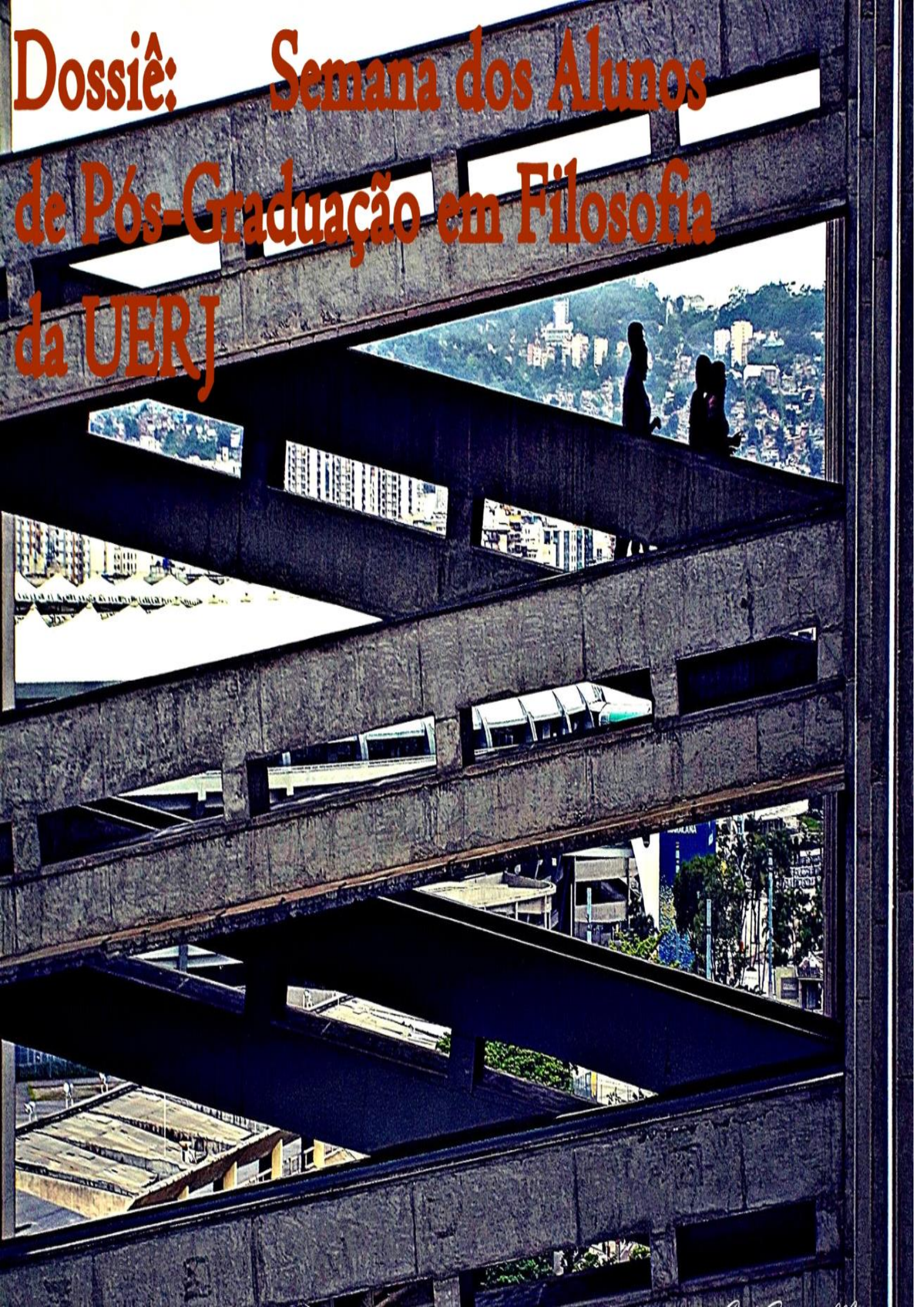


Dossiê: Semana dos Alunos de Pós-Graduação em Filosofia da UERJ



Sumário Dossiê: XIII Semana de Pós Graduação da Filosofia UERJ

A necessidade da contingência em Nietzsche e Meillassoux: considerações para uma filosofia especulativa	
Ádamo Bouças Escóssia da Veiga.....	04
O conceito de autonomia: autonomia plena e cooriginaridade entre autonomia privada e pública em John Rawls e Jürgen Habermas	
André Guimarães Borges Brandão.....	26
O Argumento da Linguagem Privada no <i>Tractatus Logico-Philosophicus</i>	
André Moreira Fernandes Ferreira.....	46
Crítica ao paradigma científico antropocêntrico: substituição de animais não-humanos em pesquisas e ampliação da consideração ética a partir da perspectiva dos funcionamentos	
Andreia Lima Campos.....	64
Hermenêutica e misticismo em Martinho Lutero e Friedrich Schlegel	
Aparecida Duarte.....	80
A retórica em Aristóteles	
Aroldo Mira Pereira.....	90
Ensaio sobre as naturezas filosóficas e não filosófica na obra <i>A República</i> de Platão– uma análise sob a perspectiva de uma mentira útil	
Danielle Ferreira da Rocha.....	116
"O protesto e o poder dos oprimidos": Contribuições de Rubem Alves para uma hermenêutica filosófica da religião	
Danilo Mendes.....	125
O conceito de confissão de crimes contra a humanidade	
Fábio Borges do Rosario.....	136
A Verstehensimmelman e o problema do perspectivismo	
Gabriela DeLuca.....	147
Sobre a validade cognitiva de enunciados normativos: observações críticas acerca do construtivismo de Jürgen Habermas	
Gilmar do Nascimento Santos.....	163
A fenomenologia hermenêutica do si. O paradigma da tradução	
Jacira de Assis Souza.....	186



Desrespeito como potencial emancipatório: Axel Honneth e a luta por reconhecimento

Kailla Oliveira Santos.....197

As liberdades individuais em John Stuart Mill: uma análise do problema da passagem do liberalismo ao utilitarismo

Karoline de Oliveira.....206

Uma distinção que não deve ser rejeitada: algumas objeções de Searle ao abandono da distinção analítico-sintético proposto por Quine

Michelle Montoya.....214

Vida e Criação: A percepção do artista em Henri Bergson

Natália Ranucci Cheade Fernandes.....234

***Behemoth versus Leviathan*: Carl Schmitt e a oposição entre terra e mar**

Nathan Ramalho Santos.....249

Zaratustra e os exercícios espirituais

Rafael Rocha da Rosa.....261

A cidade de Sócrates: ensaio sobre a natureza da verdadeira arte política em *Górgias*

Raquel de Azevedo.....270

O conceito de práxis em Karl Marx

Roberto Nunes Junior.....278

Do Museu das Espécies à Anatomia Patológica : a arte de fabricar doenças

Rogério Reis.....297

