear com uma divisão sexual do trabalho. Meninas e meninos [Female and male children] terão experiências diferentes neste tipo de família. Essa injustiça institucionalizada tende a evitar que ambos os sexos desenvolvam um senso crucial de justiça. A teoria completa de Rawls é, então, falha desde sua concepção inicial. Uma estrutura familiar injusta não pode produzir cidadãos justos (KEARNS, 1983, p. 36, nossa tradução).

As críticas de Kearns (1983)⁴ incidem principalmente sobre *Uma teoria da justiça*, mas revelam a importância deste tema para a tradição liberal como um todo. Naturalmente, tentando evitar ser interpretado assim, Rawls efetivamente pressupõe a família como justa, como vimos, até *O liberalismo político*. Mas ele acaba por finalmente se posicionar mais claramente em “A ideia de razão pública revisitada” (1997), texto inserido na edição revisada do livro. Neste texto, ele nos diz:

Assim como os princípios de justiça requerem que as mulheres tenham todos os direitos dos cidadãos, os princípios de justiça impõem restrições à família em nome dos filhos, que, como futuros cidadãos, têm direitos fundamentais. Uma injustiça longa e histórica para com as mulheres é o fato de que suportaram e continuam a suportar uma parcela injusta na tarefa de criar e cuidar dos

4. Kearns (1983) parte muitas vezes dos trabalhos de Pateman, especialmente seu artigo de 1980 (*The Disorder of Women: Women, Love, and the Sense of Justice*), onde Pateman indica já a origem do argumento do “lugar natural” da mulher na obra de J.-J. Rousseau, dizendo o seguinte: “A família é visivelmente a mais natural de todas as associações humanas e, logo, especialmente adequada às mulheres que não podem transcender suas naturezas da maneira como é demandado pelas formas de vida civis. No entanto, se a família é natural, então ela é a forma de associação que se mantém em contraste e, talvez, em conflito, com as vidas social e política (convencionais)” (PATEMAN, 1980, p. 22). Esse argumento do lugar natural já é considerado problemático na tradição liberal ao menos desde essa época, como indica Ackerman (1980, p. 164).

filhos. Quando estão em desvantagem ainda maior em virtude das leis que regulamentam o divórcio, esse ônus as torna altamente vulneráveis. [...] Se é assim, os princípios de justiça que prescrevem uma sociedade democrática constitucional razoável podem ser claramente invocados para reformar a família (RAWLS, 2011, pp. 558-9).

Nesse sentido, os princípios da justiça como equidade, ao orientar a estrutura básica e as instituições democráticas justas, poderiam aplicar-se sobre ou servir para “reformular” a família, na medida em que ela é a origem material primeira de todas as pessoas e, portanto, ocupa uma posição especial na base sobre a qual serão formadas as gerações seguintes de cidadãos. Rawls, no entanto, passa a ponderar a interferência dos princípios sobre a família, de forma que ainda seja possível uma divisão de gênero na família se for uma situação em que ambas as partes se voluntariaram para isso.

Tal questão, apesar de controversa, não é nosso tema específico aqui, pois o que nos interessa é a divisão público-privado em geral. Rawls considera, mediante a possibilidade de aplicação dos princípios da justiça, que a estrutura básica, bem como as associações internas a essa estrutura — como a família, mas também a própria divisão entre público e privado —, não só estão sujeitas aos princípios, como também dependem deles para existir e, portanto, a partir do momento em que nos encontramos negando a aplicação dos princípios sobre a família, por exemplo no caso da tradição da filosofia política, “então não existe tal coisa” como uma esfera privada (RAWLS, 2011, p. 560), pois esta depende daqueles princípios.

3.

Considerando a ausência da mulher na esfera pública, podemos ver que na tradição liberal, os sujeitos que participam do “lado público da dicotomia de gênero” são essencialmente homens, os quais, como

chefes de família, avançam do âmbito privado em direção à sociedade civil ou mercado, podendo participar da esfera pública de decisão, mais ou menos limitada conforme a época e país em que estão presentes. Essa presença masculina, para os primeiros liberais, era explícita e ocorria sem grandes problemas teóricos ou práticos, dado o contexto a que se dirigiam: uma sociedade em que a maioria das pessoas que poderia discutir questões de política eram homens. No entanto, com Okin, vemos que a presença masculina é encoberta com o passar do tempo, de maneira que mesmo ao utilizarmos termos “neutros” acabamos por reproduzir problemas importantes, que assim passam incólumes:

Rawls, como quase todos os teóricos políticos até bem recentemente, emprega, em *Uma teoria da justiça*, supostos termos masculinos genéricos para referência. Homem, humanidade, ele, e deles são intercalados com termos de gênero neutro como indivíduo e pessoa moral. Exemplos de interesse intergeracional são formulados em termos como “pais” e “filhos”, e o princípio da diferença é considerado como se correspondesse ao “princípio da fraternidade”. Esse uso linguístico seria talvez menos significante, se não fosse pelo fato de Rawls conscientemente subscrever a uma longa tradição da filosofia moral e política, que tem usado, em seus argumentos, igualmente tais termos masculinos “genéricos” ou termos mais inclusivos (“seres humanos”, “pessoas”, “todos os seres racionais”), apenas para excluir mulheres do enfoque de suas conclusões. [...] Com isso, portanto, existe uma cegueira para com o sexismo da tradição em que Rawls participa, e que tende a tornar seus termos de referência mais ambíguos do que eles poderiam talvez ser. Uma leitora feminista [A feminist reader] encontra dificuldade para não continuar perguntando: essa teoria aplica-se para as mulheres? (OKIN, 1989, p. 90-1).

Essa breve exposição de Okin nos mostra que a inclusão da figura mulher na teoria política não deve ser apenas como se esta deve reger e alcançar a mulher em seu local próprio, perseguindo a família e o trabalho que a mulher tem na casa, com os filhos, por exemplo. Isso deu-

-nos a oportunidade de trazer o assunto do espaço público, pois para que uma teoria esteja de acordo com tais parâmetros da crítica, a mulher deve participar das decisões, inserida em uma esfera pública de debate, de um ponto de vista normativo, de forma que efetivamente exponha um ponto de vista que não era considerado até então. Nesse sentido, a teoria possibilita uma quebra com a prática política, na medida em que auxilia a justificar políticas públicas de inclusão da mulher na vida política, ou ao menos de encorajamento de populações historicamente segregadas para que participem de instâncias decisórias. No entanto, da maneira como apresentamos estas notas, parece que dependemos de — ou ao menos pressupomos — um modelo teórico de esfera pública que garanta certa possibilidade de inclusão das mulheres e demais pessoas excluídas, i. e., o “outro concreto”, para utilizar a expressão de Benhabib (1992).

Essa inclusão novamente levanta questões sobre a teoria política de Rawls pois, ao menos em sua formulação original de *Uma teoria da justiça* e, em certa medida, ainda no seu *O liberalismo político*, o cuidado com a casa e com a família não possui um assento no espaço público. O problema central com a não inclusão é a eventual destruição da própria constituição política, na medida em que outros pontos de vista fundamentais foram negligenciados e, com eles uma parte fundamental da base em que se desenvolve a sociedade.

A proposta de inclusão do “outro” na esfera pública nos interessa na medida em que assumimos como possível efetivar a mudança social necessária neste campo da política. Não podemos assumir que a esperança de inserir pautas novas no ambiente público tenha acabado, pois então não valeria a pena estipular um modelo de inclusão e mesmo a distinção público-privado não deveria valer mais para tratarmos de política, pois deixaria de valer uma hierarquia ou diferença entre os espaços de poder. Precisamos, neste sentido, compreender melhor

a relação entre os dois espaços, o que depende de cada definição dada.

É evidente uma profunda ambiguidade com que a distinção público-privado foi tratada, na medida em que muitas vezes esses campos se confundem, como parece ser o caso da proposta feminista sobre a família. Até mesmo uma variação menos problemática como público-doméstico sofre de ambiguidades e problemas. No caso da primeira distinção, algo como a “sociedade civil” de Hegel ou o “domínio socioeconômico intermediário” (OKIN, 2008, p. 307), como Okin a denomina, ou ainda, o mercado, aparece em ambos os lados da distinção, podendo levar-nos a priorizar, para nossos fins, uma divisão público-doméstico.

Essa segunda distinção, apesar de oferecer uma divisão clara entre o que é a vida particular e a vida pública, ainda contém sérios problemas, como Okin nos mostra na sequência:

A divisão do trabalho entre os sexos tem sido fundamental para essa dicotomia desde seus princípios teóricos. Os homens são vistos como, sobretudo, ligados às ocupações da esfera da vida econômica e política e responsáveis por elas, enquanto as mulheres seriam responsáveis pelas ocupações da esfera privada da domesticidade e reprodução. As mulheres têm sido vistas como “naturalmente” inadequadas à esfera pública, dependentes dos homens e subordinadas à família (OKIN, 2008, pp. 306-7).

Com isso, fica mais evidente a necessidade de inserir as mulheres no campo da vida política, de maneira que uma nova forma de sustentação do modelo político seja plausível para além da teoria tradicional. Além disso, como vimos, a proposta liberal de Rawls implica em uma “universalização” de sua posição, abstraindo, mesmo que apenas a título de representação, de sua situação particular, para poder decidir claramente pela escolha dos dois princípios da justiça como equidade que o próprio Rawls propõe. Essa concepção, no fundo, apesar de ter sua ca-

racterística heurística, propõe que as pessoas escolham princípios para reger as instituições em geral, enquanto por vezes é relevante tomar como referência que as pessoas que estão em condições de decidir por estes princípios são apenas homens. Ou seja, o problema não é o exercício heurístico, mas sim que através do procedimento se desconsideram características relevantes dos indivíduos, na medida em que estes teriam de deixar de lado sua posição específica nessa universalização.

Tanto Okin (1989) como Benhabib (1992) desenvolvem argumentos contra a noção de “véu da ignorância”. Desenvolveremos mais as críticas da segunda autora, por considerarmos sua exposição mais clara e eventualmente mais ampla do que a proposta de Okin, ao incluir um modelo de esfera pública que justifica a inclusão de um “outro concreto”. Benhabib nos diz o seguinte:

Se os *selves* são epistemológica e metafisicamente anteriores às suas características individualizadoras, como Rawls as considera, não podem ser seres humanos de nenhuma maneira [*at all*]. Se, além disso, não há *pluralidade* humana por trás do véu da ignorância, mas apenas a *identidade definida* [*definitional identity*], então isso tem consequências para os critérios de reversibilidade e universalização considerados constituintes do ponto de vista moral. A identidade definida leva à reversibilidade incompleta, pelo requisito primário de reversibilidade, nomeadamente, uma distinção coerente entre mim e você, o eu [*the self*] e o outro, não pode ser sustentada nessas circunstâncias. Sob as condições do véu da ignorância, o outro desaparece (BENHABIB, 1992, p. 162, os trechos dessa obra são sempre de nossa tradução).

Para chegar neste ponto, a filósofa depende tanto da noção de identidade definida [*definitional identity*] quanto da noção de reversibilidade, o que significa que essa afirmação depende de considerarmos impossível um indivíduo estabelecer uma identidade completa com o todo, i. e., um ponto de vista universal, ao qual nos dirigimos através da representação do véu da ignorância. Este procedimento argumentativo acaba levando-nos a esque-

cer e apagar o outro definitivo, algo que é, para Benhabib, impossível, na medida em que um eu mesmo [*self*] apenas constitui-se em um “eu” na oposição a um “outro” (afirmação da identidade por meio da negação do diferente). A própria inserção da mulher na esfera pública é falha neste sentido, visto jamais haver um outro no momento de escolha dos princípios que regem todas as instituições e a estrutura básica da sociedade. Esta crítica, como podemos ver, baseia-se na ideia de que o outro somente será incluído caso seja contraposto e esteja mesmo presente enquanto outro, na esfera pública.

No fundo, o questionamento está relacionado com os limites a que podemos chegar na reversão da posição original, sem esquecer de nossa individualidade, algo essencial para o próprio liberalismo clássico. Até que ponto manter um princípio de universalização não compromete a capacidade do sistema político em estabelecer contato com as diferentes posições sociais relevantes para os debates e discussões públicos? Benhabib considera que essa questão leva-nos a abandonar, em certa medida, tal princípio.

Podem as situações morais ser consideradas individualmente [*individuated*] independentes de nosso conhecimento dos agentes envolvidos nessas situações, de suas histórias, atitudes, características e desejos? Posso descrever uma situação como de arrogância ou de orgulho ferido sem saber algo sobre você como um outro concreto? Posso saber distinguir entre uma quebra de confiança e um lapso inofensivo da língua, sem conhecer sua história e seu caráter? Situações morais, como emoções e atitudes morais, só podem ser consideradas individualmente se forem avaliadas à luz do nosso conhecimento da história dos agentes nelas envolvidos (BENHABIB, 1992, p. 163).

Não parece ser possível, portanto, um princípio de universalização que apague ou deixe de considerar as características e traços fundamentais das pessoas envolvidas nos processos práticos, visto que estas mesmas características são parte do que a pessoa leva para o espaço público. Mesmo em uma democracia representativa, em que a identidade

entre a população e os políticos eleitos deve obedecer certo padrão, na medida em que reconhecemos nos candidatos escolhidos traços com os quais concordamos, essa possibilidade de esquecer ou apagar nossos preconceitos, ou até mesmo colocá-los em suspensão até que cheguemos a um acordo parece não apenas pretensiosa, mas efetivamente incorreta, dado que perdemos o que nos é propriamente mais fundamental.

4.

Benhabib, com isso em mente, opera uma análise precisa de três modelos de espaço público: o agonístico ou arendtiano, ligado às formas republicanas; o liberal, de inspiração kantiana, que leva em consideração a justiça e estabilidade do espaço público; e, por último, o habermasiano, o qual ela adotará com ressalvas, articulando certas mudanças nele, que, segundo a filósofa, “prevê uma reestruturação social-democrata das sociedades capitalistas tardias” e que ela denomina modelo de “espaço público discursivo” (BENHABIB, 1992, p. 89). Faremos uma breve elucidação das críticas feitas ao modelo da tradição liberal, pois este nos interessa mais aqui, sendo considerado limitado “para analisar e avaliar o discurso político e problemas de legitimidade no capitalismo avançado” (BENHABIB, 1992, p. 89-90), para depois introduzirmos como a referência de Benhabib é a crítica feminista à distinção público-privado na estipulação de um modelo de espaço público. Tratando especialmente do liberalismo de Bruce Ackerman em *Social Justice in the Liberal State* (1980)⁵, Benhabib expressa a seguinte definição:

O liberalismo é uma forma de falar e justificar publicamente o poder, uma cultura política do *diálogo público* baseada em certos tipos de *restrições à conversação* [con-

5. O trabalho também é citado por Okin (2008, p. 309, nota), ao indicar a prevalência da consideração da família como “não-política”. Cf. Ackerman (1980, p. 225).

versational constraints]. A restrição à conversação mais significativa no liberalismo é a *neutralidade*, que rege que nenhuma razão que avance dentro de um discurso de legitimação pode ser um bom motivo caso ela requeira o poder para afirmar duas reivindicações: (a) que sua concepção do bem é melhor do que o afirmado pelos seus concidadãos; ou que (b) independentemente de sua concepção do bem, ela é intrinsecamente superior a um ou mais dos seus concidadãos (BENHABIB, 1992, p. 96).

Não nos parece difícil inserir o modelo rawlsiano, como expusimos acima, dentro dessa tradição, na medida em que estipula um princípio de neutralidade e universalização dos princípios que defende. A restrição à conversação surge, na teoria de Rawls, após o momento de decisão sobre os princípios, em que as pessoas acabam passando por um “filtro” de neutralidade, nosso conhecido “véu da ignorância”.

Nesse sentido, Benhabib acerta contas com Ackerman ao mostrar que não podemos deixar de discutir temas complexos como a pornografia pois esta não estaria em pauta, dado o direito de livre expressão⁶. A atitude legalista do liberalismo faz perecer seu posicionamento diante de problemas complexos que envolvem as próprias concepções particulares abrangentes, para usar os termos de Rawls, que são efetivamente levadas ao espaço público (BENHABIB, 1992, pp. 98-99). Benhabib situa, portanto, o liberalismo político:

Dadas as preocupações históricas das quais emergiu o liberalismo político e para as quais ele buscou uma resposta, como os limites do poder estatal absolutista e os problemas da tolerância religiosa, isso [a ignorância com relação ao sentido agonístico da política] não surpreende. A busca por uma ordem política justa, estável e tolerante tem sido a marca distintiva da teoria política liberal. Esta busca também levou a um foco excessivo, no liberalismo contemporâneo, sobre os limites e justificação do poder estatal e outros órgãos públicos, negligenciando outras

6. Feministas radicais e conservadores religiosos, em um ambiente de crítica à pornografia, chegaram a ter uma “aliança” acerca desta questão (West, 1987), o que mostra a flexibilidade que um modelo de esfera pública deve possuir ao incorporar diversas posições particulares e que ainda assim possuem relevância no debate.

dimensões da vida política, como a vida em associações políticas, movimentos, grupos de cidadãos, reuniões de cidades e fóruns públicos (BENHABIB, 1992, pp. 100-1).

Com esse ataque ao liberalismo, Benhabib mostra que a falta de agonismo — relativa ao modelo arendtiano, vinculado às lutas por poder, mas que não são justificadas pelas instituições —, no liberalismo, torna-o menos inimigo da posição arendtiana e mais o complemento dela, visto estarmos considerando sociedades complexas e plurais, das quais são intrínsecas tanto o espaço público de justificação e regimento político quanto a luta [*struggle*] por poder, i. e., um sentido agonístico de política. Benhabib concebe, assim, o modelo habermasiano como uma espécie de solução, considerando o modelo “de espaço público discursivo” como “o correlato sociológico essencial do conceito discursivo de legitimação” (BENHABIB, 1992, p. 103).

A novidade da concepção habermasiana está em não poder mais associar a noção de participação política exclusivamente ao âmbito governamental e de decisões públicas, por conta da diversidade de elementos que, inclusive na esfera doméstica, têm relevância para as discussões políticas, como a divisão do trabalho entre os gêneros parece ter adquirido para os estudos feministas.

Esta compreensão moderna [habermasiana] da participação produz uma nova concepção do espaço público. O espaço público não é entendido agonisticamente como um espaço de competição por aclamação e imortalidade entre uma elite política; é visto democraticamente como a criação de procedimentos por meio dos quais as pessoas afetadas pelas normas sociais gerais e decisões políticas coletivas podem ter uma palavra na sua formulação, estipulação e adoção. Essa concepção do [espaço] público também é diferente da liberal pois, embora Habermas e os pensadores liberais acreditem que a legitimação em uma sociedade democrática só pode resultar de um diálogo público, no modelo habermasiano o diálogo não está sob a restrição da neutralidade, mas é julgado de acordo com os critérios representados

pela ideia de um “discurso prático”. A esfera pública passa a existir sempre e onde quer que todos os afetados por normas de ação gerais, sociais e políticas, engajam-se em um discurso prático, avaliando sua validade. Com efeito, pode haver tantos públicos quanto controversos debates gerais sobre a validade das normas. A democratização em sociedades contemporâneas pode ser vista como o aumento e crescimento de esferas públicas autônomas entre os participantes (BENHABIB, 1992, p. 105).

O debate democrático passa a ser, com esse novo modelo, “como um jogo de bola no qual não há um árbitro para definitivamente interpretar as regras do jogo e suas aplicações. Antes, no jogo da democracia, as regras do jogo, suas interpretações e até mesmo a posição do árbitro são essencialmente contestáveis” (BENHABIB, 1992, p. 107). A modelagem da democracia, neste sentido, aplica-se sobre as “regras do jogo”, sem efetivamente subordinar estas regras a uma abolição completa ou uma revogação definitiva. Trata-se de evitar, é claro, uma ditadura ou um estado de exceção, na medida em que é possível debater o significado e a aplicação de certos direitos, mas não revogar todos por completo e submetê-los a uma autoridade única. Ligando essa discussão ao debate sobre a distinção público-privado, Benhabib logo indica:

Qualquer teoria da publicidade [publicity], espaço público e diálogo público deve pressupor alguma distinção entre o privado e o público. Dentro da tradição do pensamento político ocidental e até os nossos dias, a maneira em que a distinção entre as esferas público e privada têm sido desenhada serviu para confinar as mulheres, e as esferas de atividade tipicamente femininas como o trabalho doméstico, a reprodução, nutrição e cuidado dos jovens, doentes e idosos, ao domínio “privado” e mantê-las fora da agenda pública no estado liberal. [...] Desafiar a distinção do discurso moral e político contemporâneos, na medida em que privatizam [privatize] essas questões, é central para a luta das mulheres que pretendem tornar essas questões “públicas” (BENHABIB, 1992, pp. 107-8).

Investigando os sentidos de privacidade, a filósofa expõe como dois sentidos iniciais, relacionados com (1) a fé religiosa e (2) a não interferência do estado no mercado de trabalho e de produtos, dão lugar a um terceiro sentido, (3) ligado à noção de “esfera íntima”, ou seja, “o domínio do domicílio, de atendimento às necessidades cotidianas da vida, da sexualidade e da reprodução, do cuidado com os jovens, os doentes e os idosos” (BENHABIB, 1992, pp. 108-9). Esse é, portanto, o sentido que devemos ressaltar na relação com a teoria do discurso público enunciada por Habermas. Com o advento das restrições públicas ao trabalho e à justiça, o espaço doméstico foi marcado como fora do escopo da justiça, contemplando uma realidade de relações não-igualitárias e não-consensuais.

Na mudança do século XIX para o XX, as mulheres inseriram-se no mercado de trabalho, ganharam o direito ao voto e, por muitas vezes, engajaram-se em movimentos por libertação, principalmente no Ocidente. Esse fator, que teve suas nuances em cada país, acaba por ao menos mudar o cenário em que as mulheres se encontram, pois muitas vezes a esfera pública pensada por homens e para homens começa a aparentemente ‘ruir’ com a presença de perspectivas completamente outras, até então marginalizadas. Neste sentido, Benhabib mostra a insuficiência da “teoria moral e política normativa contemporânea, não excluindo a ética do discurso de Habermas, [que] tem sido *‘gender blind’* [cega acerca do gênero], ou seja, essa teoria ignorara a questão da ‘diferença’, a diferença nas experiências de sujeitos masculinos versus femininos em todos os domínios da vida” (BENHABIB, 1992, p. 109).

A questão aqui é que até mesmo Habermas, até agora livre de acusações, parece sofrer da cegueira crônica da teoria política contemporânea. Esta cegueira, no entanto, pode ser reconsiderada no contraste dessas teorias normativas com a prática de movimentos feministas de libertação, os quais inseriram no debate público os mais profundos assuntos relacio-

nados à divisão do trabalho dentro da casa e do domínio doméstico. A inserção dessas pautas, no entanto, não serve como única crítica às teorias, que devem manter-se, em certo sentido, teorias, para operar mudanças efetivas. Benhabib expressa que a crítica contra Habermas e toda a teoria política contemporânea não enfoca somente os “fatos” apresentados na realidade social, mas sim que “[q]ualquer teoria do público, esfera pública, e publicidade pressupõe uma distinção entre o público e o privado. Estes são os termos de uma oposição binária (BENHABIB, 1992, p. 110).

Com o movimento das mulheres e a sujeição completa de pautas sob a democracia, sem definir, *a priori*, quais temas podem ou não ser discutidos publicamente, a teoria do discurso habermasiana acabaria por melhor adaptar-se a problemas contemporâneos. Com isso, fica claro que o modelo de espaço público de Benhabib é muito próximo ao de Habermas, mas apenas caso sejam operadas mudanças, principalmente no que ela considera como “as fronteiras excessivamente rígidas que Habermas tentou estabelecer entre questões de justiça e as da boa vida, interesses públicos versus necessidades privadas, valores privados e normas compartilhadas publicamente” (BENHABIB, 1992, p. 111).

Defendendo uma relação dialética com a teoria do discurso habermasiana, Benhabib pretende mostrar como a teoria feminista não tem apresentado modelos de esfera pública plausíveis, capazes de assumir certas reflexões acerca da factibilidade de reformas e mudanças estruturais nas diferentes opressões de gênero. Essa necessidade de uma teoria capaz de modelar a esfera pública, encontrando certas concepções e conceitos que devem ser reconceitualizados. Ela parece estar, assim, de acordo com o espírito inicial destas notas, as quais terminam agora com uma última passagem de Benhabib, ao considerar os modelos de espaço público:

Por razões que já explorei, alguns dos modelos de espaço público discutidos neste ensaio são seriamente limitados para nos ajudar a lidar com essa tarefa. O modelo agonístico de Arendt está em desacordo com o da realidade sociológica da modernidade, bem como com a política moderna de lutas pela justiça. O modelo liberal do espaço público transforma o diálogo político de empoderamento muito rapidamente em um discurso jurídico sobre direitos e liberdades fundamentais. O modelo do discurso é o único que é compatível tanto com as tendências sociais gerais de nossas sociedades quanto com as aspirações emancipatórias de novos movimentos como o movimento das mulheres. O procedimentalismo radical deste modelo é um poderoso critério para desmistificar discursos de poder e suas agendas implícitas. Em uma sociedade onde a “reprodução” está indo a público, o discurso prático terá que ser “feminizado” [*feminized*]. Tal feminização do discurso prático significará, em primeiro lugar e principalmente, desafiar dualismos normativos não examinados entre a justiça e a boa vida, normas e valores, interesses e necessidades, desde o ponto de vista do seu contexto e subtexto de gênero (BENHABIB, 1992, p. 113).