Nota sobre a cosmológica em Lola Montès de Max Ophüls

Tarsila Costa Conrado dos Santos.....315

O sujeito em psicanálise entre o Eu e a indeterminação

Uriel Massalves de Souza do Nascimento.....325



A necessidade da contingência em Nietzsche e Meillassoux: considerações para uma filosofia especulativa

Ádamo Bouças Escóssia da Veiga¹

Resumo

O presente trabalho se pretende uma análise das questões filosóficas propostas por Meillassoux a partir do pensamento de Nietzsche. A obra de Meillassoux é paradigmática de um retorno recente das pretensões especulativas da filosofia, situando-se no escopo do movimento dito “realismo especulativo”. Nosso objetivo será mostrar como, dentro do quadro conceitual apresentado por Meillassoux, alguns aspectos do rico pensamento de Nietzsche se revelam muito profícuos de tal modo a responde melhor certas problemáticas postas pelo próprio autor, sobretudo a questão do “ciclo correlacional”, da “necessidade da contingência” e do “fideísmo contemporâneo.” Assim, procuraremos demonstrar como: 1) a crítica de Nietzsche à pretensão objetivista da matemática opera como uma séria objeção ao seu papel na filosofia de Meillassoux; 2) como a proposta de solução a problemática do ciclo correlacional é melhor atendida pelo conceito nietzschiniano de *vontade de potência*; 3) como através destas considerações podemos propor proposições especulativas capazes de responder ao problema do “fideísmo contemporâneo”, como definido pelo filósofo francês.

Palavras-chave: Realismo especulativo; Vontade de potência, Meillassoux; Nietzsche; Necessidade da contingência.

Abstract

The present work intends an analysis of the philosophical questions proposed by Quentin Meillassoux through Nietzsche's thought. The work of Meillassoux is paradigmatic of a recent return toward speculative philosophy, lying in the center of the movement called “speculative realism”. Our objective will be showing how, within the conceptual framework developed by Meillassoux, some features of Nietzsche's rich philosophy reveal themselves very relevant in such a way to better answer certain problems of Meillassoux own project, mainly the “correlational cycle”, the “necessity of contingency” and “contemporary fideisms”. Then, we shall demonstrate how 1) Nietzsche's critique of the mathematic's objectivist pretension offers a serious objection to its role in Meillassoux's philosophy; 2) how the proposal of solution to the correlational cycle is better attended by Nietzsche's concept of “will to power”; 3) how through this considerations we can propose speculative propositions capable of answering the problem of “contemporary fideism” as defined by the french philosopher.

Keywords: Speculative realism; will to power, Meillassoux; Nietzsche, necessity of contingency.

I. Introdução

O presente trabalho pretende analisar a tese da necessidade da contingência de Quentin Meillassoux sob a ótica da filosofia de Nietzsche. A relevância de tal análise justifica-se dentro de um contexto de retomada especulativa da filosofia, ao qual a obra

¹Bacharel em Relações Internacionais pela UFF; Mestre em Filosofia Ética e Política pela PUC-Rio; doutorando em Filosofia Ética e Política pela PUC-Rio.



de Meillassoux figura como marco inicial. Desde a crítica kantiana e, mais ainda, desde a instauração do que Meillassoux (2006) chama de *ciclo correlacional*, a subordinação dos enunciados ontológicos às limitações epistemológicas de princípio interdita o acesso ao mundo para além do que ele é *para nós* de modo que o ser só diz no pensar e o pensar no ser, movimento este que teria, gradualmente, interditado qualquer pretensão especulativa na reflexão filosófica. Esta subordinação se expressou durante o século XX em uma renúncia à produção de discursos ontológicos em prol de filosofias mais voltadas para a linguagem e cultura. Recentemente, uma série de argumentos e métodos filosóficos vem desafiando tal subordinação, retomando uma *especulação ontológica de orientação pós-crítica*, ou seja, uma especulação ontológica que pretende contornar, superar ou ao menos responder, à demolição gradual dos discursos ontológicos em prol dos epistemológicos, do kantismo ao seu ápice nos vários discursos de “fim da metafísica” bastante em moda no século passado.

A justificativa, ao nosso ver, mais preeminente para tal retorno especulativo é a imperativa necessidade de se pensar um *mundo sem nós*. (Danowski, Viveiros de Castro, 2013) De formas muito variadas, o pensamento filosófico correlacionista pensa a partir de um *mundo para nós*, um mundo cuja existência em si mesmo é postulada, senão como totalmente inexistente ao menos como absolutamente inacessível, de modo que tudo que restaria ao trabalho reflexivo seria – dentro de um arcabouço kantiano e neokantiano – a precisão do nosso modo de conhecer o mundo e não o próprio. Esta abordagem, no entanto, mostra-se incapaz de confrontar a emergência bruta de certos eventos, como a possibilidade real da extinção completa do humano através da alteração do regime climático global e/ou uma guerra nuclear ou a descoberta científica da parcela cronologicamente ínfima da ação humana na história do cosmos. Em “Towards a Speculative Realism”(2011), Harman, Srnicek e Bryant escrevem que:

Diante da crise ecológica, da marcha para a frente da neurociência, da crescente interpretação fragmentária da física básica, e da crescente violação da divisão entre humano e máquina, há um senso crescente de que as prévias filosofias são incapazes de se confrontar com estes eventos. (Harman et al, 2011, p.4)

Diante da necessidade de confrontar estas questões, uma série de novos pensadores tem começado a “especular novamente sobre a natureza da realidade independentemente do pensamento e da humanidade de modo mais geral.”(Ibidem, p.3) Meillassoux, na sua filosofia especulativa, responde a tal questão reafirmando a possibilidade acesso ao absoluto exterior e independente do humano. Este acesso seria



garantido pela abstração do raciocínio matemático, único capaz de pensar o absoluto. Esse, no entanto, dispensa – como o pensamento do absoluto na modernidade pressupunha – um ser absoluto, ao qual o autor substitui pela *necessidade da contingência*.

O que pretendemos demonstrar neste trabalho é que a filosofia de Nietzsche oferece um outro caminho de solução à problemática posta por Meillassoux, mais radical e mais profícuo. A nossa preocupação não será exegética, mas interpretativa; não procuremos uma análise histórica ou hermenêutica da filosofia de Nietzsche, mas antes uma atualização de seus conceitos a fim de retomar o potencial especulativo de seu pensamento dentro do debate contemporâneo no qual Meillassoux figura como marco central. Assim, procuraremos demonstrar como: 1) a crítica de Nietzsche à pretensão objetivista da matemática opera como uma séria objeção ao seu papel na filosofia de Meillassoux; 2) como a proposta de solução a problemática do ciclo correlacional é melhor antedida pelo conceito nietzscheano de *vontade de potência*; 3) como através destas considerações podemos propor proposições especulativas capazes de responder ao problema do “fideísmo contemporâneo”, como definido por Meillassoux.