REFERÊNCIAS:

ACKERMAN, Bruce. *Social Justice in the Liberal State*. New Haven: Yale University Press, 1980.

BENHABIB, Seyla. *Situating the self*. Gender, community and postmodernism in contemporary ethics. New York: Routledge, 1992.

KEARNS, Deborah. A Theory of Justice – and Love: Rawls on the Family. *Politics* (Journal of the Australian political Studies Association). v. 18, n. 2, p. 36-42, 1983.

KUKATHAS, Chandran; PETTIT, Philip. ‘Uma teoria da justiça’ e os seus críticos. Tradução de Maria Carvalho e revisão científica de Henrique da Silva Seixas Meireles. 2ª ed. Lisboa: Gradiva, 2005.

NUSSBAUM, M. “Rawls and Feminism”. In: FREEMAN, S. (Ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 488-520, 2003.

OKIN, Susan M. Gênero, o público e o privado. *Estudos Feministas*. Florianópolis: v. 16, n. 2, pp. 305-332, 2008.

_____. *Justice, Gender and the Family*. New York: Basic Books, 1989.

OKIN, S. M.; MANSBRIDGE, J. Feminism. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip.; POGGE, Thomas (Org.). *A companion to contemporary political philosophy*. MA, USA: Blackwell Publishing, pp. 332-359, 2007.

PATEMAN, C. ‘The Disorder of Women’: Women, Love, and the Sense of Justice. *Ethics*. Chicago. v. 91, n. 1, p. 20-34, 1980.

RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Revised edition. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1999. Tradução consultada: _____. *Uma teoria da justiça*. Edição revista. Tradução de Jussara Simões. Revisão técnica e da tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Political Liberalism*. Expanded edition. New York: Columbia University Press, 2005. Tradução consultada: _____. *O liberalismo político*. Edição ampliada. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

WEST, R. The Feminist-Conservative Anti-Pornography Alliance and the 1986 Attorney General’s Commission on Pornography Report. *Law Social Inquiry*. Chicago, v. 12, n. 4, pp. 681-711, 1987.

Walter Benjamin e o *flâneur* baudelairiano em Julio Cortázar

Pedro de Carvalho Naletto
Universidade de São Paulo

RESUMO: Este artigo pretende retomar a relação proposta por Davi Arrigucci Júnior entre o *flâneur* baudelairiano de “O pintor da vida moderna” e o personagem Roberto-Michel, do conto “Las babas del diablo”, de Julio Cortázar, à luz da análise do *flâneur* desenvolvida por Walter Benjamin no ensaio “Paris do segundo império”. Baudelaire retira a figura do *flâneur* do conto “O homem na multidão”, de Edgar Allan Poe, e a descreve em associação às ideias da convalescença e da infância, que exprimem a curiosidade do *flâneur* em meio à multidão. Na análise de Benjamin, por outro lado, a multidão ganha um caráter negativo, como esconderijo do *flâneur*, visto que este não se sente seguro no meio social. Ao retomar a análise de Benjamin, este artigo tem como objetivo propor uma possível contribuição à interpretação feita por Arrigucci Jr. do personagem de Cortázar.

PALAVRAS-CHAVE: Walter Benjamin; Julio Cortázar; *flâneur*; Baudelaire; Davi Arrigucci Júnior.

OS ENSAIOS

Em seu texto “Ensaio como forma”, Theodor Adorno (2003) defende o caráter fragmentário e parcial do texto ensaístico ante o objeto estudado. Segundo Adorno (2003, p. 27), o ensaísta não parte de conceitos previamente definidos para chegar a um objeto completamente delimitado, nem quer “procurar o eterno no transitório”, como, aliás, quis Baudelaire em sua teoria do belo, “mas sim eternizar o transitório”, afastar-se da pretensão de verdade e oferecer, no lugar, um conjunto de ideias, uma interpretação possível do objeto. Sobre a prática ensaística, Adorno destaca a seguinte citação de Max Bense:

Escreve ensaisticamente quem compõe experimentando; quem vira e revira o seu objeto, quem o questiona e o apalpa, quem o prova e o submete à reflexão; quem o ataca de diversos lados e reúne no olhar de seu espírito aquilo que vê, pondo em palavras o que o objeto permite vislumbrar sob as condições geradas pelo ato de escrever. (BENSE, 1947, p. 418 apud ADORNO, 2003, p. 35)

É difícil pensar numa melhor descrição para o modo como Walter Benjamin (1989) procede no ensaio “Paris do Segundo Império”. Adorno diz que “o ensaio pensa em fragmentos, uma vez que a própria realidade

é fragmentada” (ADORNO, 2003, p. 35). Benjamin, a quem Adorno (2003, p. 29) considera um mestre do ensaio, faz jus à apologia e apresenta uma visão multifacetada, prismática, sobre a vida e obra de Baudelaire, aproveitando-se muito das figuras de alteridade do poeta, como *flâneur*, apache, dândi, trapeiro, tipos sociais que habitam a Paris do século XIX e que se destacam na metrópole retratada pelo poeta.

É interessante notar que Davi Arrigucci Júnior (1973, p. 30), em seu livro *O escorpião encalacrado*, destaca a mesma citação de Max Bense para apresentar a possibilidade ensaística sobre a obra de Julio Cortázar. A ideia do escorpião encalacrado é tirada de uma imagem retratada no romance *Rayuela*: “*El alacrán clavándose el aguijón, harto de ser un alacrán pero necesitado de alacranidad para acabar con el alacrán*” (CORTÁZAR, 2010, p. 221). Davi Arrigucci Júnior aproveita esta imagem para explicar um movimento que permeia toda a obra de Cortázar: o da narrativa que se volta sobre si mesma, abusa da metalinguagem, explora seus próprios limites e põe em questão a possibilidade do narrar. Esta é a dificuldade que se apresenta ao ensaísta, seguir Cortázar em sua busca, jogar seus jogos, testar suas invenções. Davi o faz magistralmente, passando por toda a obra do autor mas detendo-se na segunda seção do livro, na análise de três textos específicos, dois contos da coletânea *Las armas secretas* – “El perseguidor” e “Las babas del diablo” – e, por fim, o romance *Rayuela*.

Uma das figuras de alteridade de Baudelaire, o *flâneur*, parece ter um papel de destaque na obra de Cortázar, assim como o território sobre o qual a *flânerie* se dá, a cidade de Paris. No romance *Rayuela*, os personagens Horácio e Maga encontram-se pela cidade sem combinar horário ou lugar. “*Andábamos sin buscarnos pero sabiendo que andábamos para encontrarnos*” (CORTÁZAR, 2010, p. 18). Os trajetos por Paris são descritos em detalhe, apresentando inúmeras referências de bairros, ruas, pontes

e edifícios. A própria montagem do romance, o convite de Cortázar para o leitor participar do jogo e seguir uma ordem de capítulos outra que não a linear, pode ser vista como uma espécie de *flânerie*. No conto “Las babas del diablo” também a *flânerie* tem importante papel para a construção da história. O personagem Roberto-Michel, tradutor e fotógrafo amador, anda pela cidade um pouco a esmo, matando tempo até a hora em que terá a melhor luz para fotografar. Davi Arrigucci Júnior propõe que o personagem esteja próximo do *flâneur* baudelairiano de “O pintor da vida moderna” (1988), este por sua vez inspirado no conto “O homem na multidão”, de Edgar Allan Poe. No entanto, Benjamin (1989), no ensaio “Paris do segundo império”, faz uma análise do personagem de Poe que difere da imagem utilizada por Baudelaire para referir-se ao pintor Constantin Guys, oferecendo assim uma nova interpretação da figura do *flâneur*. Este artigo pretende retomar a relação proposta por Arrigucci Júnior sobre o conto “Las babas del diablo” à luz da análise de Benjamin, e então propor uma possível contribuição à interpretação do personagem Roberto-Michel.

O FOTÓGRAFO-ESCORPIÃO

Nos primeiros parágrafos de “Las babas del diablo”, o narrador se põe a questionar sua própria narrativa. Como contar o que está narrando? Quem está contando e que pessoa gramatical utilizar? E, afinal, por que contar? Dessa forma o narrador expõe os bastidores da narrativa, divide com o leitor as dificuldades de construção da história. É mais um dos movimentos escorpiônicos de Cortázar:

Em vez de se ver lançado, diretamente, no desenvolvimento fabular, o leitor se defronta, na realidade, com esse comentário desconcertante, feito em tom irônico e lúdico, a propósito de problemas relativos à técnica e à motivação do relato que se segue. (ARRIGUCCI JÚNIOR, 1973, p. 252)

Dessa forma Cortázar quebra de início com a ilusão imersiva da história, põe em cheque a verdade do que está sendo narrado e divide com o leitor a hesitação do personagem, que busca ele próprio entender o que aconteceu.

Passados os primeiros parágrafos de divagação teórica, chegamos à história de fato e à outra forma de divagação, “divagação no sentido próprio: a do fotógrafo pelas ruas de Paris”. (ARRIGUCCI JÚNIOR, 1973, p. 266). O narrador e personagem Roberto-Michel relata no passado, alternando entre a primeira e a terceira pessoas do singular, sua saída à deriva em direção à ilha Saint-Louis, matando tempo até as onze horas, quando teria a melhor luz para fotografar. Arrigucci Júnior estabelece uma relação direta entre a deriva do personagem de Cortázar e aquela baudelairiana. “É um movimento de *flânerie*; *flânerie* exatamente no sentido em que a caracterizou Baudelaire, num texto célebre sobre o pintor Constantin Guys”¹ (ARRIGUCCI JÚNIOR, 1973, p. 266).

No texto “O pintor da vida moderna”, Baudelaire (1988, p. 168) retoma o conto “O homem da multidão”, de Poe, para descrever o gênio do pintor Constantin Guys. O personagem do conto é um convalescente que, atrás das vidraças de um café, observa com interesse a multidão. O estado de convalescência daquele que retorna à vida social depois de longo tempo adoecido lhe inspira a curiosidade de tudo ver, os pequenos detalhes, as vestimentas, os gestos. Eventualmente ele vislumbra, em meio à multidão, um desconhecido que o intriga sobremaneira, ele abandona o café e decide, então, seguir-lo pela noite londrina. No texto referido, Baudelaire (1988, p. 168) aproxima a convalescência da infância, “o convalescente goza, no mais alto grau, como a criança, da faculdade de se interessar intensa-

1. Segundo Arrigucci Júnior (1973, p. 266), há no conto uma referência ao próprio Baudelaire, quando o personagem, caminhando pelo Quai d’Anjou, passa em frente ao Hotel de Lauzun, onde morou Baudelaire, recitando versos de Apollinaire e diz em terceira pessoa “y eso que debería acordarme de otro poeta, pero Michel es un porfiado”.

mente pelas coisas, mesmo por aquelas que aparentemente se mostram as mais triviais” e nos exorta a imaginar um artista que estivesse sempre em estado de convalescença, um “homem dominado a cada minuto pelo gênio da infância” (BAUDELAIRE, 1988, p. 169), este seria Guys. Para quem se interessa pelas pessoas e pelas coisas, a multidão é o lugar perfeito, sentir-se-á em casa no espaço público. Este, para Baudelaire, é o perfeito *flâneur*, para quem “é um imenso júbilo fixar residência no numeroso, no ondulante, no movimento, no fugidio e no infinito” (BAUDELAIRE, 1988, p. 170). É verdade que a multidão não aparece no conto de Cortázar, tampouco está presente em *Rayuela*, mas o que aproxima o fotógrafo de “Las babas del diablo” do pintor Constantin Guys é sua curiosidade ao sair de casa apenas para fazer fotos, sua abertura aos lugares, sua disponibilidade a se interessar pelo que lhe possa aparecer.

Retornando ao conto de Cortázar, Roberto-Michel relata sua chegada à ponta da ilha, quando repousa distraidamente contra o parapeito e nota primeiro um rapaz e, em seguida, a mulher que o acompanha. Ele se interessa pela cena e decide permanecer ali para ver o seu desfecho, quando então o narrador se põe a descrever o que se lembra daquilo que observou:

Al filo de los catorce, quizá de los quince, se lo adivinaba vestido y alimentado por sus padres pero sin un centavo en el bolsillo, teniendo que deliberar con los camaradas antes de decidirse por un café, un coñac, un atado de cigarrillos. Andaría por las calles pensando en las condiscípulas, en lo bueno que sería ir al cine y ver la última película, o comprar novelas o corbatas o botellas de licor con etiquetas verdes y blancas. En su casa (su casa sería respetable, sería almuerzo a las doce y paisajes románticos en las paredes, con un oscuro recibimiento y un paraguero de caoba al lado de la puerta) llovería despacio el tiempo de estudiar, de ser la esperanza de mamá, de parecerse a papá, de escribir a la tía de Avignon. (CORTÁZAR, 1968, p. 84)

Como se fosse um narrador onisciente, ele descreve o rapaz e a mulher em detalhe ao mesmo tempo que os interpreta. Assim, refaz suas biografias partindo apenas do que ele viu naquele dia, ao modo dos autores das fisiologias, gênero literário de folhetim, popular na França no começo do século XIX. Benjamin (1989, p. 34) aproxima as fisiologias de um certo tipo de *flâneur* que se entretém no espaço público “a fazer botânica no asfalto”, ou seja, a classificar e, desta forma, desvendar, os diferentes tipos que compõem a recente multidão anônima. Em tempo, o próprio narrador afirma no parágrafo seguinte que “Esta biografía era la del chico y la de cualquier chico” (CORTÁZAR, 1968, p. 85). As fisionomias eram uma espécie de caricatura dos tipos sociais, faziam a crônica da vida burguesa baseando-se na crença de que era possível desvendar um homem pela sua figura, encaixá-lo no gaveteiro dos tipos sociais, tornando assim a multidão mais palatável, menos ameaçadora. Este *flâneur* também está próximo do que Baudelaire descreve em “O pintor da vida moderna” na medida em que Constantin Guys é o que se chama de pintor de costumes. Baudelaire ressalta nele a capacidade de retratar em seus croquis a beleza efêmera, o circunstancial, o cotidiano da cidade e da vida burguesa, as vestimentas, meios de transporte e vínculos sociais.

O narrador do conto de Cortázar então se põe a elucubrar sobre a relação entre o rapaz e a mulher, como haviam parado ali e o que seus gestos revelavam. Julga que o homem é muito mais novo que a mulher, que os dois encontraram-se por acaso e que a mulher o está seduzindo. No entanto, o narrador logo adverte que “todo mirar rezuma falsedad, porque es lo que nos arroja más afuera de nosotros mismos, sin la menor garantía” (CORTÁZAR, 1968, p. 83). Ao mesmo tempo que Roberto enfrenta e compartilha o desafio de ser personagem e narrador, apresentando uma interpretação longa e coerente para a relação entre o casal, ele nos adverte que

seu olhar é permeado de falsidade, que tal interpretação pode muito bem ser apenas coisa de sua cabeça. Roberto-Michel resolve tirar uma foto da cena, e a fotografia aqui deveria ser uma âncora na realidade, pois captaria apenas o que pode ser, de fato, visto, estaria imune ao que pudesse ser uma interpretação talvez descabida da situação e, se tirada no momento certo, poderia revelar a verdade do acontecimento. Mas, enquanto prepara-se para tirar a foto, o narrador aprofunda sua desconfiança das intenções da mulher, pensa que talvez ela quisesse não um verdadeiro encontro amoroso com o rapaz, mas apenas usá-lo, aproveitar-se de sua inocência em uma espécie de sedução egoísta, uma provocação impossível e irresponsável com a iniciação do adolescente ao amor. Roberto-Michel tira a foto, mas nisso é descoberto pelo casal. A mulher vem tirar satisfações com o fotógrafo e demanda que ele lhe entregue o filme, enquanto o rapaz aparenta estar nervoso, embaraçado, e foge correndo. De dentro de um carro cortado propositalmente do enquadramento da foto sai um homem de chapéu cinza e anda em direção a eles. Roberto-Michel não atende às exigências da mulher e vai embora dando risada, considerando ter salvado o rapaz, enquanto o homem de chapéu e a mulher se olhavam em silêncio. Dias depois o fotógrafo revela o negativo tirado no parque, amplia-o duas vezes e fixa-o na parede do quarto como um cartaz. Enquanto trabalha no tratado que está traduzindo, ele volta a olhar a foto entre um parágrafo e outro, quando não encontra as palavras certas, até que nota o movimento das folhas das árvores. A foto passa a se mover como uma tela e ele a observa de frente, assumindo a posição da câmera e vendo toda a situação repetir-se novamente, só que dessa vez ele não está lá, só observa a cena na parede do quarto, inerte como a própria câmera, incapaz de ajudar novamente o rapaz. Para piorar, Roberto-Michel percebe que a situação imaginada antes era muito menos horrível que a realidade que

ele observava agora. Na verdade o homem de chapéu seria o mandante da sedução levada a cabo pela mulher. Roberto-Michel sente-se impotente ao ver a cena se desenrolar novamente na parede do quarto, ou melhor, ver o desenrolar de uma outra cena, talvez a que teria sido caso ele não tivesse estado lá no dia. Roberto-Michel não pode se conter e grita em seu quarto, imediatamente percebe que a câmera se aproxima do homem enquanto o rapaz foge novamente. Restam na fotografia a mulher e o homem de chapéu cinza, a câmera para na frente deles.

pero de frente estaba el hombre, entreabierta la boca donde veía temblar una lengua negra, y levantaba lentamente las manos, acercándolas al primer plano, un instante aún en perfecto foco, y después todo él un bulto que borraba la isla, el árbol, y yo cerré los ojos y no quise mirar más, y me tapé la cara y rompí a llorar como un idiota. (CORTÁZAR, 1968, p. 98)

Este é o fim do penúltimo parágrafo, um desfecho trágico e ainda confuso. O assassinato do fotógrafo é sugerido pelas mãos que se aproximam do primeiro plano, talvez para enforcá-lo, enquanto Roberto-Michel fecha os olhos, recusando-se a olhar.

AS FIGURAS DE ALTERIDADE DO POETA

Se quisermos explorar a análise benjaminiana do *flâneur*, é preciso lembrar que no seu ensaio esta é mais uma das figuras de alteridade de Baudelaire. Ao longo do ensaio estas figuras vão aparecendo ao mesmo tempo como tipos sociais que coabitaram a Paris do século XIX e foram recolhidos pelo poeta e figuras que representam o próprio fazer poético de Baudelaire, sua relação com a poesia, a cidade e o momento histórico de ascensão do capitalismo industrial e formação das grandes metrópoles. Baudelaire, tal

qual o trapeiro, recolhe estes personagens em suas andanças pela cidade, e Benjamin, como bom ensaísta, as utiliza para compor sua análise prismática do poeta. Mas quem são estas figuras? O que há em comum entre estes tipos sociais? Que tipos de relações Baudelaire estabelece entre elas?

O *flâneur* é alguém que caminha ociosamente pela cidade, não está indo nem voltando de lugar algum, não busca um caminho definido, não deseja chegar mais rápido. Seu objetivo é o próprio trajeto, lhe interessam a cidade e as pessoas que nela habitam. Apache era um termo pejorativo utilizado na Espanha e na França para referir-se aos pequenos criminosos que sobrevivem de simples golpes e furtos. Segundo Benjamin (1989, p. 78), Baudelaire é o primeiro a explorar poeticamente a figura do apache, este tipo “relegado à periferia da sociedade e da cidade grande”, que é uma novidade situada entre o detetive de Poe e o grande criminoso de Balzac. Já o trapeiro é aquele que anda pela cidade coletando o que foi descartado por ela. Ele busca, dentro do que foi jogado fora, aquilo que possa ser reaproveitado ou vendido e, junto com o apache, compõe o grupo dos que “habitam o subterrâneo de uma cidade grande” (BENJAMIN, 1989, p. 77). Baudelaire (1988, p. 193) define o dândi como “o homem rico, ocioso e que, mesmo entediado de tudo, não tem outra ocupação senão correr ao encalço da felicidade”. Geralmente a figura do dândi remete às roupas elegantes e ao estilo de vida luxuoso, mas segundo Baudelaire (1988, p. 194) estes aspectos são secundários em sua figura. O dândi almeja a distinção e a originalidade, o dandismo “é uma espécie de culto de si mesmo” (BAUDELAIRE, 1988, p. 194).

Em primeiro lugar, nota-se que as figuras são deslocadas, estão à margem e, por vezes, habitam o submundo. São tipos difíceis de serem definidos, são estranhos. Não são burgueses nem exatamente proletários. Não possuem profissão definida e nada se sabe de sua vida privada, mas não se

espera que levem o estilo de vida da família francesa média, no geral parecem destoantes nesse momento histórico de industrialização e proletarização, de homogeneização da massa e de controle da ordem social. Mas todos eles possuem relação importante com a cidade, com a vida urbana. A *flânerie* pelas galerias, o submundo do apache, a coleta do trapeiro e o glamour do dândi só podem existir na cidade, seria completamente sem sentido imaginá-los fora do meio urbano. Ao mesmo tempo, seus estilos de vida estão fadados a desaparecer. Seja pelo imperativo da mercantilização dos meios de reprodução da vida ou pela exclusão social que ela acarreta, seja pelo controle social ou pela indistinguibilidade da massa, o futuro é desfavorável para estes tipos sociais. Eles situam-se exatamente na transição entre a modernidade e o que havia antes. Só puderam surgir no seio da metrópole, mas já nascem como fantasmagorias, para utilizar o conceito benjaminiano. Tal qual o *flâneur*, Baudelaire acompanha o “ritmo da cidade grande” e capta este momento “em pleno vôo” (BENJAMIN, 1989, p. 38), vive-o intensamente e sofre suas consequências. Ele vê a poesia tornar-se mercadoria e tenta ganhar a vida vendendo-a. Não sendo muito bem sucedido, passa por sérias dificuldades financeiras, perde seus bens, sendo forçado a mudar de apartamento várias vezes. Baudelaire é, junto com suas figuras de alteridade e pelos mesmos motivos, um tipo fantasmagórico, em processo de desaparecimento.

Embora Benjamin não deixe isso explícito, é possível pensar que em sua análise da obra de Baudelaire desdobra-se um movimento dialético entre modernidade e ruína. Ele diz sobre a reforma de Paris, iniciada por Haussmann em 1859, com os meios modestos disponíveis à época: “Que grau de destruição já não provocam esses instrumentos limitados! E como cresceram, desde então, com as grandes cidades, os meios de arrasá-las! Que imagens do porvir já não evocam!” (BENJAMIN, 1989, p. 84). A refor-

ma de Paris é um belo caso para pensar este movimento dialético. Bairros inteiros tiveram de ser demolidos para dar lugar ao novo projeto urbanístico responsável por levar a metrópole parisiense à modernidade. A nova cidade e os novos modos de vida que ela engendra só podem surgir por meio da destruição dos antigos prédios e ruas e da expulsão dos que ali viviam. Destruição e ruína são um só e mesmo movimento dialético, cuja dimensão construtiva é bastante clara: é a noção de progresso, a industrialização, o consumo, a evolução tecnológica, a Paris de Haussmann, a massa de trabalhadores. Mas Baudelaire não pode deixar de ver também sua dimensão destrutiva, afinal de contas sente-a na pele: é o trabalhador alienado dos meios de produção, são os bairros demolidos e a gentrificação decorrente, são os modos de vida que deixam de ser compatíveis com a sociedade regida pela mercadoria. Ruína e modernidade fazem parte do mesmo processo, são indissociáveis e, como tal, estão presentes na poesia de Baudelaire.

O ponto aqui é pensar como o mesmo movimento dialético opera sobre os tipos sociais de que o poeta se apropria. A modernidade caminha a passos largos e os antigos modos de produção, sociabilidade e vida estão em processo de desaparecimento, ao mesmo tempo que dão lugar às suas respectivas versões modernas. Para Benjamin (1989, p. 45) “o conteúdo social primitivo do romance policial é a supressão dos vestígios do indivíduo na multidão da cidade grande” e é nesta chave que ele interpreta o personagem de Poe, também como um *flâneur*, mas sem a “conivência que Baudelaire lhe empresta”. O homem da multidão não é exatamente este “observador apaixonado” (BAUDELAIRE, 1988, p. 170), mas “acima de tudo alguém que não se sente seguro em sua própria sociedade” (BENJAMIN, 1988, p. 45). Em Benjamin o *flâneur* de Poe adquire uma dimensão negativa, sua curiosidade não é só vislumbre, seu sentimento na multidão não é de acolhimento.

Benjamin (1988, p. 38) cita um agente secreto parisiense no fim do século XVIII que julga ser impossível manter a ordem numa sociedade onde as pessoas não mais se conhecem, são anônimas na multidão. Estamos na chave do *flâneur*-detetive, adaptado aos novos modos de vida na cidade, agora fazendo uso de seu incógnito, escondido na multidão à espreita do malfeitor. Mas é preciso lembrar que, pela curiosidade do detetive, “qualquer pista seguida pelo *flâneur* vai conduzi-lo a um crime” (BENJAMIN, 1988, p. 39). Diz Benjamin (1988, p. 45) sobre o conto de Poe: “Nele, o invólucro que representa o crime foi suprimido; permanece a simples armadura: o perseguidor, a multidão, um desconhecido que estabelece seu trajeto através de Londres (...). Esse desconhecido é o *flâneur*”. O mesmo poderia ser dito do conto de Cortázar, no qual o crime em si foi suprimido e o que temos é a interpretação da cena vista no parque, posta em dúvida pelo próprio narrador.

O FOTÓGRAFO-DETECTIVE

Está claro que o *flâneur*-detetive representa a decadência daquela *flânerie* que teve seu auge nas galerias parisienses, da *flânerie* que descrevia não uma atividade esporádica, mas um modo de vida, não um hobby, mas uma verdadeira abertura à serendipidade do meio urbano. Assim como as fisionomias eram uma forma positiva de lidar com os novos modos de sociabilidade na cidade, o século XIX vê surgir uma literatura que lida com os aspectos negativos da sociedade massificada. Agora a multidão funciona como esconderijo e, segundo Benjamin (1988, p. 38), “de todos os seus aspectos ameaçadores, este foi o que se anunciou mais prematuramente; está na origem dos romances policiais”.

Nossa hipótese é que esta visão do *flâneur* proposta por Benjamin

possa ser interessante para compreender mais a fundo o personagem Roberto-Michel. O próprio Davi Arrigucci Júnior (1973, p. 284) afirma que “*Las babas del diablo* assemelha-se até certo ponto (...) a uma narrativa policial”. Benjamin diz (1988, p. 40) que o romance policial chega na França pelas mãos de Baudelaire, traduzindo Poe, e que a importância do autor americano e do gênero policial para o poeta não podem ser subestimadas. É relevante notar que Cortázar também foi tradutor de Poe e a influência deste na obra do escritor argentino é um tema interessante para ser explorado no futuro². Retomando o conteúdo social por trás do romance policial, Benjamin (1988, p. 44) ressalta que “desde a Revolução Francesa, uma extensa rede de controles, com rigor crescente, fora estrangulando em suas malhas a vida civil”. O surgimento das metrópoles demandou a padronização dos endereços, a numeração das casas, o registro civil das pessoas. Estes mecanismos de controle funcionavam como uma espécie de contraponto ao desaparecimento do indivíduo na massa, são meios de manter a ordem numa sociedade de anônimos.

Na história deste processo, a descoberta da fotografia representa um corte. Para a criminalística não significa menos que a invenção da imprensa para a literatura. Pela primeira vez, a fotografia permite registrar vestígios duradouros e inequívocos de um ser humano. O romance policial se forma no momento em que estava garantida essa conquista – a mais decisiva de todas – sobre o incógnito do ser humano. Desde então, não se pode pretender um fim para as tentativas de fixá-lo na ação e na palavra. (BENJAMIN, 1988, p. 45)

Arrigucci Júnior (1973, p. 263) nota muito sagazmente que uma duplicidade perpassa todo o conto de Cortázar: “Roberto-Michel, franco-chileno, traductor y fotógrafo” (CORTÁZAR, 1968, p. 80). O próprio narrador

2. Outro ponto digno de nota e que também pode vir a ser explorado no futuro é que o conto “*Las babas del diablo*” foi a referência de Michelangelo Antonioni para o roteiro do filme *Blow-up* (1966).

divide-se em dois, ora narrando em terceira pessoa, tal qual um narrador onisciente, ora em primeira, padecendo do olhar subjetivo. Para Arrigucci Júnior (1973, p. 256) a questão da duplicidade “do fotógrafo-narrador implica um problema epistemológico: a indagação do que é verdade”. Esta é a questão posta e enfrentada pelo narrador desde o início do conto. O próprio Arrigucci Júnior (1973, p. 285) reconhece que o ponto básico da narrativa policial é o jogo entre verdade e verossimilhança, onde aquilo que parece ser não é, e vice-versa. Não é à toa que o romance policial nasce junto com a fotografia, uma vez que o gênero se constrói justamente sobre a dinâmica conflitiva entre os mecanismos de controle e a possibilidade do incógnito do indivíduo. A fotografia possui um lastro epistemológico de peso, é a coroa dos mecanismos de controle, é capaz de dar uma cara aos números, nomes e endereços. É a ela que Roberto-Michel recorre para compreender a cena que observa na praça, mas a câmera por si só tampouco pode oferecer alguma verdade se a foto não for vista, não for interpretada. A duplicidade de Roberto-Michel é a sua forma de compreender o acontecido, ser narrador e fotógrafo é uma forma de “confiar, desconfiando, uma forma de estar fixamente atento e, ao mesmo tempo, disponível para o movimento, aberto para a divagação” (ARRIGUCCI JÚNIOR, 1973, p. 263). Segundo o crítico brasileiro, é uma espécie de *flânerie* epistemológica, uma abertura às possibilidades de sentido como a melhor forma de compreender o acontecido, uma vez que a falsidade do olhar já foi antecipada. Tal postura, diga-se de passagem, remete prontamente à do ensaísta descrita por Adorno (2003, p. 27), daquele que se põe a interpretar renegando, a priori, a completa identidade entre o sujeito e o objeto que ele busca conhecer. No entanto, assim como nem tudo no caminhar do *flâneur* é um maravilhamento do olhar, visto que as primeiras e únicas pessoas que o fotógrafo encontra em sua deriva são flagradas na iminên-

cia de um crime, a busca por compreender o acontecido não é exatamente pacífica para Roberto-Michel. Como o próprio crítico mostrou, o martírio do narrador-escorpião aflige o personagem desde o primeiro parágrafo do conto e termina com seu assassinato.

O assassinio do fotógrafo, punição irônica à sua intervenção humana pelo garoto, é assim, sutilmente sugerido pelo movimento das mãos do homem que se aproxima do primeiro plano, onde aquele se encontra (apoiado como está à parede), mas não é narrado direta e claramente: ao fechar os olhos e tapar o rosto, o narrador também cega o leitor, obscurecendo toda possibilidade de certeza. (ARRIGUCCI JÚNIOR, 1973, p. 284)

Só então chega-se, de fato, ao aqui-agora do narrador, às imagens das nuvens e pássaros passando contra o céu, presentes entre parênteses durante todo o conto, que sugerem a ideia de uma câmera caída no chão, virada para cima. A morte do fotógrafo é uma espécie de despersonalização do narrador. Este era o mistério dessa narrativa com um quê policial, não quem é o assassino, mas quem é o narrador, onde ele está, como é possível que ele esteja morto e narrando? Tal qual o homem da multidão, que não se sente seguro em sua própria sociedade, no conto de Cortázar o personagem não está seguro no plano do enunciado, como personagem-fotógrafo, e tampouco no plano da enunciação, onde se desdobra em narrador, ou narradores, e tenta dividir com o leitor o desafio que se lhe apresenta, a saber, o de compreender narrando, o de narrar ao mesmo tempo que participa do acontecido, a partir de uma posição fantasticamente ambígua entre a vida e a morte.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. O ensaio como forma. In: ADORNO, T. W. *Notas de literatura I*. Tradução de Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Duas Cidades: Editora 34, 2003. p. 15-45.

ARRIGUCCI JÚNIOR, D. *O escorpião encalacrado*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BAUDELAIRE, C. O pintor da vida moderna. In: BAUDELAIRE, C. *A modernidade de Baudelaire*. Apresentação de Teixeira Coelho. Tradução Suely Cassal. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. p. 159-212.

BENJAMIN, W. Paris do Segundo Império. In: BENJAMIN, W. *Obras escolhidas III: Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. *Rayuela*. Madrid: Santillana, 2010.

CORTÁZAR, Julio. *Las armas secretas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1968.

A genealogia da vontade de verdade: o acontecimento policéfalo nas Aulas sobre a vontade de saber de Michel Foucault
A genealogia da vontade de verdade: o acontecimento policéfalo nas Aulas sobre a vontade de saber de Michel Foucault

**A genealogia da
vontade de verdade: o
acontecimento policéfalo
nas Aulas sobre a
vontade de saber de
Michel Foucault**

A genealogia da vontade de verdade: o acontecimento policéfalo nas *Aulas sobre a vontade de saber* de Michel Foucault

Rafael Gironi Dias
Universidade Federal de São Carlos

RESUMO: No início da década de 1970, a preocupação com uma melhor definição de práticas discursivas permeia o horizonte de pesquisas do filósofo francês Michel Foucault. A noção de acontecimento discursivo ganha proeminência em seu primeiro curso no Collège de France, *Aulas sobre a vontade de saber*. Apropriando-se daquilo que denomina “sistema Nietzsche”, Foucault volta-se para a emergência de uma ética da verdade na Grécia clássica que não teria sua origem em um sistema filosófico como o de Aristóteles. Nessa perspectiva, o discurso verdadeiro seria um efeito de práticas muito diversas e teria sua conformação a partir de exigências político-econômicas e jurídico-religiosas. Com isso, a exclusão do raciocínio sofístico empreendida por Aristóteles seria o efeito último de uma série de transformações que permeiam os séculos VII e VI a.C. na Grécia, e não um acontecimento discursivo único e lapidar deste tipo de relação para com o discurso verdadeiro. Foucault quer mostrar que “um acontecimento é sempre uma dispersão; uma multiplicidade. É o que passa aqui e ali; é policéfalo”.
PALAVRAS-CHAVE: Grécia antiga; acontecimento discursivo; verdade; Foucault.

INTRODUÇÃO

O tema central de *Aulas sobre a vontade de saber*

Uma “morfologia da vontade de saber” (FOUCAULT, 2014, p. 3) – assim Foucault anuncia o horizonte visado por suas pesquisas ao iniciar suas atividades acadêmicas no Collège de France em Dezembro de 1970. Suas *Aulas sobre a vontade de saber* propõem lançar uma primeira hipótese sobre o tema e experimentar um método de análise com inspirações declaradamente nietzschianas. É dessa forma que, já na primeira aula¹, Foucault delimita seu objeto e o jogo ao qual quer submetê-lo ao questionar: a vontade de verdade, ligada a uma vontade de saber, não cumpriria uma relação de exclusão, mesmo que parcialmente, semelhante ao discurso penal no século XIX? Não seria a vontade tão histórica como qualquer outro sistema de exclusão, passível de transformações a partir de uma rede de instituições? Não formaria, portanto, todo um sistema de constrangimentos que se exerce sobre outras práticas discursivas, assim como sobre práticas não discursivas? Nas palavras de Foucault (2014, p. 4), “Em resumo, consiste saber quais lutas reais e quais relações de dominação são mobilizadas na

1. “Aula de 09 de dezembro de 1970” (FOUCAULT, 2014).

vontade de verdade.”²

Foucault segue duas séries de problemas que devem ser trabalhados para delimitar com mais cuidado sua questão central:

- (i) “Questões semânticas”, que consistem em (i) precisar o jogo que relaciona as noções de saber, verdade e conhecimento; e (ii) analisar o estatuto da expressão “vontade” e em que ela difere da expressão mais corriqueira “desejo”, em outras palavras, qual a relação entre uma “vontade de saber” e um “desejo de conhecer”? Quanto a este grupo de problemas, Foucault admite que só serão devidamente compreendidos no final do percurso das pesquisas, porém deve-se admitir “definições intermediárias” ou “balizas” para seu manejo;
- (ii) O que poderíamos chamar de problemas histórico-teóricos, pois relacionam uma análise histórica de conhecimentos, saberes, disciplinas e acontecimentos discursivos que circunscrevem a questão da vontade de saber. Neste nível, algumas precauções são requeridas, e podemos colocar em destaque: (i) como fazer uma análise do saber a partir da vontade sem referência a um sujeito fundador? A vontade assim inserida não reconduziria a análise ao primado de um sujeito soberano?; (ii) como articular a vontade de saber com “os processos reais de luta e dominação” (FOUCAULT, 2014, p. 5) sem que essa determine, na qualidade de “história do pensamento, ou da consciência, ou da cultura” (FOUCAULT, 2014, p. 5), os fenômenos reais em que se manifestam? Neste grupo de problemas, delineiam-se as questões de cunho historiográfico: evitar uma história que se referencie a um sujeito para se confirmar e, ao mesmo tempo, descrever uma história que não seja teleológica, sem um sentido, um espírito próprio,

2. Essas questões sobre a vontade de verdade, assim como seu delineamento metodológico, foram apresentadas por Foucault em sua aula inaugural naquela mesma instituição, conhecida como A ordem do discurso.

que guie seus acontecimentos.

Na sequência da aula, Foucault indica algumas apostas a respeito do desenvolvimento desse tipo de análise que, em suas palavras, volta a recolocar “o jogo da verdade na rede de coerções e de dominações. A verdade – seria melhor dizer o sistema do verdadeiro e do falso – terá revelado o rosto que há tanto tempo vem escondendo de nós, e que é o de sua violência” (FOUCAULT, 2014, p. 6). Com isso, Foucault finaliza sua breve introdução ao curso, indicando dois filósofos que vinculam de forma diferenciada o desejo e o conhecimento: primeiro, Aristóteles e, depois, Nietzsche.

Uma proposta de leitura para *Aulas sobre a vontade de saber*

A breve introdução de Foucault permite-nos esboçar um quadro geral de suas *Aulas sobre a vontade de saber*. Podemos observar que as duas séries de problemas, semânticos e histórico-teóricos, se apoiam. A partir da exclusão do sofista, empreendida por Aristóteles, e do contraponto da verdade como uma invenção, em Nietzsche, Foucault é levado a investigar quais são os procedimentos práticos envolvidos na relação com a verdade na sociedade grega que permitiram a exclusão do sofista nos textos aristotélicos. Tal exclusão não poderia ser uma mera origem de um novo tipo de pensar, um “milagre” em si mesmo; o processo de exclusão do sofista deve ser um efeito de práticas diversas. Para tanto, Foucault volta-se para o debate historiográfico sobre as instituições gregas nos períodos arcaico e clássico³, buscando entender a dinâmica das relações de poder conferidas ao estatuto do discurso verdadeiro. Dessa análise historiográfica, três pontos destacam-se na leitura de Foucault, são eles: a instituição da moeda, a instituição do *nómos* e a relação entre pureza e impureza que institui “uma

3. Destacamos: Louis Gernet (1984), Jean-Pierre Vernant (2010), Marcel Detienne (1988) e Édouard Will (vários artigos indicados nas notas de Daniel Defert (2014) para o curso em questão).

justiça de modelo religioso”⁴. Neste artigo, pretendemos seguir a análise desses três pontos.

Para tanto, optamos por inverter a leitura do curso. De início, a análise será dedicada às questões histórico-teóricas, com o intuito de, por meio da própria exposição de Foucault, compreender os pormenores de um caminho genealógico. Essa inversão também pode ser justificada tendo em vista que as primeiras aulas do curso se propõem a explorar duas concepções distintas de história da filosofia, duas formas de relação com a verdade, ou duas interpretações sobre a “origem” do conhecimento. Aristóteles e Nietzsche são colocados em polos radicalmente opostos; em cada um, o que vemos são noções completamente distintas de história, conhecimento e verdade. E, como Foucault expõe na introdução de seu curso, essas questões semânticas servem como balizas para seu empreendimento futuro, a vontade de saber⁵. Logo, devem ser tomadas com cuidado e merecem uma análise posterior, com os ganhos da análise de cunho histórico e teórico. Enfim, buscamos mostrar primeiro o método em sua prática para, depois, estabelecer o jogo e sua dinâmica.

A MOEDA, O NÓMOS E A PUREZA

A instituição da moeda

A busca pela medida do tempo, das quantidades e qualidades das coisas, dos dias das colheitas e dos rituais aparece de forma inconstante nos textos da Grécia clássica, porém, como indica a fórmula do legislador Sólon,

4. Como visto na conclusão da “Aula de 17 de fevereiro de 1971” (FOUCAULT, 2014).

5. De fato, todo o arcabouço teórico e metodológico que Foucault inicia em A ordem do discurso e que transpassa todo o conjunto de suas aulas naquele ano, é retomado sob um aspecto mais preciso no artigo “Nietzsche, a genealogia, a história” de 1971. Neste artigo, os conceitos de emergência, proveniência e sentido histórico, figuram dentro do horizonte da análise do acontecimento e da descontinuidade, pontos fundamentais nas precauções metodológicas do filósofo no início daquela década, permitindo uma melhor compreensão da vontade de saber. Assim, a leitura em sequência desse corpo de textos, possibilita uma compreensão satisfatória dos aspectos metodológicos de Foucault neste período.

“nem demais nem de menos”. O que está em questão nessa busca, entre os séculos VII e VI a.C., é estabelecer “a medida do cálculo e a medida da norma” (FOUCAULT, 2014, p. 119). Dentre as transformações desse período, a instituição da moeda, em diversas cidades gregas, tem como característica comum que aquele que detém o poder (tirano ou legislador) é também o mensurador da cidade. Assim, a prática da medida é também uma prática social cujo aspecto é polimorfo. As diversas práticas que levam à instituição da moeda como princípio de “não-excesso” são, portanto, o mote da “Aula de 24 de fevereiro de 1971”. Porém é necessário esvaziar uma interpretação corrente sobre o assunto que identifica o surgimento da moeda como fruto de um desenvolvimento mercantil, calcado no comércio “internacional” do Mediterrâneo. Para Foucault (2014, p. 120), o problema desse tipo de interpretação é que se supõe a origem da moeda “em funções de representação”, tomando “o signo pela coisa em si” (2014, p. 120). Para tanto, o filósofo se detém em alguns fatos contrários a essa interpretação⁶ e conclui que os cálculos de equivalência, que, podemos supor, são transmitidos em um primeiro nível à prática monetária, não se fundam em uma “estimativa de um valor idêntico”, ou seja, em um signo que simboliza idealmente um valor fixo, mas sim se estabelecem a partir de um reconhecimento já encontrado nas práticas religiosas do sacrifício. Assim, para Foucault (2014, p. 121): “A forma da moeda não se esboça no céu abstrato da mercadoria e de sua representação, e sim no jogo do sacrifício e de seus simulacros”.

Partindo de um uso não comercial da moeda, condizente com as dimensões religiosas e de regulamentação social, Foucault analisa de perto

6. Foucault se detém em três exemplos: (i) a permanência da prática do escambo para transações entre particulares dentro das cidades mesmo após a instituição da moeda; (ii) as estimativas de equivalência entre os objetos de troca continuarem correspondendo ao objetos de sacrifício; (iii) consequência direta do exemplo anterior, “esses objetos não aparecem em números aleatórios (como seria o caso se sua função fosse de puro cálculo); figuram em quantidades (9, 12, 100) que são os números rituais utilizados nos sacrifícios” (FOUCAULT, 2014, p. 121).

o exemplo da instituição da moeda em Corinto.⁷ Ao examinar o complexo sistema de distribuição implementado pelo tirano Cípselo, o filósofo identifica uma matriz religiosa, principalmente no que diz respeito ao rito sacrificial. Em suas palavras: “O jogo – sacrifício, partilha, coleta, redistribuição – é uma forma religiosa de revigoração dos indivíduos e do grupo que foi transposta para uma prática social em que estava em causa resolver um conflito de classes” (FOUCAULT, 2014, p. 122). Um jogo estabelecido dessa maneira conecta duas dimensões na política empreendida por Cípselo: para efetivar a demanda social das redistribuições, que possibilita a própria circulação da riqueza e principalmente atenua o conflito entre ricos e pobres, faz-se necessário uma dimensão religiosa que autorize esse jogo, uma autoridade que esteja acima das partes envolvidas e que, por sua vez, legitime todo o processo; assim, a dinâmica se estabelece neste nível superior, nível dos deuses, e passa-se do “Sacrifício dos objetos cultuais ao culto estatal de Zeus” (FOUCAULT, 2014, p. 122).

Mediante essa leitura, Foucault estabelece uma grade única de entrecruzamento de uma leitura econômica e uma leitura religiosa na instituição da moeda em Corinto; um espaço comum que envolve essas duas transformações que se apoiam e que permite ao filósofo concluir: “Há moeda quando o mesmo objeto é sacrifício e imposto, salário dos mais pobres e redistribuição ritual, quinhão do templo ou do fogo e coerção ou rapina pelo poder, revigoração mágico do corpo social e atividade cotidiana dos oleiros em tornos” (FOUCAULT, 2014, p. 123). Com isso, a irrupção da moeda não teve um caráter estrito, ligado apenas ao desenvolvimento mercantil; ao contrário, suas raízes são encontradas na manipulação de práti-

7. Cípselo aplicou um imposto de 10% dos rendimentos aos mais ricos em vista de distribuí-los diretamente aos mais pobres, financiar obras públicas, incentivar o artesanato e, com isso, possibilitar o pagamento das dívidas contraídas com os mais ricos. Assim, devido a esta mecânica de recolhimentos e distribuições bastante intrincada, foi necessária a adoção de um “substituto” para os gêneros de troca, permitindo uma circulação mais eficaz.

cas já existentes no âmbito religioso das cidades gregas. Sua função, antes de ter a equivalência do valor-mercadoria, encontra-se no equilíbrio das disputas sociais, e sua garantia ainda está intimamente vinculada ao poder divino.

Foucault finaliza sua análise de cunho histórico desdobrando uma “metátese do poder”, ou seja, uma tese em que o poder, a partir da instituição da moeda, se desloca e ao mesmo tempo se mantém. Em primeiro lugar, a moeda relaciona-se com o poder a partir do momento em que o poder a institucionaliza; logo, é na aliança entre aqueles que detêm o poder com aqueles que não detêm riquezas que a moeda ganha uma função que legitima sua instauração; daí decorre o fato de ela surgir em situações extraordinárias, que exigem uma intervenção direta do poder (o tirano, o legislador). Para compreender essa configuração, Foucault detém sua atenção na função da moeda ligada aos sacrifícios rituais da religião grega arcaica: a moeda como simulacro.

Na Grécia arcaica, o cetro ou bastão é um símbolo de poder que denota o direito de fala em uma assembleia. Esse poder de fala remonta às riquezas que cada membro possui e que, por sua vez, lhe possibilitam manifestar sua opinião perante os demais. Esta posição do poder, vinculada ao cetro, simboliza para Foucault a solidariedade entre as esferas política e econômica desse período. Com as transformações ocorridas entre os séculos VII e VI a.C., a moeda não é mais equivalente à função mágico-política (como encontrada no cetro): ela é um instrumento de poder que realiza seu deslocamento por meio de um jogo de regulamentações. Trata-se mais de um “signo” que efetua substituições, por exemplo: substituição de uma fortuna por um investimento (substituição econômica), substituição de um grupo social por outro (substituição política) e, principalmente, substitui-

ção de uma reviravolta social desejada por um grupo considerável, como os camponeses e artesões, para um “leve deslocamento de poder”, dado na garantia de subsistência desse grupo reivindicante. Conclui Foucault que “do mito narrado para a operação política tem-se toda uma série de substituições. Essas substituições se superpõem e se substituem mutuamente. É isso o simulacro: operações reais, séries indefinidas – criando a fixação (não a representação)” (2014, p. 126). Com isso, está inserida na função da moeda uma espécie de poder interno que possibilita sua efetividade, um aspecto mítico que envolve a circulação da moeda e que realiza sua função social. Nessa direção, Foucault atesta:

Foi sua realidade de simulacro que possibilitou que durante muito tempo a moeda continuasse a ser não apenas um instrumento econômico, mas uma coisa que emana do poder e que volta a ele por uma espécie de carga e de força interna; um objeto religiosamente protegido que seria ímpio, sacrílego, adulterar (Foucault, 2014, p. 126).

Essa constituição de simulacro referente à moeda grega deve, portanto, esclarecer em que ponto a moeda como medida e seu caráter econômico e social são desenvolvidos. Em tese, o suporte para essa utilização já está garantido pelo poder interno advindo das práticas religiosas arcaicas, ou seja, a substituição do valor mítico encontrado nos objetos de culto para a esfera do valor econômico da troca de mercadorias. Porém a dimensão do poder contido neste segundo elemento exige um sentido para a medida grega muito além da relação valor-mercadoria. Antes de estabelecer um valor para as trocas, a moeda serve como instrumento para regular os “elementos que constituem a cidade”, ou seja, sua função é evitar o excesso, equilibrando a desproporção das riquezas dos mais ricos distribuindo-as aos mais pobres. Eis a fórmula de Sólon, “nem demais nem de menos”: a medida é um limite contra “os excessos opostos”, nem riqueza demais

para alguns, nem riqueza de menos para os outros. Com isso, a função de equilíbrio proporcionada pela instauração da medida grega permite evitar a violência trazida por essa discrepância social; ela oculta o conflito e sustenta a continuidade do poder dos mais ricos, já que estes não deixam de conservar a maior parte de suas riquezas, ao mesmo tempo que asseguram a subsistência dos mais pobres, garantindo-lhes um trabalho, uma remuneração, mas também um meio para que estes paguem suas dívidas.⁸

Dessa análise pode-se concluir como a moeda-medida se relaciona com a verdade: essa relação se dá na ordem e na justiça, no equilíbrio da cidade que possibilita seu vigor. Esse equilíbrio cumpre um papel fundamental no jogo de poder: as classes continuam separadas e cada uma cumpre sua função. Mas a moeda institucionalizada demanda um Estado que deve garantir o mecanismo de sua circulação, e a verdade das coisas medidas não se mostra pela verdade das quantidades asseguradas, mas sim no processo de exclusão do excesso que leva ao desequilíbrio da cidade e à sua ruína.

A instituição do *nómos*

Frequentemente, *nómos* é caracterizado como lei escrita. Foucault inicia sua “Aula de 3 de março de 1971” esboçando sua oposição a isso. O filósofo quer mostrar que a forma escrita não constitui a diferença fundamental que possibilita que a lei seja o modo necessário para a instituição jurídica. Sua tese é que a “lei escrita” se conforma em “um acontecimento em que estão em causa o poder e a luta pelo poder” (FOUCAULT, 2014, p. 133). Para tanto, duas distinções observadas no debate historiográfico são pertinentes: a oposição entre “lei escrita” e “lei não escrita” e a distinção entre *nómos* e *eunomia*.

8. Nas palavras de Foucault (2014, p. 128): “O instaurador da moeda é o regulador dos conflitos sociais; é aquele que, como Sólon, posta-se como um marco entre os partidos e não cede nem a um nem a outro; é aquele que estende entre eles o escudo que os impede de se baterem”.