II. A Necessidade da Contingência em Quentin Meillassoux.

II.1 – Correlacionismo e ciclo correlacional: ser e pensar

A filosofia de Meillassoux tem como principal objetivo superar o que ele define como *correlacionismo* de modo a reestabelecer a pretensão do pensamento ao *absoluto* enquanto *grande fora* na forma de um materialismo especulativo. Por correlacionismo devemos entender todas os sistemas filosóficos que, desde Berkeley, se basearam em diversas postulações segundo as quais “não temos nunca acesso a nada senão a correlação entre ser e pensar e nunca a um dos termos tomados isoladamente.” (Meillassoux, 2006, p. 18) Dentro destes sistemas, não seria possível o pensamento de um mundo para além do que é *para nós*, de tal modo que qualquer pensamento genuinamente materialista - definido como “todo pensamento acedendo a um absoluto que é simultaneamente externo ao pensamento e em si mesmo desprovido de subjetividade” (Idem, 2012, p.2) - se veria epistemologicamente interdito por princípio. Para o correlacionista, tudo que há, só é na medida em que é *para nós*; se há um em si no mundo, ele é de todo incognoscível, uma vez que pensá-lo já é correlacionar o *ser em si* com o pensamento. Este argumento, ele denomina “ciclo correlacional”. Nele, “afirma-se que um ciclo vicioso, essencialmente pragmático, é

inerente a todo materialismo que postula a existência absoluta de uma realidade fora de toda representação” (Idem, 2012, p.20) Neste sentido, pensar um *fora* do pensamento levaria de imediato a uma contradição performativa, dado que pensar o fora é ainda pensá-lo. Meillassoux nos diz que tal argumento tem sua origem no “*es est percipi*” de Berkeley - aquilo que *é* só existe para o *espírito* de tal modo a desqualificar toda pretensão ao conhecimento de um mundo de todo independente da sua manifestação.² O correlacionismo, assim, se estrutura sob a impossibilidade de se conhecer um mundo independente do pensamento, reflexão, dação, manifestação ou percepção.

Para Meillassoux, tal argumento manter-se-ia, travestido das mais diversas formas, por toda a tradição filosófica subsequente de Kant a Deleuze³; desde então, seria sempre contraditório afirmar o pensamento de algo independente do próprio pensamento.

A partir do correlacionalismo e do argumento do ciclo correlacional operou-se uma destituição gradual das pretensões do pensamento ao absoluto, em um movimento geral de desabsolutização que, desde Kant, se preocupa mais com as limitações do pensamento vis-a-vis o ser do que na possibilidade de afirmá-lo. As pretensões especulativas da filosofia se perdem deste modo, dado que trata-se apenas de orbitar o circuito fechado do pensamento sobre si mesmo, sem nenhuma tentativa, considerada agora ingênua, de ultrapassá-lo. Uma materialismo ao modo epicurista – verdadeiramente materialista “na medida em que afirma aceder a realidade absoluta de átomos e vazio, onde os últimos não possuem qualquer traço subjetivo-psicológico, egóico, sensível ou vital”(Ibidem, p.2) não seria, assim, possível.

Meillassoux procura se opor, igualmente, a um modo especulativo de correlacionismo, denominado “subjectalismo”. Trata-se de um conceito que visa englobar “toda metafísica que absolutiza a correlação entre ser e pensar, qualquer que

2 Acreditamos que o presente trecho do quarto parágrafo do “Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano”: “Entre os homens prevalece a ideia de que as casas, montanhas, rios, todos os objetos sensíveis têm uma existência natural ou real, distinta da sua perceptibilidade pelo espírito. Mas, por mais segura aquiescência que este princípio possa ter no mundo, quem tiver coragem de discuti-lo, verá logo que envolve *manifesta contradição* [grifo nosso]. Pois que são os objetos mencionados senão coisas percebidas pelos sentidos? E que percebemos nós *além das nossas próprias ideias ou sensações*? E não repugna admitir que alguma ou um conjunto delas possa existir impercebido? (Berkeley, 1973, p. 19-20)

3 Meillassoux observa a manutenção da correlação em diversos sistemas filosóficos, cada uma expressando-a de um modo particular, sem no entanto, alterá-la em seu íntimo: “A correlação em si mesma pode ser pensada em muitos modos diferentes: sujeito-objeto, consciência-dado, correlato noético-noemático, ser-af, linguagem-referência, etc... Mas em cada caso, a correlação será postulada enquanto fato primordial, tornando nula e vazia qualquer crença na pensabilidade de qualquer ‘em si mesmo’ transcendente a todo pensamento. (Meillassoux, 2012, p.2)



seja o sentido que se dê ao polo subjetivo e objetivo de tal relação.” (Ibidem, pag. 8) Em tal modelo, haveria uma hipostasia do polo subjetivo da correlação. A insuficiência de acesso epistemológico a coisa-em-si é concebida não mais como uma lacuna, mas como uma propriedade real do mundo em si. O argumento é que “dado que a ideia de um 'em si' independente do pensamento é inconsistente, faria sentido postular que tal em si, dado que ele é impensável para nós, é impossível em si mesmo.” (Idem) Um carácter especulativo se manteria na medida em que a coisa em si se revela pensável através da sua identidade fundamental conosco enquanto seres pensantes habitando a correlação. A impossibilidade, então, do pensamento de um ser independente do pensar, sendo um dado ontológico e não mais epistemológico, levaria a concluir uma presença subjetiva ou vital em todas as esferas do real. Tal conceito tem sua operacionalidade na reunião das mais diferentes filosofias – de Nietzsche e Hegel a Deleuze – sob um nome comum independentemente da autoproclamada diferença radical entre eles.

O autoproclamado materialismo de Meillassoux se estrutura, então, em uma radical negação do subjectalismo, na negação de qualquer subjetividade no em si do mundo. O mundo sem nós seria o “puro não-subjetivo, a pura e simples *morte-*, sem consciência, nem vida, nem qualquer subjetividade que seja, [...], matéria anterior e independente de qualquer sujeito e vida.” (Ibidem, p. 6) A sua filosofia toma para si, então, a tarefa de demonstrar com o pensamento pode aceder a tal mundo deserto de subjetividade; o caminho para isso, como veremos, passa por um movimento argumentativo que pretende implodir o ciclo correlacional nele mesmo junto da hipostasia da abstração matemática como via do acesso ao real. Antes, no entanto, cabe apresentar a justificativa ética política que, para Meillassoux, torna relevante e necessária o retorno do absoluto ao pensamento.

II.2 O Fideísmo ou o vale-tudo epistemológico

A consequência ética e política do primado filosófico do correlacionismo é o que Meillassoux denomina “fideísmo contemporâneo.” Trata-se, de forma bem esquemática, da noção de uma equivalência geral de todos os discursos operada a partir da suspeita em relação a razão enquanto árbitro entre eles. Se em um primeiro momento, o fideísmo aparece enquanto doutrina religiosa que prega a superioridade da revelação sobre a razão, na modernidade, esta postura retornaria a partir do ceticismo exacerbado contra a própria razão. A desabsolutização do pensamento, de fato, em um primeiro momento, se sustenta sob uma crítica cética contra a religião cristã – com seu deus absoluto – e, de

6

forma correlata, contra a metafísica tradicional associada justamente a concepção teológica de uma verdade única. No entanto, na medida em que, no esteio desta metafísica, a razão é submetida a igual crítica, o ceticismo volta-se novamente para a religiosidade, não sob a forma apologética de uma religião específica, mas do religioso em geral. A desqualificação da razão abre margem para a concepção da mera *fé* enquanto validador discursivo. Se todos os discursos se equivalem na ausência de um absoluto racionalmente apreensível – a antiga pretensão dogmática da metafísica – será a mera crença, seja na sua constituição histórica, social, cultural e etc. - que servirá como critério de verdade (sempre relativa) para um discurso em detrimento dos demais, de tal modo que “o fim contemporâneo da metafísica que, começando cético, acaba por não ser outro que um fim religioso da metafísica” (Meillassoux, 2006 p. 76) A morte de deus teria, por consequência, uma anarquia discursiva na qual na ausência de critério transcendente oferecido por uma teologia específica ou pela razão tornaria impossível a escolha de um certo discurso sobre os demais. Uma vez a razão deposta de seu lugar de árbitro e juiz, a irrazão e a religiosidade tomariam seu lugar. Como coloca Meillassoux:

Destruindo todas as formas de demonstração de um Ser Superior, suprime-se, por exemplo, o suporte racional de onde uma religião monoteísmo poderia se sobre-avaliar contra toda religião politeísta. Ao destruir a metafísica, vocês destroem por consequência, com efeito, a possibilidade de uma religião determinada de se utilizar um argumento pseudo-racional contra toda outra religião. Mas, no mesmo movimento, e é este o ponto decisivo, vocês justificam a pretensão da crença em geral a ser a *única via de acesso* possível ao absoluto. (Ibidem, p. 75)

A consequência política imediata é a incapacidade de uma crítica filosófica consistente diante do fundamentalismo religioso ou mesmo do fascismo. A igualdade de todos os discursos dificulta em muito uma radical oposição a qualquer outro discurso, por mais bárbaro que seja. A preocupação de Meillassoux é, sem dúvida, a questão religiosa, mas nos parece que tal relativismo exacerbado revela-se problemático em diversas instâncias, sobretudo no que diz respeito ao que se tem chamado de “pós-verdade” e no crescimento do radicalismo político em curso no mundo, como mostra a última eleição americana e francesa. Abandonar qualquer critério de avaliação objetiva entre os diferentes discursos, excetuando-se apenas o da convicção pessoal, torna difícil uma verdadeira crítica a este radicalismo em suas diversas formas.