Nos textos homéricos, a palavra *désmos* diz respeito à regra não escrita. Isso implica para Foucault três possibilidades:

- (i) A ligação da regra não escrita com o acontecimento: se não é escrita, a regra se dá no acontecimento que exige a sua lembrança, sua relação com a memória se dá na circunstância que lhe for exigida;
- (ii) A relação entre acontecimento e *lógos*: o discurso deve proferir a regra, e esse discurso se faz no jogo ritualístico, por isso seus gestos são soberanos, sua memória se diz na necessidade da atualidade⁹;
- (iii) A memória como relação de propriedade e poder: como memória e como dizer dos acontecimentos, a regra deve ser assegurada como posse, deve ser secreta pois manifesta o poder. É da propriedade familiar como sinônimo de riqueza que emanam as palavras da justiça.

Assim, Foucault conclui a respeito do *désmos*: “sua eficácia está sempre ligada à fulguração do acontecimento; que sua conservação é assegurada na forma gêmea da propriedade e da memória como instrumento de exercício de poder” (2014, p. 135).

A palavra *nómos* designa uma pluralidade de formas institucionais que podem ser resumidas assim: (i) há leis escritas, ou melhor, inscritas no meio da cidade, exibidas para todos que dela quiserem participar, isso supõe uma justiça compartilhada por todos em oposição à justiça soberana do tirano; (ii) porém, não é pelo fato de estarem escritas perante todos que sua distribuição é garantida, por *nómos* subentende-se também um conjunto de regras não escritas que são transmitidas, uma espécie de *paideia*. Educação e escrita compõem um mesmo tipo de prática que pretende manter, no sentido de garantia e proteção, o *nómos*; (iii) a escrita da lei não supõe sua fixação, ao contrário, a lei está exposta ao discurso, à discussão, que pode alterá-la. Vê-se, assim, o contato entre lei e discurso, *nómos* e

9. Para Foucault (2014, p. 134), a eficácia do *désmos* está ligada “ao acontecimento ritual de sua enunciação”, e seu poder “se exerce no acontecimento”

lógos; (iv) essas formas conduzem para uma compreensão do *nómos* conforme a natureza, uma “superfície de contato natureza/lei” a partir de uma harmonia que abre espaço, em seu desenvolvimento, para a emergência da verdade. Nessa emergência, os quatro sentidos do *nómos* (escrita, pedagogia, mudança pelo discurso e natureza) se dissociarão. Deve-se compreender como sua instituição multifacetada se afasta da regra determinada anteriormente pelas formas do *désmos*.

No *désmos*, os detentores do discurso da regra são os detentores do poder, assim, ele se impõe como um exercício singular de poder referente ao jogo possível dado por um acontecimento particular, e seu lugar deve ser protegido por meio do segredo em que seu poder será sinônimo de propriedade. A dinâmica que liga a regra ao poder e sua relação com o acontecimento se perdem na conformação multifacetada do *nómos*: “Inscrito na pedra, presente no meio de todos sem que ninguém tenha de formulá-lo, o *nómos* não é mais proferido por ninguém em particular” (FOUCAULT, 2014, p. 137). Ora, o *nómos* opera uma redistribuição do poder político; exposto a todos, sua condição de exercício é a forma coletiva e permanente do próprio lugar de onde se dá, o meio da cidade. A lei, dessa forma, relaciona-se intimamente com a natureza e aquilo que diz ganha um espaço de universalidade possível. É nesse ponto que a filosofia terá seu campo de aparição, criando um quinto elemento para a “lei” que dissocia radicalmente os quatro elementos anteriores: o par Ser e Verdade, “como princípio de implicação” entre os elementos “semânticos” da instauração do *nómos*. Sobre a introdução do verdadeiro nessa dinâmica, conclui Foucault que “É porque se detém a verdade que se tem boas leis, que a pedagogia alcança a natureza, que as leis que foram escritas são conformes com o *lógos* e que o *lógos* é conforme com a natureza” (2014, p. 138). Dessa forma, a instauração posterior, na forma de uma nova organização semântica que liga a

natureza à lei (verdade como ser), deixa apagar sua configuração genealógica; o poder que a verdade esconde. Cabe, portanto, para Foucault, seguir os elementos que compõem a organização especificamente econômica e política que envolve o *nómos* ainda como instituição multifacetada e que devem indicar, com mais precisão, seu jogo com o poder.

Para compreender a instauração do *nómos* como lei se faz necessário entender o sentido de outra palavra que geralmente acompanha o *nómos* nos textos gregos: a *eunomia*. Tardiamente, *eunomia* condiz com a “boa legislação” que traz a “paz no exterior e a justiça no interior” (FOUCAULT, 2014, p. 140) da cidade. Para Foucault, esse significado é devedor de uma noção anteriormente empregada para este termo: desde Homero até Hesíodo, *eunomia* designa, antes de tudo, a distribuição e a partilha condizentes com os ciclos da natureza; as horas, as estações, o ritmo do tempo. Assim, a *eunomia* se faz anterior ao *nómos*; antes da constituição de leis justas e reconhecidas por todos, o que está em jogo é “uma repartição justa dos bens, uma boa distribuição das riquezas e de seu ciclo, um movimento regular no jogo dos gastos, das devoluções e das distribuições” (FOUCAULT, 2014, p. 140). É por meio de um princípio ligado à *eunomia* que se pode constituir o *nómos* como “estrutura jurídico-política” da cidade. A partir dessa primeira distinção, Foucault se volta à análise da legislação empreendida por Sólon em Atenas a fim de compreender o duplo aspecto do jogo que a instauração da *eunomia* possibilita.

A *eunomia* para Sólon atende a um objetivo claro, deve remediar o duplo movimento que caracteriza a expulsão dos camponeses de suas terras por dívidas, ao mesmo tempo que deve diminuir a insegurança trazida aos proprietários, que veem a violência invadir o território sagrado de seus lares. Nesse ponto, a *eunomia* soloniana aplica-se em duplo aspecto:

- (i) Econômico: extinção de parte das dívidas sobre as terras, permitindo

que uma parcela dos camponeses retorne a elas. Não há redistribuição geral das terras, mas sim manutenção da partilha em sua desigualdade anteriormente estabelecida. Incentivo ao comércio em favor dos proprietários de olivais e ao artesanato com fins de exportação;

(ii) Político: distribuição dos poderes jurídico-políticos a partir da riqueza mediante a divisão em classes censitárias. Organização de tribunais permitindo que todo cidadão possa se dirigir a eles quando se sentir lesado por qualquer outro cidadão.

Então conclui Foucault (2014, p. 141) que “nessa boa e regular repartição que substitui a luta desregrada entre os ricos e pobres, não é em absoluto a fortuna que finalmente é distribuída, é o poder jurídico-político” – e, dessa forma, a reforma de Sólon, sem deslocar a riqueza das mãos de seus possuidores, possibilita a distribuição do poder que agora é um direito de todos, “não provém de lugar algum que não seja a totalidade. Aplica-se a si mesmo” (FOUCAULT, 2014, p. 141). Na *eunomia* aplicada por Sólon, o que se pode ver é a operação de substituição da riqueza pelo poder; a riqueza não se distribui, o que é colocado nas mãos de todos é o direito a uma parcela do poder político.

Na Grécia arcaica, riqueza e poder são correlatos. Aquele que detém riqueza deve ser detentor do poder, e essa equivalência é garantida por meio de um poder superior: são os deuses que asseguram essa relação, logo a riqueza está nas mãos de alguns poucos cujos destinos afetam os demais; seus poderes são exercidos ritual e pontualmente, os excessos que levam à ruína recaem sobre toda a cidade. Com a reforma de Sólon, Foucault identifica duas diferenças nessa dinâmica: (i) a riqueza determina a parcela de poder que cada cidadão tem, e mesmo os cidadãos mais pobres têm uma mínima parcela de poder que os autoriza a participar das discussões da assembleia. Isso possibilita o surgimento da noção de cidade-Estado, uma configuração que abarca os cidadãos em sua totalidade e pela qual o exercício do poder é realizado de forma perma-

nente; (ii) riqueza e poder não possuem mais uma relação de implicação. Está fora da *eunomia* os fatores que levam à riqueza; é rico aquele que é bem-aventurado e agraciado pelos deuses. O princípio que age para garantir o equilíbrio entre os poderes é o *nómos*, ou seja, o *nómos* deve prever as consequências para o abuso de poder, pois é este excesso que pode levar à ruína da cidade. Quanto ao excesso de riqueza, em nada o *nómos* pode interferir, cabe apenas aos deuses sua punição.

Há, portanto, nas palavras de Foucault (2014, p. 144), uma “cesura” entre o político e o econômico: “*Nómos* é o nome dado a um princípio de distribuição do poder que serve para manter (mas ocultando-os) os princípios de atribuição das riquezas” (2014, p. 144) – a repartição dos poderes dada no *nómos* se estabelece sem a necessidade da redistribuição econômica. As esferas do político e do econômico ficam separadas e é esta “cesura” que deve ser compreendida mais atentamente.

Antes de caracterizar a cesura promovida pelo *nómos*, Foucault retoma o funcionamento da moeda-simulacro em Corinto a fim de mostrar como, tanto com Cípselo como com Sólon, há a instauração de duas práticas em sentidos distintos, mas que têm um mesmo efeito geral: garantir que o poder se mantenha nas mãos dos que já o possuíam. É dessa forma que Foucault (2014, p. 144) pode concluir:

Sob a moeda não encontramos a forma abstrata e semiológica do signo, e sim o brilho de um simulacro que atua entre o poder e a riqueza. Sob a lei, não encontramos a gravidade da escrita, e sim a cesura que oculta a dependência do político com relação ao econômico (Foucault, 2014, p. 144).

Se a moeda-simulacro deve transformar-se em moeda-medida, desvinculando-se de suas raízes ritualísticas, é na mesma proporção que o *nómos* deve deixar seu princípio de distribuição para se encarnar como uma voz ad-

vinda de lugar nenhum, a voz do “meio” que expressa a voz de todos. É nesse ponto que o *nómos* deve exigir a escrita como fixação, o discurso e a pedagogia no sentido daquilo que diz a própria natureza das coisas e do mundo.

O efeito de cesura promovido pela instituição do *nómos* demonstra uma “indiferença ética” em relação à riqueza e ao exercício do poder. Porém, exatamente por cindir essas duas esferas sempre em disputa, pode-se criar uma lei que não se refere a nenhum soberano e que é partilhada e exercida por todos. Essa indiferença, possibilitada pela cesura promovida pelo *nómos*, oculta, mas também “fundamenta sua existência e garante seu funcionamento” (FOUCAULT, 2014, p. 145). Assim, o *nómos* terá que se fundamentar em um novo tipo de discurso: o discurso da ordem que se mostra na própria natureza e que deve habitar a organização entre os homens; um discurso que deve criar uma nova relação com a verdade que possibilita um afastamento progressivo do acontecimento e da memória secreta da regra. A lei deve narrar o que permanece e sempre esteve acessível na ordem do mundo, deve falar a partir “do espaço em branco, dessa cesura em que são ignoradas as relações entre o político e o econômico” (FOUCAULT, 2014, p. 146). Em outras palavras, segundo Foucault, é um novo discurso, que se relaciona com uma verdade livre do poder, que deve ser esboçado; verdade que, desde seu aparecimento, encobre os efeitos reais de uma luta entre duas classes distintas.

O puro e o impuro

Na “Aula de 10 de março de 1971” está em causa para Foucault estabelecer as condições históricas na passagem dos séculos VII e VI para que os ritos de purificação encontrados na Grécia arcaica se desloquem para uma relação jurídica entre indivíduos, correspondendo o par pureza-impureza ao par inocência-criminalidade. Este é um fator fundamental para o exercício de um novo poder emergente que condiz com a circulação econômica e política estabele-

cida tanto pela instituição da moeda como pelo *nómos*. Para tanto, o filósofo se volta às práticas religiosas arcaicas e suas transformações.

No período arcaico, a conspurcação se dá no contato indevido entre regiões ritualmente separadas. Em Homero, os registros sobre o rito de ablução¹⁰ não têm a característica de purificar o corpo maculado; sua ocorrência diz respeito à marcação da passagem do tempo e da atividade, limita “descontinuidades de um espaço e de um tempo sociorreligioso complexo, heterogêneo” (FOUCAULT, 2014, p. 152). A forma da ablução serve para demarcar ritualmente momentos distintos que, em sua heterogeneidade, abrem a possibilidade para a descontinuidade dos acontecimentos; é nesse contato que a conspurcação pode se dar, pois abre precedente para o “perigo de esquecimento, de violência, de comunicação indevida entre essas regiões separadas” (FOUCAULT, 2014, p. 153).

Foucault identifica uma reversão dessa dinâmica arcaica quando a conspurcação é dada como crime e o ritual de ablução passa a remeter-se à possível recuperação da inocência do criminoso. Tal reversão é possível pela “constituição de uma moral de delito” e, principalmente, por uma “certa vontade de saber” (FOUCAULT, 2014, p. 153). Elementos históricos que apontam para essas transformações na vida religiosa delineiam essa reversão¹¹, e, com base nesses deslocamentos, Foucault pode concluir que nos ritos órficos tem-se uma “qualificação religiosa do indivíduo” (2014, p. 153) expressa pela autonomia com que este se relaciona com os rituais e com os deuses. O culto dionisíaco possibilitou, mesmo que com disputas sangrentas, a convivência de cultos tradicionais e estruturas rituais de cunho popular. A isso, tendo em vista as transformações do âmbito econômico (instauração da moeda) e do âmbito político (constituição do *nómos*), soma-se a transposição do universo religioso

10. Limpeza por meio da imersão em água.

11. Resumidamente: (i) intensificação do ritualismo na classe popular; (ii) surgimento de formas religiosas distintas dos cultos familiares da aristocracia; (iii) deslocamento da função dos deuses; (iv) constituição de um novo poder político.

para uma esfera estatal que possibilita uma “certa definição jurídica do indivíduo” (FOUCAULT, 2014, p. 158) que deve dar forma à distribuição do puro e do impuro na sociedade grega.

Como se formula a definição jurídica do indivíduo na Grécia clássica? Para Foucault, a partir de legislações que têm como objetivo controlar as condutas em relação à morte¹². Assim, em um primeiro momento, a análise se volta para os processos de herança e os ritos funerários e, depois, para a jurisdição a respeito do homicídio. A forma da propriedade individual ganha seus contornos a partir da legislação sobre as heranças. Em tese, a família não é mais a detentora natural dos bens, o que poderia levar a uma divisão indefinida das propriedades do membro falecido por diversos reclamantes. Agora, o indivíduo deve declarar o destino de seus bens, facilitando a divisão de suas propriedades. A incidência dessa medida, portanto, visa a um caráter econômico central. Quanto aos ritos funerários, é outra dinâmica que a legislação impõe: anteriormente, esses ritos se prestavam a salvaguardar a imortalidade da alma e constituíam uma série de procedimentos sacrificais que objetivavam manter “na existência a sombra material, e sempre prestes a desaparecer” (FOUCAULT, 2014, p. 159) do morto. Nessa dinâmica, os rituais fúnebres necessitavam do dispêndio de recursos quase ilimitados, condizentes com uma aristocracia rica. Assim, “limitar os comportamentos de luto é abrir espaço, é tornar jurídica e ritualmente possível essa imortalidade para todos que as doutrinas órficas divulgavam entre o povo na mesma época” (FOUCAULT, 2014, p. 159). É nessa direção que a legislação de Sólon seguirá: uma desapropriação da imortalidade como privilégio de poucos; uma generalização das formas rituais fúnebres, com vista a homogeneizar os direitos pós-morte dos indivíduos como um todo.

Na jurisdição sobre o homicídio implantada por Drácon em Atenas, qua-

12. “Foi assegurando seu controle sobre a morte, foi regulamentando o acontecimento e suas consequências que o poder político desenhou a forma da individualidade” (FOUCAULT, 2014, p. 158).

tro características merecem atenção: (i) a lei da cidade deve legitimar a ligação da morte com o seu assassino. Não são os procedimentos rituais característicos do período arcaico (como o jogo de imprecações) que devem fazer essa relação; agora, o processo de legitimidade que compõe o crime do homicídio parte dos próprios mecanismos da cidade e, conseqüentemente, todo o jogo da vingança possível pelo assassinato deixa a esfera dos grupos familiares. É a cidade, por meio de suas leis, que deve medir as conseqüências diretas do crime; (ii) se a lei estabelece a ligação entre morte e assassino, esse tipo de crime deve ser interrogado como um ato a ser qualificado, ou seja, o homicídio pode ser “voluntário”, “involuntário” ou “em legítima defesa”. O processo de averiguação desse ato ganha, portanto, todo um mecanismo de prova necessário ao julgamento; (iii) decorre desse procedimento de averiguação do crime uma “prática de exclusão”. Dependendo da qualificação do homicídio, o assassino deve ser exilado da cidade, pois seu crime traz impureza a ela. Essa exclusão não faz com que o assassino perca sua cidadania, mas tem sua justificativa “pelo fato de o homicídio (...) provocar uma impureza qualitativa em quem o cometeu e essa impureza ser perigosa e intolerável para a cidade” (FOUCAULT, 2014, p. 160). Portanto, é no interior da cidade que a impureza se torna perigosa; a lei tem seu funcionamento *na e para* a cidade; a cidade decreta o crime e a impureza, logo é neste espaço que essa regra deve ser aplicada corretamente; (iv) nessa dinâmica, o julgamento, ou reconciliação, assume o valor de purificação. Como vimos, nas formas arcaicas a purificação separava espaços heterogêneos e a conspurcação se dava exatamente na possibilidade da permutação dessas zonas que poderia infringir a pureza. Agora, a mácula antecede a purificação, e nisso se identifica com o próprio crime. Assim, o novo poder político se exerce diretamente sobre as querelas entre as famílias mediante “uma qualificação jurídico-religiosa dos atos e daqueles que o cometeram” (FOUCAULT, 2014, p. 161).

Em resumo, todas essas séries de deslocamentos e modificações que levam à conspurcação individual na Grécia arcaica atendem às novas formas do poder político instauradas no século VII a.C., mediante a qualificação jurídico-moral dos indivíduos. Os direitos assegurados se opõem aos rituais anteriormente centralizados no poder sustentado por uma herança divina das grandes famílias aristocráticas. Esse deslocamento, ao contrário de privá-las do exercício desse poder, na verdade estabelece uma dinâmica em que suas fortunas são garantidas e suas disputas são regulamentadas, uma vez que a lei estabelece uma homogeneidade entre os cidadãos tanto do ponto de vista religioso (todos têm direito à vida eterna) como do ponto de vista jurídico (as leis se aplicam à totalidade dos cidadãos). Em ambos os casos, há uma razão econômica de pano de fundo que garante a circulação e a permanência das riquezas no espaço interior da cidade. Nessa nova dinâmica, a partir das legislações que circundam a morte, o poder político faz surgir certa forma de “individualidade” apoiada tanto na esfera religiosa popular, que se forma em espaços coletivos, mas também que subentende um caráter autônomo na relação com os deuses, como nos ritos órficos e no culto dionisíaco. Agora, na esfera jurídica, a impureza será marca do indivíduo que comete um crime, fazendo com que este possa ser excluído legitimamente da cidade. É no controle dos conflitos sociais, seja entre ricos e pobres ou entre as próprias famílias aristocráticas, que esse mecanismo jurídico e moral se estabelece.

O conjunto de procedimentos descritos por Foucault serve a um objetivo claro: a ligação entre pureza-inocência e impureza-crime não são apenas vestígios de formas arcaicas do pensamento grego e, muito menos, efeito de um progresso contínuo de racionalização e individualização das formas jurídicas. Essa dupla ligação só se torna possível a partir de um longo processo efetuado por diversas práticas políticas que buscavam intervir nas relações sociais. Não é à toa que o filósofo destaca a “exclusão” do impuro como o elemento último e

decisivo desse processo. Não é o espaço social que possibilita e constitui o impuro como aquilo que deve ser excluído de seu seio; ao contrário, é a formação de um mecanismo jurídico-moral que faz necessária a exclusão daquele que é considerado um perigo para o meio social¹³. Assim, o impuro é efeito de uma prática que visa ao ordenamento da cidade que deve evitar qualquer sombra que a leve à ruína; “Ele é excluído pelo *nómos*, mas é excluído do *nómos*, do lugar e das formas em que este se exerce. É repellido para fora do princípio de distribuição” (FOUCAULT, 2014, p. 163) – se, condizente com o que já foi estabelecido pela análise do *nómos*, este se baseia na distribuição justa mais que no imperativo da forma da lei escrita, o impuro é, a partir do próprio *nómos*, aquele que, por princípio, não tem acesso à justiça, logo seu caráter de impureza justifica, em amplo aspecto, sua exclusão.

Ora, se a relação com a impureza a partir do crime se torna cada vez mais necessária à dinâmica social na Grécia, tendo em vista que constitui o espaço de equilíbrio, harmonia e justiça da cidade, o procedimento de averiguação do crime como ato deve ganhar uma proeminência nos assuntos jurídicos. O impuro não pode ter acesso à verdade. Mas, se a impureza é a qualificação individual efetuada pelo crime depois de cometido, e se a impureza é o princípio de contato perigoso e o foco de onde o mal se propaga por todo o espaço do *nómos*, compreende-se quanto é necessário saber se o crime foi cometido e por quem. (FOUCAULT, 2014, p. 163)

Assim, a constatação do crime em sua verdade de fato torna-se necessária nesse tipo de procedimento; é o *krínein* que toma forma em oposição ao *dikaion*, conformando o julgamento por meio da revelação da verdade, movimento que se fará imperativo para as relações do político e do social. Com isso, segundo Foucault, a forma jurídica, como aquilo que pode excluir a mácula da cidade, obedece à relação do saber com a verdade.

13. “Não é porque o espaço social se constituiu e se fechou em si que o criminoso foi excluído dele; e sim a possibilidade de exclusão dos indivíduos é um dos elementos de sua formação” (FOUCAULT, 2014, p. 162).

CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Em primeiro lugar, propomos verificar o método investigativo de Foucault nas *Aulas sobre a vontade de saber* em sua prática. Estava em causa ver como Foucault encaminharia a perspectiva das questões histórico-teóricas sem levar em consideração a referência a um sujeito de conhecimento ou a um sentido histórico. Para tanto, o filósofo estabelece duas séries históricas cujo elemento de distinção circunscreve as práticas jurídicas. O sentido de prática desenvolvido por Foucault deve formar uma multiplicidade, ou seja, uma instituição não deve ser tomada como um aparelho formatado que atribui significados universais. A instituição não é instaurada como prática direta que impõe signos que refletem, como um espelho, as necessidades da dinâmica social. Como vimos quando da instituição da moeda: antes da moeda corresponder ao signo de um valor inscrito por ela mesma, ela foi ferramenta de simulação em um intrincado jogo de distribuições econômicas, cujo fim se voltava mais à atenuação de conflitos no corpo social que à regulamentação da medida. Não há um sentido da história que possibilite criar uma cadeia de causalidade que ligue o surgimento da moeda com as necessidades imperativas do mercado internacional em crescimento. Um signo não pode anteceder uma prática e limitá-la desde o início. O conjunto de práticas em sua polissemia deve, aos poucos, conformar os signos em um modo unitário. O signo, ou o universal, em última instância, sempre é o último efeito em uma série de superposições de acontecimentos dispersos. O conjunto de acontecimentos múltiplos tem, com isso, sua importância metodológica.

Nessa direção, podemos comentar as escolhas no trato documental e historiográfico de Foucault. Nesse aspecto, o filósofo não se afasta dos historiadores cuja “prática” elogia. Estabelecer comparações entre textos poéticos, rituais e jurídicos faz parte da prática da historiografia antiga como necessida-

de, tendo em vista a escassez de registros preservados e o processo irregular de descobertas arqueológicas. O que se destaca no empreendimento foucaultiano é a habilidade com que cruza essas diversas leituras, como que, ao apoiar-se em acontecimentos múltiplos, sua própria leitura da história também devesse circundar múltiplas interpretações. Dessa forma, após se desfazer de seu sentido unilateral, a história como ferramenta genealógica possibilita o esvaziamento dos sujeitos “falantes”, tanto aqueles que estabeleciam decretos em Atenas como aqueles que escrevem a história.

Estabelecidas essas questões metodológicas, cabe expor as considerações pertinentes ao tema do curso. Como um discurso ligado a um tipo específico de verdade torna-se possível na relação entre vontade de saber e práticas institucionais? O epíteto para essa questão: a exclusão do sofista empreendida por Aristóteles. Dois deslocamentos são importantes para Foucault a partir das transformações entre os séculos VII e VI a.C. na Grécia: a verdade torna-se fundamental para o saber das coisas, do tempo e da ordem; com isso, possibilita que o saber saia do âmbito do poder e se desloque para a região da justiça. Assim, cabe a Foucault reduzir o eixo da análise para três instituições que tangenciam os saberes da medida, da ordem e da justiça para, em seu cruzamento, fazer ver como esses saberes devem se relacionar com a verdade. As instituições escolhidas são, portanto, o núcleo central destas aulas: a moeda, o *nómos* e a relação pureza e impureza. Porém, antes de adentrar nesse cruzamento, é preciso circunstanciar em que medida se conformam as formas de experiência ao redor das práticas jurídicas entre o período arcaico e o período clássico grego, a fim de possibilitar sua distinção.

Na Grécia arcaica podemos imaginar uma experiência perdida. *Díkazein*, *désmos* e a relação com a pureza subsumem a uma forma de poder cujo vínculo é de pertencimento para com os deuses. Portanto, ao assumir esse nível superior, a verdade encarna-se em procedimentos que se assemelham ao ritual, e

o pertencimento do saber que diz a verdade deve ser secreto e guardado por poucos. Poder e saber da verdade correspondem-se. É nessa circunstância que a figura do chefe tem sua função tanto para os rituais religiosos como para as decisões em um conflito entre partes de um litígio. O chefe detém as regras que expressam diretamente a voz dos deuses, e sua riqueza nada mais é que a dádiva que confirma essa relação. Para essa dinâmica se efetuar, dois tipos de saberes são necessários: o saber do simulacro e o saber do acontecimento.

Simulacro subtende o conjunto de relações que operam uma simulação, promovendo a substituição de sentidos para uma mesma manifestação material ou discursiva; o que importa nessa dinâmica são os efeitos da substituição, não suas causas. As formas de se pensar o simulacro devem, portanto, circunscrever a prática religiosa a partir de seus objetos de veneração e valor. É dessa forma que a moeda foi implementada em Corinto; antes de ser medida, a moeda possuía em si um valor ritual comparado ao sacrifício, sua função possibilitava um discurso de harmonia para a cidade desde que seu apoio permanecesse no plano divino. Mas também o simulacro operava nas disputas oratórias e cheias de desafios que compunham a dinâmica do processo judicial. Nesse plano, o saber do acontecimento entrava em jogo.

O saber do acontecimento pode ser esboçado da seguinte forma: é por meio da memória das regras que permeiam o contato com os deuses que o homem pode, pelo discurso (*lógos*), dizer aquilo que aconteceu. Esse discurso, por sua vez, não é subsidiado por uma forma despossuída de poder, ao contrário, no jogo da imprecisão e da prova de verdade, o que conta é a memória das regras que dizem a palavra dos deuses, logo, como visto anteriormente, o contato com os deuses é algo próprio do poder e, assim, não só a riqueza coincide com o poder, a palavra da verdade também. Esses dizeres não reconstituem o que ocorreu, mas observam aquilo que a própria voz dos deuses deixa nas entrelinhas de seu discurso. Assim, simulacro e saber do acontecimento

cruzam-se; a verdade nunca é fixada pela palavra, no máximo pode simular aquilo que é na ordem do tempo e das coisas. O que diz a verdade são os deuses, e apenas aqueles com acesso aos deuses têm acesso à verdade. Portanto a verdade na Grécia arcaica é mascarada e aquilo que realmente se manifesta é o poder. Poder e verdade são correlatos da mesma prática na medida em que cumprem papel de simulacro e saber do acontecimento.

Essa dinâmica torna-se insustentável mediante as mudanças ocorridas após a invasão Dórica. Nesse contexto, a tensão dentro das cidades gregas aumenta a partir do crescimento demográfico e da escassez de recursos. Essa dinâmica vê emergir conflitos entre ricos e pobres e também no próprio seio da aristocracia. É o conflito social, a luta entre as classes que exige uma nova conformação da disposição do poder. A instauração da moeda em Corinto, ainda com os efeitos de simulacro, promove certo equilíbrio social na medida em que distribui uma parcela da riqueza; porém sua aplicação é passageira, seu vínculo de garantia ainda permanece no plano divino, e o poder permanece garantido por essa relação. É na instauração do *nómos* que os fundamentos para uma reviravolta nas relações de poder são possíveis, por isso seu papel é central na disposição das últimas aulas de Foucault.

O efeito principal da instauração do *nómos* não diz respeito apenas à fixação de leis escritas no meio da cidade, permitindo que todos os cidadãos tenham acesso a elas. Esse é um efeito último que marca sua consolidação. Para Foucault, o que importa é o efeito de cesura possível por meio do *nómos*: a indiferença ética promovida pela elisão completa da posse de riquezas e do exercício do poder. A riqueza será determinada ainda pelo aspecto divino, porém sua dádiva corresponde ao plano familiar ou individual dessa relação. A política, por sua vez, será do domínio público, sua esfera diz respeito apenas às questões humanas. Dessa forma, a distribuição do poder é mais eficaz que a distribuição da riqueza; em Corinto, a distribuição da riqueza promovia um

leve deslocamento de poder, assim sua dinâmica exigia um poder ainda soberano e marcado pelos deuses, um tirano. Já em Atenas, com as reformas solonianas, a distribuição do poder para todos os cidadãos não influencia a dinâmica da riqueza: os conflitos devem ser decididos pela cidade, em um plano comum em que a regra não advém dos deuses, mas sim do lugar vazio de onde se manifesta a justiça, que nada mais é que a conformidade com a ordem do mundo.

Se na Grécia arcaica o poder se legitimava no contato direto com os deuses e a riqueza manifestava a prova dessa relação, na Grécia clássica, o poder, como o que regula a vida entre os homens, é separado do plano divino, apoia-se em outro tipo de discurso e em outra relação com a verdade. Assim, a medida, a justiça e a ordem do mundo emergem como discursos que devem dizer a verdade: a moeda será a medida das quantidades puras, um signo desvinculado de sua materialidade de produto; a lei será escrita e inscrita no meio da cidade e corresponderá à justiça que a guia rumo à prosperidade; a boa lei será fruto da correta observação da natureza que manifesta a ordem do mundo. A observação da regra não está mais no plano do divino e do singular; todos podem ir ao encontro da lei, e todos podem utilizar as palavras da lei. Basta saber a lei para manifestar a verdade.

O que diz a verdade são as leis conformes à ordem da natureza, e todos que a observam podem ter acesso a elas. Portanto, o poder na Grécia clássica é mascarado e aquilo que realmente se manifesta é a verdade. Poder e verdade não são correlatos da mesma prática. A verdade se manifesta como um saber da medida e da ordem completamente desencarnado do poder. A verdade torna-se correlata, portanto, à justiça.

Com a exposição a um *nómos* que condiz com a forma natural do mundo, a pureza e a impureza poderão sair da esfera religiosa e, por meio do domínio das leis e de um discurso vazio de poder, fazer inferências sobre o crime e a

inocência. Este é o ponto decisivo em que o processo de exclusão do saber dos acontecimentos opera. Se, antes, “dizer” o acontecimento se vinculava ao pertencimento à verdade dos deuses, e se manifestava de formas múltiplas, agora, saber o que aconteceu mediante um crime torna-se parte do processo jurídico. Assim, esse saber deve coincidir com um exame causal a partir de testemunhas e provas; o processo de averiguação do crime contém em sua forma o discurso verdadeiro, e o saber do acontecimento deve revelar a verdade. Nesse ponto, a verdade já detém o plano do justo e, ao manifestar a realidade do crime, pode relacioná-lo à impureza e, portanto, à possibilidade de exclusão do criminoso. Estabelece-se um discurso moral e político baseado na justiça.

Assim, a questão histórico-teórica conflui com a questão semântica proposta por Foucault no início do curso. Em tese: como é possível Aristóteles empreender uma exclusão do argumento sofístico? Em que ponto se estabelece essa relação de discurso de saber que promove uma exclusão a partir de seu vínculo com a verdade?

A relação do puro e do impuro não se estabelece necessariamente na individualização promovida pelas práticas jurídicas. O que salta aos olhos para Foucault é como esse tipo de discurso de exclusão se sustenta sem que um poder soberano seja exigido. Como vimos, a própria configuração do *nómos* permite desvincular radicalmente a justiça do poder e inventar um discurso novo, que se fundamenta em um saber da verdade. Isso só se torna possível com a exclusão; não apenas a exclusão de um indivíduo da cidade, mas a possibilidade da exclusão de todo um mecanismo de práticas anteriores. A emergência do discurso da verdade tem suas raízes múltiplas espalhadas nos domínios do poder, sua função é encobrir qualquer manifestação de poder que possibilite o confronto entre as parcelas desequilibradas da sociedade. Com isso, seu domínio deve ser esvaziado de toda e qualquer sombra de um poder concentrado: a riqueza abandona o poder por meio da instauração da medida; a justiça de-

termina o plano da ordem entre os cidadãos que têm livre direito a ela; conforme essa ordem, tudo aquilo que desvia sua direção pode legitimamente ser excluído, pois a impureza ligada ao crime conspurca toda a cidade. É essa nova dinâmica que possibilita compreender o discurso aristotélico como o efeito de um acontecimento policéfalo.

A análise histórico-teórica empreendida por Foucault permite concluir que a prática discursiva em seu limite é efeito da acomodação de diversas práticas não discursivas que disputam por sua existência na sociedade. “Portanto, a instauração do *nómos* e o deslocamento do poder que está ligado a ele são decisivos para se compreender o lugar de emergência desse saber, seu modo de funcionamento” (FOUCAULT, 2014, p. 137).

A semântica que envolve todo o discurso ligado à verdade, como aparece em Aristóteles, diz respeito à emergência de um novo saber que deve excluir, de direito, uma semântica anterior, mas que opera, em suas minúcias, exclusões de fato. Esse deslocamento é efeito de um acontecimento policéfalo: as disputas pelo poder que levam à cesura do econômico e do político, a medida que substitui definitivamente como signo a experiência do simulacro e, por fim, a verdade que se manifesta na justiça, permitindo a exclusão daquele que não se encaixa na lei. É toda a máscara de um discurso justo separado do poder que possibilita a emergência da verdade na sociedade grega. Seu efeito, no limite, está na violência do saber que torna legítima a exclusão por meio da verdade.

REFERÊNCIAS

DEFERT, D. Situação do curso. In: FOUCAULT, M. *Aulas sobre a vontade de saber*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 239-262.

DETIENNE, M. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

FOUCAULT, M. *Aulas sobre a vontade de saber*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

GERNET, L. *Antropologia de la Grecia Antigua*. Madri: Taurus, 1984.

VERNANT, J.-P. *As origens do pensamento grego*. 19. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2010.

**Sobre a
crítica
radical de
Ser e Tempo
à noção
metáfísica de
consciência**

Sobre a crítica radical de *Ser e tempo* à noção metafísica de consciência¹

Rafael Ribeiro de Almeida²
Universidade Estadual de Santa Cruz

1. Uma versão inicial do presente artigo, com título diferente, foi apresentada no XXII Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia da USP, realizado no Departamento de Filosofia no período de 22 a 26 de abril de 2019, na FFLCH-USP.

2. Registro meus agradecimentos aos pareceristas anônimos pelas indicações teóricas e pertinentes comentários que foram decisivos para a finalização deste artigo

RESUMO: O texto desenvolvido pretende examinar a forma originária de Martin Heidegger de abordar o fenômeno da consciência, em contraponto a esta noção segundo o paradigma da metafísica moderna. Para tanto, investiga-se o pensamento heideggeriano em sua primeira fase, especialmente *Ser e tempo*, de 1927. Na obra, o filósofo alemão situa a consciência, em primeiro lugar, como fenômeno existencial que, enquanto tal, enraíza-se no ser-no-mundo. Desse modo, nota-se explícita contraposição ao modelo paradigmático que fundamenta a separação sujeito-objeto ou consciência-mundo, cujo filósofo emblemático está René Descartes. Ao cabo, o fenômeno da consciência que, por excelência, é existencial, encontra-se radicado na própria constituição fundamental do *Dasein* de ser-no-mundo, na medida em que visa recuperar o seu poder-ser-si-mesmo, isto é: existência autêntica.

PALAVRAS-CHAVE: consciência; *Ser e tempo*; existência; ser-no-mundo; poder ser si mesmo.

CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

Ser e tempo lança uma virada paradigmática na história da filosofia. O tratado de 1927 procura situar o fenômeno da consciência enquanto radicada existencialmente no ser-no-mundo. Com isso, Heidegger contrapõe-se ao modelo filosófico que fundamenta a separação consciência-mundo. Em lugar do ideal do pensamento puro, o filósofo alemão busca conceber a consciência, inicialmente, como um fenômeno por excelência existencial e, por isso mesmo, enraizado no ser-no-mundo já que, no limite, ela visa recuperar o modo de ser autêntico do *Dasein*.

No primeiro item (“*Ser e tempo* e a inauguração de um paradigma”), pretendemos contrapor o paradigma inaugurado por *Ser e tempo*, com aquele em que as teorias da relação sujeito-objeto se baseiam. René Descartes pode ser apreendido como figura emblemática quanto ao modelo filosófico que fundamenta o dualismo sujeito-objeto¹. Inicialmente, o filósofo fundamenta essencialmente o homem como substância pensante, *res cogitans*. Com isso, traz à tona umas das principais novidades filosóficas da modernidade: a subjetividade, o sujeito, o eu como o grande polo fixo constituinte da verdade. A filosofia cartesiana da subjetividade, neste sen-

1. “Descartes é um alvo privilegiado da crítica heideggeriana” (STEIN, 2005, p. 25).

tido, explicita uma separação ontológica entre consciência e mundo, ou sujeito e objeto: de um lado, consciência interiorizada e encapsulada, de outro lado, objeto externo simplesmente dado – eis, então, o modelo para as teorias da representação. A fim de problematizar a relação subjetividade-objetividade, Heidegger traz à luz, em *Ser e tempo*, a constituição fundamental do *Dasein* enquanto ser-no-mundo. Diferente do paradigma segundo o qual há separação ontológica entre consciência e mundo, o *Dasein* não está “fora” ou “sobre” o mundo, mas o mundo é uma questão do *Dasein*. Como ser-no-mundo, o *Dasein* sempre esteve “no” mundo, ou, o que significa em última instância o mesmo: em sendo, o *Dasein* já está-no-mundo. Esta é a condição originária do *Dasein*: ser desde sempre junto-ao-mundo.

No segundo item (“Consciência enraizada no ser-no-mundo”), pretende-se examinar a noção de consciência na obra capital de Heidegger. *Ser e tempo* inaugura uma virada paradigmática na história da filosofia: aborda a consciência como que enraizada no ser-no-mundo. A consciência radica-se no ser-no-mundo na medida em que implica no si-mesmo em sentido próprio enquanto modo de ser do *Dasein*. É através da consciência – ao apelar e ao mesmo tempo compreender o clamor desse apelo – que o *Dasein*, ao querer-ter-consciência, pode ser a partir de si-mesmo. O que está em jogo com o poder-ser-si-mesmo é a possibilidade de o *Dasein* assumir seu próprio ser – sendo-no-mundo, portanto, em sentido próprio.

SER E TEMPO E A INAUGURAÇÃO DE UM PARADIGMA

Segundo o *Dicionário de Filosofia*, a palavra “paradigma” ou “paradigmático” tem um sentido de “‘exemplo’, ‘amostra’, ‘padrão’, ‘modelo’, ‘cópia’” (MORA, 2000, p. 2199). Quer dizer, paradigma está enquanto modelo filosófico dentro do qual se desenvolvem (e recebem fundamentação) os concei-

tos e as teorias de determinados pensadores (MORA, 2000). Nesse sentido, René Descartes sedimenta de forma emblemática o paradigma que fundamenta o dualismo sujeito-objeto. Isto se deve, inicialmente, à ambiciosa empreitada que o filósofo francês propõe-se como projeto, a saber: levar o “homem” à verdade totalizante do mundo. Se é assim, porém, não há como deixar de indagar: o que o autor tem em vista, afinal, com o termo “homem”?

Descartes fundamenta a essência do ente humano a partir do ato de conhecer racionalmente. Segundo diz, a razão, ou a consciência (seu sinônimo), que todos os homens têm de maneira igual, significa “o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso” (DESCARTES, 1983, p. 29). Além disso, nossa imaginação ou os nossos sentidos sensíveis só podem nos assegurar alguma coisa de certo, se o nosso entendimento, necessariamente, intervier. Nota-se, então, no que diz respeito ao nosso saber, que desde os fundamentos primeiros até seus corolários e desdobramentos conclusivos, o que temos o tempo todo é o trabalho constituinte da razão.

Indo além, Descartes faz da razão um apanágio do ente humano, ao colocá-la como “a única coisa que nos torna homens e nos distingue dos animais” (DESCARTES, 1983, p. 29). Vê-se que o autor define o homem, por assim dizer, como um ser essencialmente/substancialmente dotado de razão: “compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza consistia apenas no pensar” (DESCARTES, 1983, p. 47) – ou seja: Descartes define-o como substância pensante, *res cogitans*.

Com isto, o filósofo do *cogito* realiza uma das principais inaugurações da modernidade, a saber, a subjetividade, o sujeito, o eu. No *Discurso do Método*, ele diz: “notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme (...), julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro

princípio da filosofia que procurava” (DESCARTES, 1983, p. 46, grifo nosso). Já na *Meditações Metafísicas*, na segunda meditação, ele destaca que a primeira certeza e a mais indubitável a qual inaugurará toda uma cadeia de razões reside no *Eu-existente* – este é o conhecimento mais certo e mais evidente do livro em questão (DESCARTES, 2005). Através do movimento que parte do interior (eu) para o exterior (mundo), o sujeito passa a ser o grande polo fixo constituinte da verdade.

Contudo, o que nos garante, afinal, que este movimento nos leve, de fato, à verdade? Quer dizer, porque é certo que o eu, *res cogitans*, possa coincidir com a verdade?

A estas indagações pode-se responder, com base em Descartes, que nossas ideias têm fundamento de verdade porque possuem procedência divina: “e *por que* tudo que existe em nós nos vem dele [Deus]” (DESCARTES, 1983, p. 50). Se Deus (*res infinita*) existe como ser infinito e perfeito, bom e veraz, não pode permitir, pois, o erro sistemático do espírito humano. Diferente de um gênio maligno (*malin génie*), Deus é bom e veraz (*bon Dieu*), o que garante, assim, o otimismo da nossa crença na razão. Substituindo o *malin génie* pelo *bon Dieu*, Descartes pode afirmar seguramente que conhecer pode corresponder à verdade.

Observa-se, com isso, o otimismo racionalista que pressupõe a clareza subjetiva correspondente à verdade objetiva. Neste sentido, o racionalismo cartesiano afirma que o subjetivo (o eu pensante) pode corresponder ao objetivo (verdade). Em suma:

As características fundamentais da doutrina cartesiana podem ser recapituladas do seguinte modo: 1^a a consciência não é um evento ou um grupo de eventos particulares, nem um aspecto particular ou uma atividade particular da alma, mas é toda a vida espiritual do homem em todas as suas manifestações, desde sentir até raciocinar e querer; 2^a sua esfera, portanto, é a mesma do *eu* como sujeito ou substância pensante; 3^a ela é auto-evi-

dência existencial do eu ou, se preferir, o eu é, para ela, a evidência de sua própria existência. (...) Esses pontos básicos serviram como ponto de partida para a filosofia moderna; e, entre eles, aquele que, de certo modo, resume todos os outros, ou seja, a 2^a, determinou a corrente subjetivista dessa filosofia (ABBAGNANO, 1998, p. 188).

Posto isso, entende-se ao menos parcialmente o quanto o projeto cartesiano é decisivo no tocante à sedimentação do paradigma que fundamenta o dualismo sujeito-objeto. A filosofia da subjetividade de moldes cartesianos acaba por inaugurar e, ao mesmo tempo, ser um arquétipo da modernidade filosófica iniciada cronologicamente no século XVII, que, através de diferentes nomes, persegue racionalmente, de um jeito ou de outro, vários pontos já então almejados pelo filósofo do cogito. Neste sentido, alguns nomes sugerem maior expressividade: Francis Bacon, Baruch Espinoza, Gottfried Leibniz, Nicolas Malebranche. Não só pela proximidade cronológica do século XVII, mas, sobretudo, pela proximidade conceitual, em que, dialogando entre si, tais pensadores dedicaram-se sobre àquela que talvez seja a principal novidade filosófica da modernidade: o *eu, sujeito, subjetividade*.

Eis, assim, o modelo da teoria da consciência, da relação sujeito-objeto: o primeiro considerado como um “eu puro”, interioridade encapsulada em uma “consciência”, e o segundo enquanto objeto externo simplesmente dado. O sujeito é uma interioridade que se encontra espacialmente *dentro* de um continente (mundo). Nota-se que o significado de consciência nesta perspectiva diz respeito a uma relação puramente privada do homem consigo mesmo, na qual ele se desliga do objeto externo e, por isso, *retorna para si mesmo*. Quer dizer, consciência, nessa acepção filosófica, diz respeito a uma relação “interior” ou “espiritual” supostamente intrínseca ao homem, pela qual ele pode se conhecer de modo privilegiado e assim julgar-se de forma segura. Essa definição de consciência, portanto, corresponde à es-

fera da *interioridade*: “o reconhecimento de uma realidade interior privilegiada só existe nas filosofias que assumem como tema a oposição entre ‘interioridade’ e ‘exterioridade’” (ABBAGNANO, 1998, p. 186). Aqui, uma consciência lança seu olhar para o mundo, objeto externo, e projeta uma representação sobre essa exterioridade. Trata-se, então, de um paradigma segundo o qual *há explícita separação ontológica entre intelecto e coisa, sujeito e objeto, consciência e mundo*.

Com efeito, o pensamento heideggeriano, notadamente nos anos 20, lutou veementemente contra o modelo da relação sujeito-objeto: “Aqui se apresenta a questão paradigmática na qual é substituída a relação com o mundo através da consciência e da representação que sempre chegam tarde” (STEIN, 2005, p. 17). De saída, Heidegger problematiza a suposta separação sujeito-objeto, consciência-mundo:

Como este sujeito que conhece sai de sua “esfera” interna e chega a uma “outra” esfera, a “externa”? Como o conhecimento pode ter um objeto? Como se deve pensar o objeto em si mesmo de modo que o sujeito chegue por fim a conhecê-lo, sem precisar arriscar o salto numa outra esfera? Nesse ponto de partida com suas múltiplas variações, abre-se mão continuamente de questionar o modo de ser do sujeito que conhece, embora, sempre, ao se tratar de seu conhecimento, esse modo de ser esteja implícito. (...) Reina um grande silêncio sobre o que significa positivamente o “interior” da imanência em que o conhecimento está, de início, trancado, e como o caráter ontológico deste “estar dentro” do conhecimento se funda no modo de ser do sujeito. (HEIDEGGER, 1988, p. 99)

Uma vez rompido drasticamente com o paradigma da tradição metafísica, na qual Descartes, por exemplo, concebia o homem como *coisa*

pensante, na analítica heideggeriana, diferente disso, o homem não é nem *res* (coisa) e tampouco *cogitans* (*pensante*): mas sim *ser-no-mundo* – “é assim que o filósofo liquida com a definição metafísica de homem, o homem apenas referido na auto-reflexão. A auto-reflexão surge com o fato de *ser-no-mundo*” (STEIN, 2005, p. 96). A fim de criticar o então inatacável primado da relação subjetividade-objetividade que, para Heidegger, é tão verdadeira quanto *vã*, o autor de *Ser e tempo* traz à tona a constituição fundamental do *Dasein* de *ser-no-mundo*: “o *ser-no-mundo* constitui uma armação rígida dentro da qual se desenrolam as possíveis atitudes e comportamentos do *Dasein* com seu mundo, sem que se altere ou mesmo se toque na estrutura ontológica da própria ‘armação’” (HEIDEGGER, 1988, p. 238). Neste sentido, acessar *Ser e tempo* abordando-o no velho paradigma (de matriz cartesiana) significa impedir o próprio acesso às teses centrais da obra.

Como *ser-no-mundo*, o *Dasein* não sai de uma consciência interna “encapsulada” e isolada, antes, porém, desde sempre esteve “fora”, isto é, sempre esteve “no” mundo, que por isso mesmo sempre foi de alguma forma descoberto pelo *Dasein*: “O novo paradigma mostra o *ser-no-mundo* de onde apenas então emerge a consciência” (STEIN, 2005, p. 44). Diferente da subjetividade cartesiana, o mundo não se “abre” para o *Dasein*, visto que nunca esteve “fechado” para ele. Neste sentido, a relação consciência-mundo de caráter cartesiano é vista por Heidegger como sem fundamento:

Por mais que, do ponto de vista ôntico, essa oposição esteja presa a tantas derivações de conteúdo, a falta de clareza de seus fundamentos ontológicos e dos próprios membros da oposição radica-se diretamente nessa distinção efetivada por Descartes. Dentro de que compreensão ontológica Descartes determinou o ser destes entes? (HEIDEGGER, 1988, p. 135, grifo nosso).

Na medida em que o *Dasein* confere abertura a seu ser, ele já está-no-mundo. Com isso, observa-se o corolário segundo o qual, do ponto de vista ontológico, só há “Mundo” porque *Dasein* existe/abre-se, e *Dasein* existe/abre-se porque há “Mundo”. A expressão “ser-no-mundo” designa um existencial, por excelência, unitário e indivisível, de sorte que não há *Dasein* sem mundo (pois só “é” no mundo) e não há mundo sem *Dasein* (NUNES, 2004) ou, dito nas palavras do próprio autor:

De fato, apenas enquanto o *Dasein* é, ou seja, a possibilidade ôntica de compreensão do ser, “dá-se” ser. Se o *Dasein* não existe, também nem “independência” nem “em si” podem “ser”. (...) O ente intramundano também não poderia ser descoberto nem permanecer oculto. *Então* nem se poderia dizer que o ente é ou não é. *Agora* pode-se realmente dizer que, enquanto houver compreensão do ser e com isso compreensão do ser simplesmente dado, *então* o ente prosseguirá a ser. (HEIDEGGER, 1988, p. 279, grifo do autor)

Em corroboração à ideia, Stein assinala:

O filosofema “ser-no-mundo” torna-se o tópos hegemônico a partir do qual se inaugura o novo paradigma (com a expulsão de Deus e a forclusão do mundo, da filosofia), ruptura dos modelos que conduzem a tradição: só dá-se ser, só há mundo, só há verdade, se existe o estar-aí. (STEIN, 2005, p. 49)

Em sendo, o *Dasein* já está-no-mundo. Diferente das entidades desprovidas da estrutura do “ser-no-mundo” que estão, na verdade, “dentro” do mundo, o *Dasein* está “no” mundo, isto é, *Dasein* é mundano – o termo mundanidade está exclusivamente como adjetivo do modo de ser do *Dasein*². Assim, ser-no-mundo não é uma propriedade que *Dasein* ora apre-

2. De acordo com Ser e tempo, o sentido de estar “dentro de” caracteriza tão somente a determinação categorial do ente intramundano, como a água está no copo, a roupa está no armário, a sala está na universidade. “Esses entes, que podem ser determinados como estando um ‘dentro’ do outro, têm o

sentada ora não – não se trata de uma relação que *Dasein* tem com o mundo. Diferente do paradigma segundo o qual há separação ontológica entre consciência e mundo, o *Dasein* não está “fora” ou “sobre” o mundo, mas o mundo é em si mesmo um constitutivo do *Dasein*, de modo que a expressão ser-no-mundo, já em sua composição, dirige-se a um fenômeno de *unidade* e não de fragmentação de mais de um elemento (o “ser” “no” “mundo”). Em sendo, o *Dasein* já está-no-mundo, ele só é como é, sendo-no-mundo, quer dizer: a condição originária do *Dasein* consiste em estar desde sempre junto-ao-mundo.