Mais especificamente, nos parece que o fideísmo apresenta um problema intrínseco: dado que não há critério epistemológico para a comparação epistêmica entre

diferentes discursos, como podemos justificar o discurso da “ausência de critério último” diante de discursos outros que postulam critérios absolutos e verdades únicas? Trata-se de perguntar como o discurso da equivalência de todo discurso pode figurar como não mais *apenas mais um discurso* de modo a nada poder contra os discursos radicais. Afirmar que não há verdade é uma contradição performativa, e, enquanto tal, implode sobre si de forma análoga ao argumento materialista diante do ciclo correlacional; se tudo é relativo como o discurso “tudo é relativo” não seria igualmente relativo de tal modo a não oferecer nenhum ganho cognitivo em relação aos discursos absolutizantes e não relativos? Voltaremos a tal ponto ao longo deste trabalho. Por hora, devemos apenas reter que a preocupação determinante de Meillassoux é oferecer, em uma ontologia pós-crítica, os meios para a superação da noção da equivalência de todos os discursos através de uma reabilitação do absoluto no pensamento.

II.3 O arquefóssil

Um dos pontos centrais da crítica ao correlacionismo passa pelo conceito de *arquefóssil* – a descoberta científica de fatos anteriores à emergência da vida e, assim, de qualquer subjetividade enquanto tal, de qualquer *para nós*. A datação da idade da Terra e do Universo são exemplos. Assim, o arquefóssil “*denomina um evento anterior a qualquer pensamento e, por consequência, a manifestação ela mesma.*” (Ibidem, p. 39) Se não há possibilidade de se pensar o ser independentemente do pensamento, como é possível a ciência nos revelar propriedades muitíssimos anteriores à emergência da possibilidade mesma de qualquer consciência, percepção ou pensamento? Poder-se-ia como demonstra Meillassoux, argumentar dentro do círculo correlacional que os enunciados em si mesmo sobre um tempo ancestral só existem aqui e agora na sua datação para a subjetividade científica; não teriam, por consequência, nenhuma realidade objetiva, mas apenas ideal ou subjetiva de tal modo que elas próprias estariam sendo dadas de forma correlacional. A datação do universo só existe para aquele que data, do mesmo que a idade do universo. Que tais coisas se revelem no fazer científico, isto apenas exprimiria uma lacuna na correlação, um evento sem testemunha que figura enquanto um não-dado no dado correlacional. A antiguidade não atacaria de modo algum a própria correlação uma vez que ela figura de forma idêntica a um evento distante no espaço – o vaso que cai na casa vazia, a areia no fundo do mar. Tal lacuna, no entanto, pode sempre, de direito, ser preenchida pela percepção atual, de tal modo que tais eventos se mantêm ainda inscritos em uma postulação tal como “*se houvesse*

uma testemunha no nascimento da terra, assim ela veria” e não, de forma alguma, “a terra nasceu deste modo”.

Contra esta objeção, Meillassoux argumenta que a ancestralidade do arquefóssil não deve ser confundida com a mera antiguidade (*ancientalité*). O tempo ancestral não remete a uma lacuna na manifestação correlacional, mas a *lacuna da manifestação correlacional enquanto tal*. A ancestralidade na medida em que se refere a um tempo anterior a toda possibilidade de manifestação guarda uma diacronicidade por demais larga para ser contida dentro dos limites da correlação, uma vez que ultrapassa a sua própria emergência. O desafio que o arquefóssil coloca ao correlacionismo é justamente o de “*como pensar um tempo no qual o dado como tal passa de um não ser ao ser*. Não um tempo dado de modo lacunar, mas um tempo tal que passa de uma lacuna de toda dação a efetividade de uma dação.” (Ibidem, p. 41)

Assim, o arquefóssil, na medida em que ancestral e anterior a toda correlação, não pode ser reduzido a sua possibilidade de manifestação correlacional atual, pois ela não poderia dar conta da emergência de toda manifestação enquanto tal. A ciência, através da matematização do universo, seria então “capaz de pensar um tempo que por definição não pode se reduzir a uma dação, dado que ele a precedeu e permitiu a sua emergência.” (Idem) Ela revela, essencialmente, a contingência da dação uma vez que desvela um tempo a ela indiferente, no qual ela figura apenas como um breve momento em uma história cosmológica em cujo seio ela poderia ou não ter emergido. Aqui, a função do discurso matemático, enquanto construção humana capaz de levar a um mundo sem homem, se mostra em sua maior contundência. Deste modo, “*a ciência consegue pensar o estatuto de um devir que não pode ser correlacional porque o Correlato é em si, e não dentro do Correlato*”. (Ibidem, p. 41) A ciência iria além da correlação na medida em que nos revela a emergência própria do correlato – a consciência, a vida - para além da correlação.