CONSCIÊNCIA ENRAIZADA NO SER-NO-MUNDO

Com efeito, *Ser e tempo* inaugura uma forma nova de conceber e situar o fenômeno da consciência. Mas, indaga-se: em que sentido o tratado em questão concebe e situa o fenômeno da consciência? Ora, é sabido que Heidegger não se notabilizou na história do pensamento por realizar uma “filosofia da consciência”, como observa o pesquisador Ronaldo Manzi, no artigo “O que seria a consciência na fenomenologia heideggeriana?”. Aliás, Heidegger sequer realizou uma “filosofia da consciência” e tampouco conferiu um lugar explicitamente privilegiado ao fenômeno em questão: “Obviamente que encontramos um ‘papel’ para a consciência em Heidegger, mas o fato dela figurar em sua ontologia não nos dá o ‘direito’ de sugerir que ele está realizando uma ‘filosofia da consciência’” (MANZI, 2016, p. 196)³.

Em que sentido, então, os 83 parágrafos de um tratado incompleto não só trazem à tona a consciência, como a concebem de maneira originária-

mesmo modo de ser do que é simplesmente dado, como coisa que ocorre ‘dentro’ do mundo” (HEIDEGGER, 1988, p. 91-92).

3. Diga-se de passagem, de fato é relativamente escassa a literatura em nível nacional a respeito da noção de consciência em Heidegger.

ria, e por isso nova, diferenciando-se deste modo da metafísica moderna?

Ser e tempo lança uma maneira mais originária de abordar o fenômeno da consciência, concebendo-a não mais como fundamento das teorias da subjetividade. Antes, porém, o tratado procura situar a consciência enquanto radicada *existencialmente* no ser-no-mundo. Neste sentido, Stein (2005, p. 32) observa: “a proposta de superação da relação sujeito-objeto, base das teorias da consciência, preparam, portanto, em Heidegger, a mudança do paradigma tradicional e a proposta de uma nova questão do método”.

Em primeiro lugar, é preciso evitar uma confusão conceitual e terminológica sobre o sentido que Heidegger tem em mente quando ele se refere à palavra *Gewissen*, em português *consciência*. De acordo com o *Dicionário de Filosofia*, de autoria de Ferrater Mora:

O termo “consciência” tem pelo menos dois sentidos: 1) consideração ou reconhecimento de algo, seja de algo exterior, como um objeto, uma qualidade, uma situação etc., ou de algo interior, como as modificações experimentadas pelo próprio eu; 2) *conhecimento do bem e do mal*. O sentido 2) é expresso mais propriamente por meio da expressão “consciência moral”. (...) Em alguns idiomas, empregam-se termos diferentes para os dois sentidos mencionados: por exemplo, *Bewusstsein*, *Gewissen* (em alemão), *consciousness*, *conscience* (inglês), respectivamente. (MORA, 2000, p. 550, grifo nosso)

Em consonância com a citação (acima), o idioma alemão diferencia terminologicamente *Bewusstsein*, enquanto reflexão de um “eu” sobre si mesmo, e *Gewissen*, cujo sentido é ter consciência do bem e do mal. No segundo termo há uma valoração moral sobre a qual se fala de “voz da consciência”.

Em *Ser e tempo*, Heidegger recusa veementemente a noção de *Bewusstsein*⁴ (diferente de outros pensadores da tradição filosófica que pri-

4. Segundo o Dicionário de Psicologia: “Fora de seu significado moral, a consciência, como observa

vilegiam o sentido *desse* termo). Por isso que a investigação de Heidegger evita vias interpretativas que reconduzam à definição de “consciência a uma das faculdades da alma, entendimento, vontade ou sentimento, ou a explica como uma mistura desses elementos” (HEIDEGGER, 2005, p. 57), justamente a noção de *Bewusstsein*. Na verdade, o filósofo alemão vale-se, isto sim, do termo *Gewissen* e interpreta-o sob uma nova perspectiva, qual seja: não moral (conhecimento do bem e do mal), mas tão-somente ontológica-existencial (apelo para poder-ser a partir de si mesmo, isto é: existência autêntica).

Heidegger examinou o problema da consciência moral num sentido semelhante ao das outras manifestações da Existência, isto é, de um ponto de vista existencial. A consciência moral é um chamado, um “invocar” que revela à existência sua vocação (*Ruf*), o que ela é em sua autenticidade. (...) Portanto, a consciência moral é, para Heidegger, um fenômeno existencial que parte da Existência e se dirige à Existência. Em suma, a Existência no fundo de seu estado de “inospitalidade” no mundo é o verdadeiro “vocador da vocação da consciência moral”. Por isso, a consciência moral revela-se como o chamado (ou “vocação”) do cuidado enquanto ser da Existência. Como a Existência, a consciência moral é sempre a minha; nenhum homem pode pedir auxílio a outro (ou a outros) para determinar qual o chamado ou vocação que lhe é próprio e que se manifesta pelo “dizer silenciando” de sua consciência moral. (MORA, 2000, p. 556)

Em vista disso, quando o presente artigo se refere ao termo “consciência” no caso de Heidegger em seu *Ser e tempo*, não se trata de modo algum do sentido de reflexão de um “eu” sobre si mesmo (*Bewusstsein*) e sim de

Hamilton, não é suscetível de ser definida, uma vez que designa o aspecto subjetivo e incomunicável da atividade psíquica, de que não se pode conhecer fora do próprio indivíduo, senão as manifestações do comportamento” (PIÉRON, 1972, p. 89). Para Émile Durkheim, consciência está como consciência coletiva que, por sua vez, diz respeito a um arcabouço cultural de ideias morais e convenções normativas. Essa consciência é à parte e externa à vida psicológica dos indivíduos (JOHNSON, 1997, p. 49). Karl Marx, por seu lado, identifica consciência com consciência de classe, a qual designa uma condição social na qual a classe trabalhadora está politicamente consciente – tornando-se, então, classe em si e para si. Por outro lado, a falsa consciência é a ausência dessa condição, levando os trabalhadores, portanto, a terem uma visão ideológica da realidade social (JOHNSON, 1997, p. 49).

uma interpretação existencial da consciência enquanto *Gewissen*. Assim, nota-se que Heidegger “retira ‘consciência’ e ‘débito’ do seu contexto ético em função de um sentido mais fundamental e existencial” (INWOOD, 2002, p. 22). É justamente por se debruçar sobre o sentido de *Gewissen* e interpretá-lo não moralmente, mas ontologicamente, que *Ser e tempo* assinala que é através da consciência – ao apelar e, ao mesmo tempo, compreender o clamor desse apelo (*Ruf des Gewissens*) – que o *Dasein*, ao querer-ter-consciência, pode ser a partir de si-mesmo, conforme explicitaremos a seguir com maior rigorosidade.

Posto isso, afirma-se que Heidegger propõe-se abordar o fenômeno da consciência em sua investigação puramente existencial, com vistas à sua ontologia fundamental. Esta análise ontológica antecede todas as considerações que a antropologia, a psicologia, a biologia, a teologia e mesmo a interpretação vulgar⁵ podem ter acerca da consciência. Neste sentido, é explícita a preocupação metodológica de Heidegger, a qual se exprime em um duplo movimento: por um lado, o autor destaca constantemente a consciência como um fenômeno *existencial*, que só se anuncia na existência e passível, neste sentido, apenas de análise ontológico-existencial; por outro lado, o autor preocupa-se demasiadamente em diferenciar seu conceito de consciência das problemáticas que são próprias, por exemplo, da psicologia, sociologia, antropologia, biologia ou das teorias baseadas na subjetividade (tais como a do filósofo do *cogito*). Heidegger (1988, p. 81) considera que tais ciências não visam em absoluto ao *Dasein*, e sim a regiões específicas do fenômeno em questão, tais como alma, espírito e corpo. Colocando-se como primado frente a essas ciências, a analítica existencial

5. Segundo o Dicionário Heidegger: “A ‘interpretação ordinária’ difere da de Heidegger em quatro pontos: 1. A consciência possui uma função crítica. 2. Ela sempre nos fala de um feito definido que foi realizado ou desejado. 3. A ‘voz’ da consciência não tem uma relação tão radical com o ser de DASEIN quanto Heidegger supõe. 4. A forma básica da consciência, rejeitada por Heidegger, é a ‘má’ e a ‘boa’ consciência, a que censura e a que adverte” (INWOOD, 2002, p. 22).

pretende, com isso, demonstrar a deturpação fundamental que se tem do fenômeno *Dasein* quando se toma como ponto de partida o princípio de “pessoa”, “alma”, “espírito” – em suma, qualquer ponto de partida do *subjectum*.

Assim, para Heidegger, a consciência “é” e se anuncia tão-somente com e na existência do *Dasein*: “no contexto problemático desse tratado, a análise da consciência encontra-se unicamente a serviço da questão ontológica fundamental” (HEIDEGGER, 2005, p. 78). A consciência enquanto caractere ontológico por excelência radicado no *Dasein* é abordado, pelo Heidegger de *Ser e tempo*, como uma *modalidade existencial* (*Existenzial*), assim como todos os caracteres ontológicos enraizados no *Dasein*, visto que “eles se determinam a partir da existencialidade” (HEIDEGGER, 1988, p. 80). *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, demanda um modo próprio de ser interrogado: trata-se de um *quem* – existência – e não de um *o que* – algo simplesmente dado. Este último diferencia-se em *modalidades categoriais*, as quais dizem respeito às determinações ontológicas dos entes desprovidos do modo de ser do *Dasein*. Tomar o modo de ser do *Dasein* como simplesmente dado equivale a renunciar a pergunta pelo *sentido* de seu ser, tal como fez o filósofo fundador da modernidade ao inaugurar a “subjetividade” (o “sujeito”, o “eu”) como o grande polo fixo constituinte da verdade (DESCARTES, 1983)⁶.

Entretanto, faz-se necessário, ainda neste item, sinalizar um oportuno adendo. Evidencia-se, por um lado, que Heidegger marca a diferença de seu pensamento com relação à metafísica moderna, em específico, no caso do presente texto, com a cunhagem da noção de consciência em seu *Ser e tempo*. Porém, isso não significa que ele o faz em detrimento da tradi-

6. Descartes, sim, mas não só: “Num primeiro momento, tem-se a impressão de que Kant abandonou o princípio cartesiano da preexistência de um sujeito isolado. Mas isso não passa de uma impressão. O fato de Kant fornecer uma prova da ‘presença das coisas fora de mim’ já mostra que, nessa problemática, ele toma o sujeito, o ‘em mim’, como ponto de apoio” (HEIDEGGER, 1988, p. 270).

ção metafísica a fim de descartá-la no sentido de errônea.

Em primeiro lugar, as próprias vias interpretativas que Heidegger descartou em sua análise existencial da consciência em *Ser e tempo* não foram tomadas em nenhum momento como incorretas, falsas ou que devem ser refutadas. Na verdade, o autor as vê, sobremaneira, como *derivações* do enraizamento ontológico abordado por ele: a análise existencial da consciência:

[...] não possui nenhum direito de desconsiderar a compreensão cotidiana da consciência e passar por cima das teorias antropológicas, psicológicas e teológicas nela assentadas. Caso a análise existencial do fenômeno da consciência tenha liberado o seu enraizamento ontológico, então as interpretações vulgares devem se tornar compreensíveis a partir deste enraizamento e não no seu equívoco e encobrimento do fenômeno. (HEIDEGGER, 2005, p. 78)

Portanto, nota-se, preliminarmente, que as questões familiares a outras interpretações da consciência – antropológica, psicológica, biológica, teológica, vulgar – são de fato válidas, para Heidegger, desde que remetidas adequadamente à raiz originária da consciência enquanto fenômeno ontológico-existencial.

Podemos dizer, além disso, que a noção de consciência ou o termo consciência que Heidegger pretende fundamentar está inserido na sua ontologia fundamental, a qual parte, preliminarmente, da crítica a certas acepções presentes na filosofia tradicional – por exemplo, quanto àquilo que Hegel define por consciência, quanto ao que Marx define por consciência, quanto ao que Descartes define por consciência, Kant, Husserl, etc.

No entanto, o autor não elabora sua noção de consciência, diferenciando-se da tradição, com o propósito de descartá-la no sentido de errônea. Para Heidegger, a metafísica ocidental “é a expressão do próprio destino

do pensamento” (RESWEBER, 1979, p. 70). Neste sentido, ele não lê os filósofos a partir do exterior para daí os criticar. Pelo contrário: Heidegger, enquanto pesquisador de filosofia, retoma os caminhos já percorridos por esses filósofos da tradição ocidental, *ataca-os do interior*, mostrando sua insuficiência e, com isso, encontra seus próprios caminhos do pensamento. Como observa Jean-Paul Resweber:

É, pois, da metafísica que é necessário partir para lhe criticar os pressupostos. O pensamento deve interrogar a partir da linguagem constituída da filosofia. É interrogando a metafísica no seu conjunto que o pensador poderá entrever se a filosofia tem verdadeiramente um sentido não-metafísico. (RESWEBER, 1979, p. 70-71)

Quer dizer, vinculando-se à tradição filosófica, já que a ataca por dentro, ao trazer a filosofia de René Descartes à tona, criticando-a em seus fundamentos (ou na falta destes), Descartes é mais do que homenageado – é referido como também capaz de dar voz ao pensar. Heidegger encara a tradição filosófica como a própria expressão de uma visão histórica do Ser. Neste sentido, se é correto que a tradição do pensamento está como tradução da história do Ser, vale sinalizar o caráter historial da própria noção de consciência. Assim sendo, os *Seminários de Zollikon* (ainda que não contemple o escopo de nosso texto)⁷ é oportuno, no sentido de mostrar que o autor reconhece o modo particular como, em cada época determinada, interpretou-se a consciência:

O termo [consciência] é tão antigo quanto a palavra *Da-sein* e aparece pela primeira vez no século XVIII. A dificuldade de experienciar a consciência está no significado que o tempo proporcionou ao surgimento desta palavra. Onde começa a consciência na filosofia? Em Descartes. [...] Então as palavras “consciente” e “consciência” recebem no século XVIII o sentido teórico como a relação

7. Sobretudo porque extrapola nosso recorte cronológico do pensamento heideggeriano.

com os objetos experienciáveis. Para Kant recebem o sentido como relação com a natureza como âmbito sensorialmente experienciável. Depois foi dado ainda um passo além: a ciência natural toma esta chamada consciência empírica, este se orientar como a possibilidade da calculabilidade dos processos da física. (HEIDEGGER, 2009, p. 265)

E mais:

Kant também fala da consciência pura. Isto é, aquele conhecer que não se refere mais a objetos empiricamente perceptíveis, mas sim àquilo que possibilita a experienciabilidade dos objetos, ou seja, sua objetividade. (...) Assim o termo “consciência” tornou-se uma representação fundamental da filosofia moderna. (HEIDEGGER, 2009, p. 266)

Nota-se, com isso, a postura de Heidegger de marcar o caráter historial ou histórico do acontecimento da consciência que, enquanto tal, deve ser pensada junto à história em que surgiu o pensamento. A tentativa de Heidegger superar a metafísica significa, então, levar a reflexão da tradição a superar-se a si própria pela interrogação.

Indo além, parece-nos pertinente nessa fase do texto explicitar com maior alcance de profundidade teórica, por assim dizer, toda a *radicalidade* que jaz na crítica de *Ser e tempo* à noção metafísica de consciência, em consonância ao título de nosso trabalho. De acordo com *Dicionário de Filosofia*, o termo consciência possui, grosso modo, o sentido de: “consideração ou reconhecimento de algo, seja de algo exterior, como um objeto, uma qualidade, uma situação etc., ou de algo interior, como as modificações experimentadas pelo próprio eu” (MORA, 2000, p. 550). Quer dizer, consciência, nessa acepção, diz respeito à percepção (reflexão) de um eu por si mesmo.

Todavia, Heidegger, em *Ser e tempo*, não aborda o ente que nós mesmos somos em termos de “eu” que reflete constitutivamente sobre si mesmo, mas sim sob a perspectiva puramente existencial, isto é: o *Dasein* humano existe no sentido transitivo da palavra.

Em *Ser e tempo*, Heidegger rejeita o significado do existir em termos de estar “efetivamente presente”, que indica ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*) – justamente o que está implicado na acepção (tradicional) da consciência que diz respeito a um “eu” que reflete por si mesmo. Heidegger se vale do termo existência (*Existenz*) “para designar o ser deste ente [humano]” (HEIDEGGER, 1988, p. 77). Neste sentido, ele utiliza o termo em questão em seu sentido original: “existência” resulta da preposição *ek* e do verbo *sistere*, que significa “estar para fora”, movimento que parte de dentro para fora; *ek-sistir* diz respeito ao estar/projetar-se para fora, para exterioridade, expandir para fora. Quer dizer, o filósofo alemão se vale do termo existência em seu sentido transitivo⁸: existindo o *Dasein* não está simplesmente presente, mas precisa *se (fazer) existir*, isto é, existir não indica estar-presente mas um *movimento* – projetar-se para exterioridade –, uma *realização*; “eu não apenas vivo, mas preciso ‘conduzir’ minha vida. Existência é um modo-de-ser, e é o *ser acessível para si mesmo* [sic]” (SAFRANSKI, 2000, p. 161). Nesse raciocínio, Heidegger afirma que a essência do ente que nós mesmos somos coincide com a existência⁹, pois tal ente comporta-se com seu ser apenas colocando-o em jogo (em sendo) – “Diferentemente do resto do ente, o ser humano tem uma relação com o seu próprio ser. A isso Heidegger chama *existência*” (SAFRANSKI, 2000, p. 190) –, o que significa, de alguma forma, que a essência desse ente reside em *se*

8. “Existência tem um sentido transitivo. Ao intransitivo no *Dasein* Heidegger chama o ser-lançado: acaso jamais um *Dasein* como ele-mesmo decidiu livremente sobre...? Mas quando estamos-aí (intransitivamente), não podemos evitar de viver transitivamente o que é intransitivo em nós. Pelo que nos tornamos intransitivamente, e podemos e temos de ser transitivamente” (SAFRANSKI, 2000, p. 190, grifo do autor).

9. “A ‘essência’ do *Dasein* está fundada em sua existência” (HEIDEGGER, 1988, p. 168).

fazer existir. Mais uma vez: movimento, realização.

Posto isso, é preciso enfatizar que o escopo do presente texto não se propõe a investigar uma nova noção de consciência pensada por Heidegger (uma nova interpretação desse fenômeno), mas o que está em questão é que Heidegger desenvolve uma nova interpretação do ser-aí humano – definido essencialmente pelo sentido transitivo da existência – a partir do qual se dá a análise da consciência sob uma perspectiva existencial. *Ser e tempo* só rejeita a noção de consciência como autorreflexão do “eu” por que o ser-humano, o *ser-aí*, segundo Heidegger, é interpretado à luz de sua própria existência, isto é, trata-se de um ente que nunca está totalmente acabado, tal como algo simplesmente presente, mas tem que projetar a si mesmo no sentido de *se conduzir existencialmente*; “Temos de conduzir a nossa vida. Estamos entregue a nós mesmos. Somos aquilo que nos tornamos” (SAFRANSKI, 2000, p. 190). O ser-aí não é não um “eu” corporal-espiritual (exterior-interior) que conhece a si mesmo ou as outras coisas enquanto objetos entre outros dentro do mundo. Neste sentido, é a (nova) interpretação heideggeriana do ser-aí como um ente que se define pela existência que fundamenta a noção, por excelência existencial, de consciência.

Com efeito, destacou-se antes a consciência como fenômeno por excelência existencial. Destaca-se, agora, a consciência radicada fundamentalmente no ser-no-mundo, pois, no limite, ela diz respeito ao movimento pelo qual o *Dasein*, sendo-no-mundo, pode ser em sentido próprio. Quer dizer, a consciência radica-se no ser-no-mundo na medida em que implica no si-mesmo em sentido próprio enquanto modo de ser-no-mundo. Assim, a consciência enquanto fenômeno constitutivo do ser-no-mundo situa-se

em outro paradigma: “nem é mais a consciência que na tradição mentalista cartesiana espelha o mundo, nem é, na *certeza* deste espelhamento, o fundamento do conhecimento deste mundo” (STEIN, 2005, p. 27).

Não obstante, “a análise mais profunda da consciência a desentranha como *clamor*¹⁰” (HEIDEGGER, 2005, p. 54). O apelo da consciência proclama o *Dasein* para o seu poder-ser-si-mesmo mais próprio. No entanto, em que sentido Heidegger trabalha com a expressão “poder-ser-si-mesmo mais próprio”? Trata-se de um si-mesmo que examina sua “vida interior”, tal como se poderia pensar com Descartes? Trata-se de um si-mesmo que medita acerca dos estados da sua “alma”? Manifestamente não. Primeiramente, si-mesmo sequer designa um “sujeito”: “isso implica em fixar as questões ontológicas possíveis referentes ao ‘si-mesmo’ na medida em que ele não é nem substância nem sujeito” (HEIDEGGER, 2005, p. 95). De acordo com Heidegger, deturpa-se o fenômeno do *Dasein* quando se toma como ponto de partida o princípio de um “eu”, “sujeito”, “mente”, “subjetividade”, “pessoa”, “alma”, “espírito” ou qualquer propriedade que se possa atribuir ao ser-aí de modo essencial – em suma, qualquer ponto de partida do *subjectum*.

É interessante observar que, nas raras vezes em que Heidegger, em *Ser e tempo*, utiliza o termo “eu”, com isso ele não pretende se valer do termo enquanto substancialidade. Não se trata de um “eu” entendido “como algo simplesmente dado, já sempre constantemente vigente” (HEIDEGGER, 1988, p. 165), oferecendo, assim, uma base enquanto *subjectum* (tal qual se dá em Descartes)¹¹ – pelo contrário: “O simplesmente dar-se em conjunto do físico e do psíquico é, do ponto de vista ôntico e ontológico, inteiramente distinto

10. Embora a tradução da Márcia de Sá que utilizamos em nosso trabalho traduza *Ruf* como clamor – e seus desdobramentos conclamar, aclamar –, privilegiaremos a palavra português *apelar* em relação ao termo alemão *Ruf*.

11. “Aos olhos de Heidegger, a subjetividade é o resultado desta tentativa pela qual o pensamento se exclui da esfera ontológica para por o ser diante dele como um objeto” (RESWEBER, 1979, p. 83).

do fenômeno do ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1988, p. 271, grifo do autor). Quer dizer, ainda quando a analítica ontológica utiliza a ideia de “eu”, realiza-a sempre com reservas de princípio. Heidegger não compreende o “eu” enquanto “sujeito”, enquanto aquilo que, a despeito das mudanças de atitude e de vivência, se mantém idêntico e imóvel (que equivaleria à consciência cartesiana). Antes, porém, ao utilizar o termo, Heidegger tem um propósito tão-somente de modalidade existencial: “*Para que possa ser uma constituição essencial do Dasein, o ‘eu’ deve ser interpretado existencialmente*” (HEIDEGGER, 1988, p. 168, grifo do autor). Neste sentido, Heidegger faz questão de observar que só a fenomenologia acessa adequadamente o ser do *Dasein*, na medida que se mantém tão somente em uma demonstração fenomenal orientada pelo modo de ser do *próprio* ente em questão. Assim, a fenomenologia “preserva-se de toda e qualquer distorção de sua problemática, mesmo frente às respostas mais evidentes e de há muito corriqueiras” (HEIDEGGER, 1988, p. 166). Daí o por que, como diz o próprio autor, não ser “por capricho terminológico que evitamos o uso desses termos bem como das expressões ‘vida’ e ‘homem’ para designar o ente que nós mesmos somos” (HEIDEGGER, 1988, p. 82). Para Benedito Nunes (2004, p. 75), Heidegger utiliza a palavra “*Dasein*”, pois esta expressa puramente o ser, neutralizando qualquer ideia prévia de natureza humana.

Em vista disso, Heidegger pretende, com o termo apelo, abordar unicamente o si-mesmo enquanto modo de ser-no-mundo, mais precisamente o modo de ser em sua propriedade. De acordo com Jean-Paul Resweber, “Heidegger distingue dois modos da ek-sistência: a existência inautêntica e a existência autêntica” (RESWEBER, 1979, p. 96). O poder-ser-si-mesmo a que se refere *Ser e tempo* está sob o ponto de vista tão-somente ontológico-existencial e, enquanto tal, diz respeito ao modo de existir autêntico. Assim sendo, o que no apelo da consciência constitui o “objeto” aclamado?

O próprio *Dasein*. E para que perspectiva se apela? Para o poder-ser-si-mesmo em sentido próprio. Vê-se, então, o trânsito ontológico pelo qual a aclamação do apelo é responsável: *a passagem de uma situação na qual o Dasein imerge no impessoal* (ou seja, nessa condição em que ele procura fugir de si mesmo, não se colocando, portanto, diante de si mesmo), *para uma outra condição em que o Dasein coloca-se diante de si mesmo a partir de seu próprio ser*.

Com efeito, o apelo da consciência insere um momento de extremo impacto na medida em que o *Dasein* é convocado a deixar de se perder no domínio da impessoalidade, do qual o *Dasein* não se dá conta e está no seguinte sentido em *Ser e tempo*: o *Dasein* é pulverizado no modo de ser dos outros na medida em que o “a gente”, isto é, o impessoal (a impessoalidade) é *quem* prescreve o modo de ser da cotidianidade. “Este conviver dissolve inteiramente o próprio *Dasein* no modo de ser dos ‘outros’ e isso de tal maneira que os outros desaparecem ainda mais em sua possibilidade de diferença e expressão” (HEIDEGGER, 1988, p. 179). Devido ao fato de se colocar como guia prescrevendo e orientando toda deliberação e decisão do *Dasein*, o “nós”, o “a gente”, o “bando”, retira dele a responsabilidade de ter que assumir seu próprio ser. Com efeito, é justamente nesta perspectiva que, à luz do clamor, se dá um momento de extremo impacto, pois, uma vez que a aclamação “não toma o menor conhecimento de tudo isso” (HEIDEGGER, 2005, p. 58), isto é, não titubeia diante do refúgio e esconderijo da impessoalidade, o *Dasein* é convocado a deixar de se perder no domínio da impessoalidade. Quer dizer, o sobressalto brusco inserido pelo clamor está no sentido de resgatar o *Dasein*, por assim dizer, daquilo que vale na convivência pública, e convocá-lo para assumir seu *si-mesmo*. Ou seja, “o clamor ultrapassa o *que* o *Dasein*, de início e na maior parte das vezes, compreende a seu respeito, a partir da interpretação das ocupações”

(HEIDEGGER, 2005, p. 60). Assim, visto que o clamor constitui “um motivo de ele [*Dasein*] prestar atenção a si mesmo” (HEIDEGGER, 2005, p. 58), o domínio da impessoalidade – no qual o ser do *Dasein* é tomado pelos “outros” – sucumbe diante do si-mesmo. E porque *sucumbe*? Precisamente porque, na aclamação do clamor, a impessoalidade é empurrada para sua devida falta de sentido: “Justamente *no ultrapassar* [sic], o clamor empurra o impessoal, absorvido nas considerações públicas, para a insignificância” (HEIDEGGER, 2005, p. 58). Neste raciocínio, destaca-se a precisão do comentário: “*a consciência, com efeito, obriga-me a abandonar o universo tranquilizador que eu criei para mim, para corresponder à verdade nua da realidade*” (RESWEBER, 1979, p. 97, grifo nosso).

Assim, vale reiterar mais uma vez a delimitação que Heidegger traça da consciência enquanto fenômeno existencial, diferenciando-a, portanto, de interpretações – que no máximo, não passam de *derivações* –, segundo as quais a consciência está no sentido de faculdade da alma, ou entendimento, vontade, sentimento etc. Consciência, no caso de Heidegger, visa *recuperar* o sentido existencial autêntico do *Dasein* e, por isso mesmo, o fenômeno em questão é abordado em *Ser e tempo* como *originário*: o que ele visa desentranhar é a essência do ser-aí, qual seja, a possibilidade de ser de modo próprio: “o *Dasein* nunca se pode tornar acessível como algo simplesmente dado porque *pertence à sua essência a possibilidade de ser de modo próprio*” (HEIDEGGER, 2005, p. 30, grifo nosso). Ou seja, o apelo clama pela ida do *Dasein* à sua essência: “o *Dasein* se torna essencial na existência própria” (HEIDEGGER, 2005, p. 117).

Não obstante, a noção de consciência segundo *Ser e tempo* exprime-se de modo emblemático na seguinte passagem: “O que se busca é um poder-ser próprio do *Dasein* por ele mesmo, *testemunhado* em sua possibilidade existenciária” (HEIDEGGER, 2005, p. 52, grifo nosso). Sublinha-se aqui a

expressão “testemunhado”: antes de tudo é preciso que esse testemunho se deixe encontrar pelo *Dasein* e no *Dasein* em sua existência própria. Afinal, do que se trata o termo “testemunho”? Para Heidegger, esse termo designa o movimento pelo qual o *Dasein*, proclamando a si mesmo, direciona-se para o seu poder-ser mais próprio. “O testemunho deve dar a compreender um *poder-ser-si-mesmo* [sic], em sentido próprio” (HEIDEGGER, 2005, p. 52). O “objeto” do testemunho é justamente o movimento em que o *Dasein* projeta-se para o modo de existir do si-mesmo em sua propriedade. O que está em jogo com o poder-ser-si-mesmo é a possibilidade de o *Dasein* assumir seu próprio ser – isto é, encontrar a si mesmo –, e o que é testemunhado no testemunho, neste sentido, é justamente o trânsito em que o *Dasein* passa da perda do impessoal para o seu si-mesmo que, como *possibilidade*, ele já sempre é.

Com efeito, a compreensão do apelar da aclamação desentranha-se para o *Dasein* como um *querer-ter-consciência*. Querer-ter-consciência significa prontidão para ser aclamado. “Compreendendo o clamor, o *Dasein* deixa que o si-mesmo mais próprio *aja dentro dele* a partir da possibilidade de ser escolhido” (HEIDEGGER, 2005, p. 76, grifos do autor). Com isso, o que está em jogo, direta ou indiretamente, é que o querer-ter-consciência designa (o querer ter) a passagem do próprio-impessoal para o em-si-mesmo. Essa passagem, entretanto, guarda em si uma peculiaridade decisiva: ela deve se cumprir enquanto *escolha* do *Dasein*. “A passagem do impessoal, ou seja, a modificação existenciária do próprio-impessoal para o ser-si-mesmo em sentido próprio deve-se cumprir como *recuperação de uma escolha*” (HEIDEGGER, 2005, p. 53, grifo do autor). Recuperar uma escolha significa escolher e também significa poder-ser-si-mesmo a partir desta decisão. (No domínio da impessoalidade o *Dasein* não escolhe; “*quem*” escolhe suas possibilidades são os outros que lhe tomam o ser). Assim, querer-ter-cons-

ciência é o compreender que contempla a aclamação. Quer dizer, o *Dasein* possibilita para si mesmo o poder-ser em sua propriedade, em função de escolher essa escolha.

Assim sendo, assinala-se que compreender o que se abre no apelo corresponde a uma compreensão de si em seu poder-ser mais próprio. “Compreendendo o clamor, o *Dasein* se faz ouvido de sua possibilidade de existência mais própria. Ele escolheu a si mesmo” (HEIDEGGER, 2005, p. 76, grifo do autor). Atender compreensivamente o que se apela na consciência significa *escolher* se prontificar existencialmente para o poder-ser aclamado, fechando-se, então, para o impróprio do impessoal. “Só é atingido pelo clamor quem se quer recuperar” (HEIDEGGER, 2005, p. 57).

Posto isso, constata-se, por assim dizer: a consciência está existencialmente enraizada no ser-no-mundo na medida em que envolve a passagem do *Dasein* de seu modo de ser inautêntico para modo de ser autêntico. É através da consciência – ao apelar e ao mesmo tempo compreender o clamor desse apelo – que o *Dasein*, ao querer-ter-consciência, pode ser a partir de si-mesmo. O que está em jogo com o poder-ser-si-mesmo é a possibilidade de o *Dasein* assumir seu próprio ser, sendo-no-mundo, portanto, em sentido próprio. Quer dizer, a consciência radica-se no ser-no-mundo na medida em que implica no si-mesmo em sentido próprio enquanto modo de ser do *Dasein*. Assim, pela consciência, o *Dasein* testemunha seu trânsito existencial em que passa da perdição do impessoal para o seu si-mesmo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ser e tempo inaugura uma virada paradigmática na história da filosofia: aborda de maneira originária a consciência como fenômeno existencial

com vistas à sua ontologia fundamental. Enquanto fenômeno puramente existencial, que só se anuncia na existência, a consciência enraíza-se no ser-no-mundo. Isto porque ela implica em um movimento ontológico que diz respeito aos modos de ser-no-mundo: a passagem de um modo em que o *Dasein* se perde no impessoal, para um outro no qual ele se coloca diante de si mesmo a partir de seu próprio ser. A consciência funda-se no ser-no-mundo, no caso de Heidegger, em seu *Ser e tempo*, na medida em que ela visa recuperar existencialmente o modo de ser autêntico do ser-aí e, por isso mesmo, *Ser e tempo* a aborda na condição de fenômeno originário. Uma vez radicada no ser-no-mundo, o que a consciência traz à tona é a possibilidade de o *Dasein*, sendo-no-mundo, poder-ser-si-mesmo, ou seja, assumir seu próprio ser que equivale a encontrar a si mesmo. Neste sentido, o que é testemunhado no testemunho da consciência é justamente esse trânsito ontológico, em que o *Dasein* passa da perdição do impessoal para o seu si-mesmo que, como *possibilidade*, ele já sempre é.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. 2. ed. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

DESCARTES, R. *Discurso do Método*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Meditações metafísicas*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*: parte I. 2. ed. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *Ser e tempo*: parte II. 12. ed. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Seminário de Zollikon*. Tradução de Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de A. Prado e Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2009.

INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2002.

JOHNSON, A. *Dicionário de sociologia*: guia prático da linguagem sociológica. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

MANZI, R. O que seria a consciência na fenomenologia heideggeriana? *Griot*, Amargosa, v. 13, n. 1, p. 183-199, 2016.

MORA, F. *Dicionário de Filosofia*: tomo I a IV. Tradução de Maria Gonçalves, Adail Sobral, Marcos Bagno e Nicolás Campanário. São Paulo: Loyola, 2000.

NUNES, B. *Heidegger & Ser e tempo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

PIÉRON, H. *Dicionário de psicologia*: publicado com a colaboração da “Association des travailleurs scientifiques”. 6. ed. Tradução de Dora de Barros Cullinan. Porto Alegre: Globo, 1972.

RESWEBER, J. P. *O Pensamento de Martin Heidegger*. Tradução de João Agostinho A. Santos. Coimbra: Livraria Almedina, 1979.

SAFRANSKI, R. *Heidegger*: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

STEIN, E. *Seis estudos sobre “Ser e tempo”*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

Processamento linguístico e consciência
Processamento linguístico e cons-
ciência Processamento linguísti-
co e consciência. Processamento lin-
guístico e consciência Processamento
linguístico e consciência Processamento lin-
guístico e consciência Processamento lin-
guístico e consciência Processamento
linguístico e consciência Processamento lin-
guístico e consciência Processamento lingüís-
tico e consciência Processamento linguísti-
co e consciência Processamento linguístico e cons-
ciência Processamento linguístico e consciên-
cia Processamento linguístico e consciência
Processamento linguístico e consciência

Processamento linguístico e consciência

Processamento linguístico e consciência

Thaís Vasconcelos Rodrigues
Universidade de São Paulo

RESUMO: Este artigo pretende constituir o conceito de *consciência linguística* por meio de uma análise de processos cerebrais de linguagem e sua classificação como conscientes ou inconscientes. Para tanto, descrevem-se alguns experimentos mentais e textos dos neurolinguistas Peter Indefrey e Willem Levelt acerca das questões sobre produção e percepção da linguagem. Ressaltando que a consciência tem papel ativo em tais processos linguísticos, busca-se apontar esse papel quanto a concepção da consciência no que concerne a certos processos linguísticos.

PALAVRAS-CHAVE: compreensão linguística; processamento linguístico; linguagem; *consciência linguística*.

INTRODUÇÃO

“(...) a consciência é subjetiva, de modo que não temos nenhum meio de controlar nos outros. Contudo, isto não representa um beco sem saída, mas tão somente um obstáculo” (CHALMERS, 2004, p. 83). Cotidianamente, pode-se dizer que a maior parte dos leitores não para, nem por um momento, para pensar no *simples* ato de ler essas palavras de David Chalmers, ou as de qualquer outro autor. Aparências à parte, muito acontece no cérebro de quem lê: uma infinidade de processos que envolve desde a percepção da palavra até sua concatenação na oração, no parágrafo ou no livro que lê. O mesmo seria dito se alguém pronunciasse oralmente a frase, elencando outros vários fatores envolvidos no ato de ouvir a sentença.

Assim, uma atividade aparentemente simples e da qual usufruímos massivamente ganha contornos mais interessantes, aguçando a curiosidade e levantando questões acerca do que acontece quando lemos, falamos ou ouvimos. Atualmente, grande parte desses processos podem ser desvelados diante dos avanços tecnológicos, por exemplo, mas é certo que outros permanecem na obscuridade a que pertencem há muito. Esse é o caso da consciência.

Apesar de já se ter conhecimento de como percebemos as frases acima – façanha que será apresentada posteriormente – uma resposta satis-

fatória sobre como a consciência “emerge” de tais processos ainda não foi elaborada. A *lacuna explicativa*, expressão constante no campo da Filosofia da Mente, que se refere à questão de como os processos físicos no cérebro dão origem à experiência subjetiva, ainda acompanha os estudos de muitos filósofos, neurocientistas e outros pesquisadores.

O objetivo deste texto é apresentar um panorama daquilo que se sabe sobre os processos cerebrais e do papel destes no que concerne à linguagem e aos processamentos linguísticos, voltando-se à questão implícita no decorrer desta introdução, a saber, a compreensão do que uma frase ou fala significam, que chamarei aqui de *consciência linguística*. Isto é, qual o papel da consciência na compreensão semântico-linguística? Dessa maneira, propõe-se uma investigação acerca dos problemas da linguagem e da consciência a partir de um entrecruzamento das teorias científicas, propostas nos termos de autores como Bennett, Hacker, Hanna e Antônio Damásio, Indefrey e Levelt, com uma abordagem mais filosófica, embasada em Wallace Chafe e em certos experimentos intuitivos.

Sendo assim, proponho apresentar, além de um levantamento mais informativo sobre o que concerne à linguagem e ao cérebro, uma apuração do papel da consciência em tais processos. Ou seja, de forma a resumir a empreitada, pretende-se apresentar um estudo que permita responder às perguntas a seguir: (i) a consciência tem um papel ativo nos processos de produção e compreensão da linguagem?; e (ii) se sim, em que momento tal participação se daria?

Como proposta metodológica, guio-me, neste primeiro movimento do texto, principalmente pelo artigo “The spatial and temporal signatures of word production components”, de Indefrey e Levelt (2004), que me parece adequado para vislumbrarmos a inserção do papel da consciência. Assim, inicialmente, cabe uma breve apresentação do texto, cuja principal

proposta é expor resultados de experimentos acerca da produção de palavras voltados para a análise das chamadas “janelas de tempo de ativação” e do envolvimento de regiões cerebrais específicas.

INVESTIGAÇÕES ACERCA DO PROCESSAMENTO LINGUÍSTICO

O texto de Indefrey e Levelt (2004) se divide em três partes: a primeira narra a descoberta da localização majoritariamente no hemisfério esquerdo dos componentes de produção de linguagem; a segunda trata propriamente de tais regiões cerebrais envolvidas tanto na produção quanto na percepção de palavras; e, por fim, a terceira concerne à análise das janelas de tempo associadas à ativação das regiões cerebrais durante a produção de palavras.

Na primeira parte, antes de discorrer sobre os processos funcionais da produção de palavras e as regiões cerebrais correlatas, os autores afirmam que é preciso uma teoria acerca do processo de produção das palavras faladas. Sendo assim, eles utilizam a teoria de Levelt, Roelofs e Meyer (1999), chamada, conseqüentemente, LRM. Como colocado por Indefrey e Levelt (2004, p. 102, tradução nossa), “a teoria explicita os sucessivos estágios computacionais da produção de palavras faladas, as representações envolvidas em tais computações e seu curso de tempo”.

O modelo LRM é baseado em evidências experimentais cronométricas, que geram dois problemas, a saber, (i) acerca do tempo de ativação dentro da rede léxica cerebral e (ii) acerca das relações entre a produção cerebral das palavras e as redes de percepção delas mesmas. Isso porque os estudos de tais latências evidenciam detalhamentos temporais e enredamentos entre percepção e produção de palavras, por estímulos semânticos ou fonológicos, que entram no cômputo temporal e não são facilmente isolados do tempo de produção lexical.

Além disso, no LRM, a produção de conteúdo ou palavras faladas é tida como um processo composto por estágios que começa com a seleção de um conceito léxico a ser expresso e acaba com o início da articulação deste. Dessa forma, quando se pede que alguém nomeie uma figura, é preciso, inicialmente, que tal pessoa reconheça visualmente o objeto que deve ser nomeado e, em seguida, selecione um conceito apropriado.

Por outro lado, a codificação também é um processo estagiado, sendo a primeira operação, durante a seleção de um lema, a codificação morfológica; a segunda, a codificação propriamente fonológica; e, finalmente, a codificação fonética. Sendo assim, fica clara a passagem por três categorias gramaticais, a saber, a *morfológica*, responsável pela estrutura, formação e classificação de palavras; a *fonológica*, na qual se organizam os fones e se dá a silabificação; a *fonética*, envolvida na produção e articulação, isto é, o som da fala em sua realização concreta.

Assim, os processos de codificação se iniciam com o acesso ao código fonológico de determinada palavra e terminam com sua articulação. Ademais, de forma a atar ambos os processos, isto é, tanto o de nomeação quanto o de codificação, narra-se seu processamento da seguinte maneira: quando colocado diante de uma atividade de nomeação, uma pessoa (i) vê a imagem a ser nomeada, (ii) reconhece o objeto – ambos são parte da preparação conceitual –, (iii) acessa o léxico, (iv) busca por um lema – parte da seleção léxica –, (v) obtém o código fonológico, (vi) silabifica, (vii) codifica foneticamente e, finalmente, (viii) articula a palavra que corresponde ao objeto visto.

Adiante, com a afirmação de Indefrey e Levelt (2004, p. 108, tradução nossa) de que “a unidade funcional do falante/ouvinte sugere uma integração próxima entre as redes da linguagem perceptual e de produção”, avança-se para a segunda parte do artigo, na qual se busca explicar acerca das

áreas ativas tanto na produção quanto na percepção de palavras.

Dessa forma, os autores distinguem dois tipos de processo no que concerne à produção de palavras, a saber, (i) os “de entrada” (*lead-in*) e (ii) os “nucleares” (*core*). “Os processos de entrada são processos cognitivos de tarefas específicas, como reconhecimento visual de um objeto durante a nomeação, e ocorrem antes dos processos nucleares de produção” (INDEFREY; LEVELT, 2004, p. 112). Na leitura, por exemplo, o *lead-in* é o reconhecimento visual das palavras.

Ademais, Indefrey e Levelt (2004) comentam os processos de geração de verbos, substantivos etc., que não serão abordados neste trabalho. Porém, voltando-se ao que foi proposto como objetivo da segunda parte do artigo, os autores, através da análise de experimentos de nomeação, buscam identificar as áreas cerebrais ativas na geração de palavras.

Nomeação de figuras e geração de palavra são as duas tarefas que incluem todos os processos componentes do fluxo de produção de palavras. O conjunto de regiões que foram, com um bom grau de confiança [*reliably*], encontrados para ambas as tarefas (...) podem ser considerados relacionados aos processos nucleares da produção de palavras. Tal rede de produção de palavras consistia de quatro regiões do hemisfério direito (giro temporal médio superior, cerebelo medial e lateral e área motora suplementar) e onze regiões do hemisfério esquerdo (giro posterior inferior frontal, giro ventral pré-central, área motora suplementar, giros superior médio e posterior temporal médio, giro fusiforme temporal posterior, ínsula anterior, tálamo e cerebelo medial. (INDEFREY; LEVELT, 2004, p. 123, tradução nossa)

Além disso, de acordo com eles (INDEFREY; LEVELT, 2004), a produção de palavras e a respectiva nomeação devem compartilhar as mesmas áreas no que concerne ao acesso léxico, porém o mesmo não se dá com a leitura, já que faz parte do processo perceptivo. Ademais, afirma-se que algumas das regiões ativadas durante as percepções auditiva e visual das

palavras são as mesmas ativadas na percepção. As áreas de Broca e Wernicke também possuem uma função: a primeira é responsável pela conversão sublexical de grafema para fonema, isto é, das letras individuais para a menor unidade sonora; e a última por um arquivo de representação léxica de palavras tanto para produção quanto para a percepção.

Para fins de comparação, acerca das regiões cerebrais envolvidas na produção das palavras, autores como Damásio e Damásio (2014, p. 2) afirmam que os centros cerebrais da linguagem se localizam no hemisfério esquerdo e “comportam estruturas que processam palavras e frases, assim como asseguram a mediação entre elementos do léxico e da gramática”. Além disso, eles alegam que estruturas neuronais que representam conceitos se encontram tanto no hemisfério esquerdo quanto no direito.

Já Bennett e Hacker (2013) possuem uma visão mais holista em contraposição a certo localizacionismo por parte dos autores citados anteriormente, afirmando que não há uma área X ou Y responsável por determinadas funções, mas que tais funções são realizadas graças ao funcionamento conjunto das diferentes partes do cérebro.

PAPEL DA CONSCIÊNCIA

Levando-se em consideração toda a informação apresentada, passo para o segundo movimento do texto: o da investigação do papel da consciência. Por um lado, pode parecer claro, diante da narração dos processos linguísticos por Indefrey e Levelt (2004), por exemplo, que a consciência não está envolvida. Por outro, pergunto-me, juntamente a tantos outros, se a consciência está ou não ativa em tais processos.

Inicialmente, é importante ressaltar que o que chamo de “consciência” no decorrer do texto evoca o conceito de *consciência linguística*. De maneira

breve, *consciência linguística* pode ser entendida como aquilo que se passa na mente ao compreender o significado de palavras ou frases. Sendo assim, a seguir, quando mencionar “consciência”, referirei à noção de *consciência linguística*.

De qualquer maneira, o problema é que nenhum dos textos aborda a questão da consciência, e não é de se estranhar que alguns pesquisadores acreditem que ela não esteja presente, dada a ausência de um espaço para que se possa “encaixá-la”. No texto de Indefrey e Levelt (2004), por exemplo, ao ler sobre o *experimento da nomeação*, tem-se a impressão de que os processos se dão de forma automática, sem a necessidade de uma consciência atuante.

Porém, mesmo que a consciência não atue no *comando* de tais processos, o que não seria nada extraordinário, dados os mais diversos processos involuntários do corpo, e mesmo sob a circunstância de que ela só emerge meio segundo depois de se enunciar ou ouvir algo, pode-se dizer que uma pessoa tem consciência da compreensão linguística?

Ao recriar, livremente, o experimento da nomeação, é possível notar que não há realmente um momento específico em que, ao abrir meus olhos, preciso *conscientemente* buscar o nome daquilo que se mostra à minha visão, dado que ele simplesmente se mostra a mim. Assim, pode-se fazer outro experimento: enquanto se recita em voz alta um texto qualquer que não foi previamente preparado, há a participação da consciência?

Apesar de a investigação ser um tanto inconclusiva no que se refere a uma resposta absoluta, chego à conclusão de que, dependendo do momento, eu poderia sim dizer que a consciência está participando ativamente. Percebo-me consciente, por exemplo, enquanto decido sobre o que vou falar. Após esse processo de escolha e com um tema definido, o “recital” se dá de forma muito fluida sem que eu precise me ater muito a ele, como no caso da nomeação.

Além disso, percebo uma participação forte da consciência quando, em certos momentos, começo uma digressão em minha própria apresentação oral e uma voz me diz que preciso voltar para onde estava. Ademais, na experiência passiva, ao ouvir alguém enunciar uma frase que não se ouviu muito bem, por qualquer motivo, também noto a consciência participando de um elencamento e uma escolha de qual palavra poderia se encaixar naquela que eu perdi. Sendo assim, tais experimentos intuitivos servem como uma tentativa de evidenciar o papel da consciência durante certos processos linguísticos de produção e compreensão de palavras.

Wallace Chafe, no texto “Language and Consciousness”, discorre sobre a relação entre linguagem e consciência, tanto em sua própria visão como na de Ray Jackendoff. Inicialmente, o autor classifica dois tipos de consciência, *consciência imediata* e *consciência deslocada*, sendo esta relacionada às experiências rememoradas ou imaginadas, enquanto aquela se refere à percepção direta. O autor conclui que “ambos os componentes imagísticos e ideacionais da consciência são tidos como elementos centrais do pensamento” (CHAFE, 2007, p. 372), sendo a linguagem um instrumento que permite mostrar a maneira como a mente organiza suas experiências em ideias.

Por outro lado, Ray Jackendoff afirma que o pensamento é inconsciente e a forma como ele se manifesta para a consciência é através da linguagem. Porém, a própria linguagem só é consciente através do que ele chama de imagens fonéticas. Ademais, a linguagem provém de forma a melhorar o pensamento, no sentido de que permite que ele seja comunicado, valorado e atentado.

Conclui-se então que, apesar de a parte científica no que concerne ao processamento linguístico ser mais ou menos evidenciada através das inúmeras pesquisas, a questão da presença da consciência em tais processos ainda é obscura, fazendo os filósofos se indagarem acerca da forma de sua participação.