II.4 O argumento da facticidade: a implosão da correlação.

A partir destas considerações, Meillassoux responde a tal questão reafirmando a possibilidade de acesso ao absoluto exterior e independente do humano através da abstração do raciocínio matemático, único capaz de pensar o absoluto. Como coloca Pierre Montebello sobre o filósofo: “[...] as matemáticas transpassam a correlação, ou mais, a excedem, elas excentralizam o pensar conhecente daquilo que ele conhece.” (Montebello, 2015, p. 51) Seria este o verdadeiro sentido da revolução de

Galileu e Copérnico, combatidos depois pela contra-revolução kantiana ao qual Meillassoux chama, ironicamente, de “vingança de Ptolomeu.” Neste sentido, o projeto de Meillassoux se volta em direção a uma reabilitação do racionalismo pré-crítico e, por consequência, da antiga distinção cartesiana entre propriedades primeiras e segundas (Meillassoux ,op.cit., p.13-14) As segundas, os odores e cores do mundo, estariam em um regime essencialmente correlacional ao passo que as primeiras, as relações quantitativas expostas pela matemática, revelariam propriedades do mundo de todo independente da nossa percepção sensível. É justamente através delas que o pensamento pode novamente alcançar o Grande Fora. No entanto, trata-se agora de pensá-lo sem a necessidade de um *ser absoluto*, tal como foi o caso de Descartes; não será mais a boa natureza de deus a garantidora da verdade, mas a rigorosa ausência de qualquer deus. No lugar absoluto da divindade, no pensamento de Meillassoux, figura a *necessidade da contingência*

A necessidade da contingência é deduzida de um movimento de implosão interna do ciclo correlacional - a facticidade da própria relação. A fim de opor ao absoluto especulativo do subjectalismo – operado justamente pela absolutização da correlação - o correlacionista precisa postular a própria contingência da correlação. Não só ele pode pensar um outro da correlação no sentido de um incognoscível além, como ele pode pensar o próprio ser outro da correlação; proceder de outro modo, seria necessariamente postular a correlação como um absoluto, eterno e imutável, interditando, assim, a desabsolutização do pensamento. Podemos pensar a morte, e, assim, a contingência do nosso pensar. Nas palavras de Meillassoux:

Para o correlacionismo ser capaz de empreender a de-absolutização do pensamento, ele precisa manter que a correlação *não é absolutamente necessária* e que esta falta de necessidade absoluta da correlação é acessível ao pensamento – o que significa dizer que ela pode se justificar através de um argumento ao invés de ser simplesmente postulado como um ato de fé. Esta *pensável* não-necessidade da correlação é precisamente o que eu chamo de ‘facticidade correlacional’. A tese da facticidade correlacional é a que segue: o pensamento pode pensar a sua própria falta de necessidade, não apenas enquanto consciência pessoal, mas enquanto estrutura supra-individual. É apenas sobre esta condição que o correlacionismo pode reivindicar pensar a *possibilidade* mesma de um *desconhecível totalmente-outro* da correlação. (Idem, 2012, p.9)

A contingência da correlação indica necessariamente um *fora* na medida em que a “possibilidade de que nós possamos deixar de existir é, por definição, independente do nosso pensamento dado que ele atualiza o nosso não-ser.” (Idem) Diferente do subjectalista, que diria que tal possibilidade é impensável – logo, a correlação seria um

13

absoluto incapaz de não-ser – para o correlacionista a contingência é uma propriedade necessária do ciclo correlacional. Tal contingência, então, enquanto, pensamento do mundo sem pensamento, seria aquilo que nos abriria ao absoluto. E, este absoluto, para Meillassoux, é a *necessidade desta mesma contingência*.