No curso deste trabalho, procuramos mostrar, através dos trabalhos filosóficos de Chafe e Jackendoff, bem como de experimentos mentais, a possibilidade de a consciência estar ativa nos citados processos e a maneira como isso se dá. Apesar de as informações não serem absolutas e ainda haver muito o que se indagar e pesquisar sobre o assunto, tentamos aqui, ainda que simplificadaamente, vislumbrar um caminho a seguir, combinando o estudo dos relatos científicos, das opiniões filosóficas e de experimentos de introspecção.

REFERÊNCIAS

BENNETT, M. R; HACKER, P. M. S. Language and Cortical Function: Wernicke to Levelt. In: BENNETT, M. R; HACKER, P. M. S. (org.). *History of cognitive neuroscience*. Malden: Blackwell, 2013. p. 115-163.

CHAFE, W. Language and Consciousness. In: ZELAZO, P.; MOSCOVITCH, M.; THOMPSON, E. (org.). *Cambridge Handbook of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 355-374.

CHALMERS, D. O enigma da experiência consciente. *Crítica*, [s.l.], 2004. Disponível em: [<http://opessoa.fflch.usp.br/sites/opessoa.fflch.usp.br/files/Chalmers-port-2.pdf>]. Acesso em: [13 mar. 2019].

DAMÁSIO, A.; DAMÁSIO, H. O cérebro e a linguagem. *Mente & Cérebro*, São Paulo, ano 8, n.143, dez. 2014.

INDEFREY, P.; LEVELT, W. J. M. The spatial and temporal signatures of word production components. *Cognition*, v.92, n.1/2, p. 101-144, mai./jun. 2004. Disponível em: [<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0010027703002294>]. Acesso em: [13 mar. 2019].

JESCHENIAK, J. D.; LEVELT, W. J. M. Word frequency effects in speech production: retrieval of syntactic information and of phonological form. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, Washington, v.20, p. 824 - 843, 1994.

LEVELT, W. J. M.; ROELOFS, A.; MEYER, A. S. A theory of lexical access in speech production. *Behavioral and Brain Sciences*, Cambridge, v.22, p. 1 - 75, 1999.



**Orneto
do Fernandes**

O Neto do Francês

Matheus Oliveira Cenachi
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Há mais de década parei de fumar.

Talvez porque...

(Talvez?

A quem quero enganar?)

Parei, deixei o fumo

Porque pensava precisar de algo mais forte a certa altura.

Porque a dissolução dos pensamentos concedida pela combustão já não me era suficiente.

Porque precisava...

Da ausência de mim mesmo. Do Eu.

Então, recorri a coisas mais pesadas.

Procurei o ópio

Sem sucesso.

Busquei, daí, algo mais devastador e nefasto

E encontrei

Na cozinha de minha mãe

Um sachê de chá...

E naquele amargo sabor estranho, no ferver do mate, Ele sumiu

Por um tempo.

Só por um tempo.

E então, por uma crença antiga, fui levado à tabacaria.

Lá

Não encontrei nem a tabuleta

Nem Esteves.

Mesmo assim comprei um punhado de fumo e fui para fora.

Num elogio aos costumes, enrolei meu próprio cigarro.

Porém ao tragá-lo, encontrando nada senão fumaça

Percebi que fui enganado.

Notei a mais descarada mentira!

Porque a metafísica permaneceu impregnada.

Mas o problema não era esse

Não exatamente esse.

O problema, quem sabe mais maduro, quiçá mais infantil

Não era o da falta.

Não havia falta.

Havia presença!

A maldita presença temporal de mim mesmo

Que ora me aparecia como impostor, ora...

Ora, como um escravo fujão
Livre
Sem saber pra onde e para quem ir.
Lançava o olhar para as pessoas, terminando o cigarro
E magistralmente, numa surpresa aguardada, não via *persona*.

Fui tapeado.
Me prometeram o sucesso.
Tive o sucesso!
Mas a arapuca estava nesse sucesso ele mesmo...
Descobri tarde que não era o sucesso.
Mas como saber? Era o que todos diziam.
Me encontrei, pelos fins dos anos 40, com o melhor.
Naquela época todos acreditavam que era o melhor
Até porque prometia tudo sem igreja ou pregações oficialmente
estabelecidas.
Quem não se encantava?
Então fui
E desde então sabia o que fazer: até o sol brilhava de um jeito
diferente.

Havia enfim preenchimento.

Há preenchimento.

No entanto, o problema mesmo está na metafísica

Na metafísica do espelho. Preenchido.

Em certos momentos

Me desespero.

As lágrimas correm, sem pudor

Sem obrigações.

Não é mais somente na cama

Sobre o travesseiro.

A descarada se deita até na condução, quando tenho de pegar o
ônibus.

As pessoas perguntam

Eu disfarço, olhando pela janela.

As pessoas, os amigos, me animam

Mas não há câmbio entre o futuro e o passado.

Não existe no mundo dos mortos a troca.

Mas só um imenso espelho.

E às vezes, pra piorar, uma tela de cinema inteira!

E... não é Bergman...

Então, assisto, sem escolha “dessa vez”.

Calado

Vejo cena por cena...

Se fossem pessoas

Sim, somente simples pessoas

Eu poderia esquecer!

Daria para conviver.

Mas na tela só aparece Eu.

E esta sessão é também a única que não tem fim.

Como? De que jeito? Me perguntei por muito tempo.

Depois, desisti, larguei de mão.

Interrogava suplicante

E numa súplica tal

Que sequer percebia que falava era com a fumaça do meu café.

E ela, sem passado, se ia, levando a resposta...

Hoje, o interrogador é o outro.

As posições

São outras.

E a única coisa que queria
Era ter visto, ao sair,
O sorriso do dono Tabacaria.

Sorrir, tenho fé! ainda irei.
Sei que vai acontecer.
Mas com que sabor? Com que calma?
Será possível ter prazer num beijo
Quando todas as réplicas me encaram
E eu mesmo nada tenho de distinto dessas?..
Só no pensar isso me causa desolamento.
E nojo.
Pois, com que cara de pau ofereceria minha boca podre a outro?
A livre e infeliz boca das réplicas...
Pois é... ainda falta hipocrisia.
Ou entendimento.

Mas enrolo, outro cigarro.
(Já me acostumei com seu gosto.)
E acendo, no cigarro, a lamparina originária.
Sim! Percebo e nisso meu coração se acende com a única verdade
Antes abominada.

Estão fazendo comida
E volto a ter apetite.
Pois me recordo
Pois descubro!
Que a lei universal do mundo é a roleta...
Entendo, com epifania, que fiz nada!
E com isso, pelo menos
Meus ombros relaxam...

Não é garantia de nada, é bem verdade
Mas talvez, depois do jantar
Sabendo disso
Será possível, enfim, dormir.

(...)

**Meditações de
departamento
público**

**Meditações de
departamento
público**

**Meditações de
departamento
público**

**Meditações de
departamento
público**

Meditações de departamento público

Vitor Rodrigues de Almeida
Universidade Federal de Santa Maria

Dia 4 de janeiro de 2017. Passava das oito e meia da manhã e o dia se mostrava quente. Ainda bem que ventava. A senhora atendia por Odete ou Cleusa e trabalhava na Fundação Gaúcha do Trabalho e Ação Social, lugar onde poucos de fato trabalham, sendo duro. Ela tinha um rosto redondo, murcho e oleoso com as sobrancelhas vorazmente pintadas de preto. A testa dela derretia com um ventilador que se esforçava num canto. O urbano típico dessa época do ano. Seu nariz era grande e brilhante como uma laranja madura, dessas que na infância apanhávamos direto do pé e que agora compramos no mercado por R\$1,67 o quilo. Mas não gosto de falar em dinheiro.

O olhar era baço e tinha um tipo de fundura que não havia em palheta de artista nenhum. Sentada à mesa ela fitava a ponta dos dedos, atenta, como se olhasse um poço. É que ela tinha acabado de raspar o coco da cabeça à procura de caspa.

A seborreia não arrancou dela a vaidade. Ela vestia um vestido colorido de um tecido brilhante, que quando andava quase mostrava o começo das pernas gordas e contaminadas pelas varizes. Quase pude sentir o esforço que o

sangue fazia para subir e descer e assim manter aquele pedaço de carne vivo, porque é o que somos no final das contas. Mas será? Biologia é interessante, mas filosofia é fascinação.

Os pés eram maiores que o sapato de salto e se espremiavam nas tiras prateadas refletidas nas unhas pintadas de vermelho. Vermelho Encarnado Cintilante. Como diriam os velhos que conheci já velhos e que, sem saber porquê, tive a impressão de que nunca iriam morrer. Até que morreram de causas desconhecidas deixando consequências inimagináveis, compositoras da melodia que toca em mim agora. O resto é segredo. Tão secreto que não se sabe se existe ou se alguém me inventou e eu sigo inventando e reinventando.

Dia 5 de janeiro, Miguel do Rosário escreveu que o governo brasileiro bate recorde de gastos com publicidade. Dia 6, Amanda Mars escreve que os serviços de inteligência acusam Putin de tentar ajudar Trump a chegar à Casa Branca. De que adianta ser espectador do mundo? Esse era o tipo de pergunta que fazia Odete ou Cleusa girar os anéis nos dedos de nervosismo. Ela usava ao menos cinco anéis diferentes nas mãos. Eram distribuídos entre dedos indicadores, médios e mínimos. Li algumas partes de um livro que comprei em uma loja de incensos. Mentira. Pedi emprestado a um amigo, de quem nunca vou esquecer, e a quem nunca vou devolver. O livro se chama *Quiromancia: o futuro está em suas mãos*. Numa dessas partes dizia que anéis dourados usados

no indicador fortalecem a autoridade, no dedo médio filtram as energias negativas e no dedo mínimo chamam fortuna. Nem ela nem eu sabíamos se a quiromancia era verdadeira e sobretudo se a quiromancia do livro era verdadeira. Mas será? O próprio fato de não saber se sim ou se não me intriga. Essa área nebulosa entre o sim e o não. O saber e o não saber. O sempre e o nunca. A vida e a morte. Saber que não sabia fomentava a crença, da senhora, nesse caso. A coisa em si ela sabia que existia. Sabia quase sensorialmente, só não chamava de Deus pois não era católica, chamava de astrologia, quiromancia, tarô, cartomante Claudinha...

Sobre a mesa de trabalho, que era separada das demais – o que dava uma certa autoridade à mulher – havia uma miniatura de árvore com tronco e galhos feitos de arame contorcido e, em vez de folhas, pequenas lascas de quartzo roxo, alguns papéis empilhados, uma xícara de plástico com algumas canetas, e dois telefones que tocaram várias vezes e eram atendidos por ela com um mesmo prazer inóspito:

– Bom dia. Sim, sim, mudamos pra Silva, sim. De nada.

Ela bebia café em uma xícara florida, de boca larga, que permitia a entrada da ponta das bolachas redondas e secas. A vagueza do gosto nostálgico da massa mole feita de Bolacha Maria e café morno remexendo na boca era seu deleite. Quando retirava as bolachas do pacote, duas a duas, e metia na xícara

num movimento rápido, sem olhar, a pulseira dourada e comprida batia a alça da xícara ressoando no ambiente também inóspito.

Todos dali iam religiosamente até sua mesa, logo que chegavam, para lhe estalar os lábios na bochecha e elogiar sua cor de cabelo ou conversar alguma amenidade sem sentido. Odete ou Cleusa, corada, às vezes até arreganhava a boca finíssima com rugas verticais que demonstrava nos lábios os inúmeros cigarros fumados na vida. Inúmeros. Alguns acesos no filtro. A imagem de si mesma que tinha, tinha apenas a partir do outro. E eles sabiam disso. Ela não. Ela apenas passava os dias. Não conseguia enxergar o desejo íntimo de revirar dos olhos que esses outros tinham ao conversar com ela.

Na próxima quarta-feira, dia 11, volto lá para retirar minha Carteira de Trabalho e Previdência Social. Até lá não sei mais de Odete ou Cleusa, a partir daqui somos só nós dois e o tempo. Sete e dois. A essa hora da manhã a vida começa a se tornar um pouco mais desconfortável. Mas por que comecei com a história de Odete ou Cleusa? Para suspender a minha? A palavra “suspenso” vêm do latim *suspēnsus* e significa pendurado, mantido no alto. Como quando alguém que se atira de um precipício pendurado só por uma corda no pescoço. Talvez seja por isso que os filmes de tensão são chamados de suspense.

Comecei essa história para terminá-la. Talvez tenha começado por pura ânsia pelo final, já que a ideia dela começou pelo fim em minha cabeça: irei

matá-la. Tenho a mania de chegar nas coisas de maneira indireta. Cassiano também. Fico admirado com isso nele, dentre tantas outras coisas. Acho um gesto natural e sutil. Não sei se ele sabe disso. Não importa. Falar sobre o Cassiano é como o sentimento de ir até a rua de corrida atrás da reitoria da universidade de manhã cedo. Ou sentar sozinho no lugar mais alto da arquibancada do Centro de Educação Física só para ver o sol batendo na estrutura. Não dá vontade de acabar. Como não quero transformar o texto em um texto de amor, paro por aqui.

Odete ou Cleusa poderia morrer no chão de uma rua de pedra, atropelada e esperançosa como a heroína de inocência pisada e de miséria anônima. Poderia ser em um restaurante popular cheio. Os cacos de vidro do prato se misturando com a comida ainda quente e o corpo já frio. Poderia ser em casa espancada pelo marido e a história eventualmente se tornaria, portanto, um símbolo. Poderia ser em uma biblioteca em meio à história escrita e o silêncio monástico. Poderia ser em um banheiro úmido num movimento que jamais se terminaria. Ou então numa rua movimentada, depois de admirar a visão última do pôr do sol no Guaíba. Estilhaçada pelos 11 andares – pois 4 andares não matam, deixam mais pobre. Pra ser honesto, não sei onde poderia ser seu fim. Só sei que é inevitável que acabe no chão. Na terra. No pó. O mesmo chão que na sua infância lhe era quadro negro e alicerce, e que lhe resfriava os pés

quentes das corridas em volta da casa, agora lhe serve de caixa prego de lugar último. Sua sepultura.

Mas por quê? Matarei para não matar. Matarei Odete ou Cleusa de propósito só para provar um pouco do gosto da morte. Esse elo entre a concretude e a minha falta dela.

CONTENTS

ARTIGOS

Thomas Kuhn's paradigms

Ana Clarice Rodrigues Costa

ABSTRACT: In Thomas Kuhn's conception of Science, the polysemous character of the term "paradigm" has become one of the most obscure questions. It was possible to identify at least 21 different meanings for this word in *The structure of scientific revolutions* (1962). This is an intriguing question considering the term centrality on the structuring of a cyclical and episodic image for science. Therefore, this paper presents an investigation on the different conceptions of the term in some moments of the Kuhnian's work. The first section of this paper explains the semantic expansion of the term between two essays entitled *The essential tension: tradition and Innovation In scientific research* (1959) and *The function of dogma In scientific research* (1963). The second section discusses the use of the term in *The structure of scientific revolutions* considering two criticisms addressed to Kuhn after the publication of this work, namely, *The nature of the paradigm* (1970) by Margareth Masterman and the essay entitled *The structure of scientific revolutions* (1964) by Dudley Shapere. Finally, the third section presents Kuhn's responses to such criticisms from the analysis of *Postscript* and *Second thoughts on paradigms* (1969).

KEYWORDS: philosophy of science; paradigm; Thomas Kuhn.

The Function of intentionality in the work The Transcendence of the Ego, by Jean-Paul Sartre

Fabrcio Rodrigues Pizelli

ABSTRACT: The objective of this article is to analyze the function of the intentionality employed by Jean-Paul Sartre to demonstrate the thesis defended in *The Transcendence of the Ego*. For such, we observe different approaches to the concept of *Intentionality* such as the ones used by Husserl and Sartre, emphasizing that the great discrepancy between them lies in the admission of the "Self" as a pure structure immanent in consciousness since Husserl's flow of intentional consciousness comes from a pure "Self" strongly defended in *Ideas I*. However, Sartre radicalizes Husserl's intentionality by considering that the "Self" will not be admitted in the consciousness, it will be in the world as a transcendental object. Therefore, we conclude the paper with the attempt to explain the necessity of the notion of *Intentionality* to support the thesis of the transcendental Ego and stage for the three conclusive consequences of *The Transcendence of the Ego*: the liberation of the transcendental field; an attempt to overcome solipsism; and a possible refutation of idealism.

KEYWORDS: intentionality; solipsism; transcendence; ego; Sartre.

Hegel and the historical progress

Gabriel Rodrigues da Silva

ABSTRACT: This article aims to present and analyze the conception of historical progress as elaborated by German philosopher Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) in his work *Lectures on the Philosophy of History*, posthumously published in 1837. For this, our exposition will follow mainly its third chapter – called *The Course of Universal History* –, accompanying the philosopher's arguments in detail. The conclusion highlights the Hegelian historical progress understood as an infinite end, mainly based on Terry Pinkard's *Does History Make Sense?* (2017). Moreover, Hegel's understanding of historical progress is compared with the linear and cyclical understandings of history.

KEYWORDS: Hegel; philosophy of history; progress; history.

On *akrasia* and the epistemology-ethics entanglement

Ian Salles Botti

ABSTRACT: This article discusses incontinence, or *akrasia*, from Christopher Hookway's virtue epistemology perspective. The aim is to establish a relationship between epistemology and ethics. The thesis is that the phenomenon has an epistemic counterpart that allows the convergence of the disciplines and promotes a debate about the validity of the distinction between theoretical and practical, between descriptive and normative. Our proposition is to thus emphasize normativity in epistemology. The main texts used are Aristotle's *Nicomachean Ethics*, in which common incontinence is described in the context of virtue ethics; and Hookway's *Epistemic Akrasia and Epistemic Virtue*, in which the author defends that both epistemic incontinence and virtue epistemology are possible.

KEYWORDS: epistemology; ethics; incontinence; Aristotle; Christopher Hookway.

Subjectivity and labor or how changes in capitalism have affected the constitution of subjects

Izabela Loner Santana

ABSTRACT: This essay aims to consider the relation between subjectivity and labor in contemporary capitalism. In order to do so, I resort to Maurizio Lazzarato's and Antonio Negri's theory of immaterial labor, as put forward in their texts of the 1990s, revealing their optimism regarding contemporary laboring conditions and its openness to emancipation; as well as the work of Pierre Dardot and Christian Laval on neoliberal reason and how it undermined even that possible opening regarding emancipation indicated by Lazzarato and Negri. Such reflection, therefore, intends to show how capital's oppression and domination deepened in a different scenario from that anticipated at the beginning of neoliberalism.

KEYWORDS: labor; neoliberalism; subjectivity; capitalism.

Technology and the path for language on Martin Heidegger's philosophy

Izabella Corrêa Magalhães Coutinho

ABSTRACT: When investigating what would be the fundamental aspect of modern technology, Martin Heidegger presents the nexus connecting the phenomenon of technology to metaphysics, science, language, and to the destiny and future of the West. Conducted through the question of the meaning and truth of Being, the philosopher understands the essence of technology as unveiling and bringing to light what echoes from the Greek words *tékhne*, *poiésis* and *alétheia*. In this comprehension, the discussion on technology moves towards the most originary ambit of language. Considering his post-1930 writings, especially, *Question concerning technology* (1954), *Traditional language and technological language* (1962), and *What are poets for?* (1946), this article aims to show the path of Heidegger's ideas, investigating how they express themselves and how the relationship between the essence of technology and the senses of truth, destiny, speech and language become closer in Heidegger's thought. Throughout this analysis – from the question of technology to language – we should return to what the philosopher tells us about what should be thought regarding the contemporary man in the control of modern technique and its technologies.

KEYWORDS: technology; truth; language; Heidegger.

Hermeneutics, art and architectural monument in Gadamer thinking

Katharynne Norrana Damasceno de Jesus

ABSTRACT: This study investigates the Gadamerian concept of architectural monument presented in *Truth and method*. Although Gadamer only refers to the architectural monument in parts of his work, he inserts architecture in the context of works of art, placing it in an important position among other artistic expressions in the process of understanding truth. This study thus aimed to map the Gadamerian notion of architectural monument and insert the hermeneutic problematic in the study of architecture. The methodology was characterized by being essentially bibliographic. Gadamer's view of architecture was noticed to be a place of shelter to arts, and when it fulfills its functional and artistic aspect it can be called architectural monument: architecture as a work of art. Therefore, we aim to strengthen the existing link between philosophy and architecture to indicate new perspectives for the understanding of the art of construction.

KEYWORDS: philosophical hermeneutics; architecture; Gadamer; architectural monument.

Nietzsche and the proto-genealogy of Daybreak: the morality of custom and the moral feelings

Lucas Romanowski Barbosa

ABSTRACT: This article presents a perspective on Nietzsche's work the *Genealogy of Morals* (1887), from an earlier one, *Daybreak* (1881). Both discuss about morality – or moral prejudices. From two discussions that are largely developed in *Daybreak* - the morality of custom and moral feelings - we will present the meeting points on the reflections of this work and how much this work – six years before – already presented fundamental perceptions for the 1887 work. Some other meeting points will also be presented, such as some terms or phrases that are practically repeated in both.

KEYWORDS: Genealogy; Daybreak; morality of custom; moral feelings.

Imagination and bondage in Spinoza's Theological-Political Treatise

Marcus Vinicius da Conceição Felizardo

ABSTRACT: Passing through finalistic prejudice, superstition, the manipulation of sense of the scriptures, and the imagination and its consequences within the political experience, we intend to show how – based on Spinoza's Theological-Political Treatise - the common experience of potency growth is inaccessible to individuals because it is colonized by prejudices and passive affections through a system of imaginative implications and the impossibility of expressing immanent social conflicts in society, making them voluntarily obey a regime of oppression.

KEYWORDS: Imagination; bondage; theology; finalism; politics.

Family, justice and politic: critical notes on the public-private distinction

Pedro Casalotti Farhat

ABSTRACT: Starting from the traditional liberal conceptual distinction of public-private, we conceive a trajectory that begins with John Rawls's liberalism and engages with the criticisms of feminist philosophers Susan Okin and Seyla Benhabib. With these criticisms and drawing on their efforts, we conceive a understanding of the initial distinction, deeply marked by tradition, to only indicate, in the end, a model that could be able to guarantee the political participation of women and other groups historically excluded from public space and struggle for power.

KEYWORDS: liberalism; feminism; public; private; family.

Walter Benjamin and Baudelaire's *flâneur* in Julio Cortázar

Pedro de Carvalho Naletto

ABSTRACT: This article discusses the relation between Baudelaire's *flâneur* in "The painter of modern life" and the character Roberto-Michel from the tale "Las babas del diablo", by Julio Cortázar, in light of the analysis of the *flâneur* in Walter Benjamin's essay "The Paris of the second empire in Baudelaire". Baudelaire takes the *flâneur* from the tale "The man of the crowd", by Edgar Allan Poe, describing it in relation to the ideas of convalescence and childhood, which express the curiosity of the *flâneur* in the crowd. In Benjamin's analysis, on the other hand, the crowd has a negative aspect, working as a hideout for the *flâneur* who does not feel safe in his own society. By raising Benjamin's analysis, we seek to propose a possible contribution to Davi Arrigucci Júnior's interpretation of Cortázar's character.

KEYWORDS: Walter Benjamin; Julio Cortázar; *flâneur*; Baudelaire; Davi Arrigucci Júnior.

The genealogy of the will to truth: the polycephalic event in Michel Foucault's Lectures on the will to know

Rafael Gironi Dias

ABSTRACT: In the early 1970s, the concern for a better definition of discursive practices permeates the research horizon of French philosopher Michel Foucault. The notion of discursive event gains prominence on his first course at the Collège de France, Lectures on the will to know. Taking what he denominates "Nietzsche system", Foucault focused on the emergence of an ethics of truth in classical Greece that would not have its origin in a philosophical system like that of Aristotle. In this perspective, the true discourse would be an effect of rather diverse practices and would be shaped by political-economic and legal-religious demands. Thus, the exclusion of sophistic reasoning undertaken by Aristotle would be the ultimate effect of several transformations that affected the seventh and sixth centuries b.C. in Greece, not a single discursive event of this type of relationship with the true discourse. What Foucault wants to show is that "an event is always a dispersion; a multiplicity. It is what happens here and there; it is polycephalic".

KEYWORDS: ancient Greece; discursive event; truth; Foucault.

On the radical criticism of being and time to the metaphysical notion of consciousness

Rafael Ribeiro de Almeida

ABSTRACT: This article proposes to investigate the original way Martin Heidegger approached the phenomenon of consciousness, thus overcoming the traditional concept of consciousness of modern metaphysics. Our investigation is focused on the first phase of Heidegger's thought, more precisely, *Being and Time* (1927). In this work, Heidegger presents his conception of consciousness, firstly, as an existential phenomenon that, as such, is rooted in the being-in-the-world. Heidegger's conception of this phenomenon thus differs from the model that separates subject-object – or consciousness-world – whose most remarkable proponent is René Descartes. Consciousness is essentially an existential phenomenon that, as such, is rooted on the fundamental constitution of *Dasein* – being-in-the-world – because, according to Heidegger, consciousness seeks to recover the authentic will-to-power of *Dasein*.

KEYWORDS: consciousness; *Being and time*; existence; being-in-the-world; authentic will-to-power.

Linguistic processing and consciousness

Thaís Vasconcelos Rodrigues

ABSTRACT: This article intends to compose the concept of linguistic consciousness by analyzing cerebral language processes and their classification as either conscious or unconscious. For such, I describe some mental experiments and articles from neurolinguists Peter Indefrey and Willem Levelt about questions on language production and perception. Emphasizing that consciousness plays an active role in linguistic processes, I seek to stress both the role and the notion of consciousness regarding certain linguistic processes.

KEYWORDS: linguistic comprehension; linguistic processing; language; linguistic consciousness.