A única coisa que nos leva para além do clico correlacional é a sua contingência, de tal modo que ela se torna a figura mesma do mundo sem nós; e, assim sendo, deve excluir toda necessidade no sentido de um princípio de razão suficiente. Se a única necessidade é a contingência, não há qualquer razão para aquilo que é, ser tal como é, como foi e como será; mesmo as leis da natureza poderiam ter sido outras no passado e poderão ser outras no futuro. Meillassoux no diz que diante da pergunta “porque há o ser não antes o nada?” a resposta “por nada” guarda uma rica positividade. O nada aqui não é uma insuficiência do nosso conhecimento, mas uma resposta efetiva. A emergência da ideia de razão suficiente no ciclo correlacional não pode emergir de nenhum fundo racional, de tal modo que o *fora* do ciclo não obedece a nenhuma necessidade. Tudo que é, é tal como é sem qualquer motivo, sem necessidade. No entanto, o pensamento abstrato, desprovido de empiricidade, nos permite ainda o acesso racional a tal mundo; mesmo que este mundo esteja além do princípio de razão, ele ainda pode ser compreendida enquanto tal na forma de um discurso racional sobre a irrazão.

Para Meillassoux, é importante frisar que a necessária contingência não é um puro devir ao modo de – segundo ele – Nietzsche e Heráclito. O grande interesse da sua tese está em poder, da contingência necessária, extrair condições não triviais, propriedades absolutas daquilo que é. Deste modo “para ser contingente, um ente (seja uma coisa, lei ou estrutura) não pode ser 'qualquer coisa' , sem nenhuma constrição.” (Ibidem, p.10) A necessidade da contingência se constrange, primeiramente, pela sua própria necessidade – ou o fato dela não poder devir necessária. A contingência não seria ela mesma contingente, pois se fosse não poderia ser absoluta. O que ele nomeia “factualidade da facticidade” é justamente o fato da facticidade ser um não-factual: a contingência não pode ser ela mesma contingente. (Idem)

Uma outra propriedade absoluta a ser concluída é que nenhum ente pode ser contraditório. Se algo é A e ao mesmo não-A, não existe alteridade possível em relação a este algo através do qual ele possa devir outro, e, assim, incapaz de transformação, não seria contingente. Um ente contraditório, por não poder devir algo que não é dado que ela já é o que não é, é necessário, excluindo assim a possibilidade de uma



verdadeira necessidade da contingência. Este sente seria necessário, logo, impossível.

Escreve Meillassoux:

A única coisa que, em tal Caos, não poderia nascer nem morrer, a única coisa que seria excluída de todo devir, como de toda modificação, puro imutável sobre o qual se partirá mesmo toda a potência da contingência, será o ente contraditório. E isto por uma razão precisa: um tal ser não poderia devir outro *porque não há nenhuma alteridade a qual devir*. (Meillassoux, 2006, p.106)

Assim, esperamos ter exposto, de forma resumida, o projeto especulativo de Meillassoux. Agora, exporemos determinadas dificuldades internas ao seu sistema. Em seguida, procuraremos efetuar uma operação teórica a partir do pensamento de Nietzsche, situando-o dentro de tal problemática a fim de efetuar uma possível solução para estas dificuldades.

III. A filosofia de Nietzsche em resposta a problemática especulativa.

A maior dificuldade do pensamento de Meillassoux está em sustentar a idealidade da matemática enquanto aquilo que nos dá acesso a um mundo não humano, como bem demonstra Montebello (op.cit.). O paradoxo, que de fato, é assumido por Meillassoux – de um pensamento humano que leva para fora do domínio humano – não se vê satisfatoriamente respondido por duas razões: 1) a idealidade antropomórfica do discurso matemático 2) a hipostasia de tal idealidade não consegue sair a correlação na medida que mantém a dicotomia fundamental entre “ser e pensar”.

III.1 A antropomorfização da matemática

A matemática é essencialmente antropomórfica como demonstra Nietzsche, dentre outros. Sobre este ponto Montebello escreve: “a natureza não é escrita em linguagem matemática, e se o é, é *para* o homem e *pelo* homem.” (Ibidem. p. 54) Nietzsche demonstra isto claramente em diversos momentos. O mundo sem nós não pode obedecer a uma estrutura tão antropomórfica quanto a matemática. No parágrafo 19 de “Humano, Demasiado Humano” (2000), Nietzsche escreve:

A invenção das leis dos números se deu com base no erro, predominante já nos primórdios, segundo o qual existem coisas iguais (mas realmente não há nada de igual), ou pelo menos existem coisas (mas não existe nenhuma "coisa"). A hipótese da pluralidade pressupõe sempre que existe algo que ocorre várias vezes: mas precisamente aí já vigora o erro, aí já simulamos seres, unidades, que não existem. (Nietzsche, 2000, p. 19)

No mesmo sentido, nos fragmentos póstumos, Nietzsche escreve que “temos necessidade de 'unidades' para poder calcular; mas tal não é uma razão para admitir que tais unidades *existam*.” (Idem, 2001 p.381) e também que, “de fato, a lógica (como a geometria e aritmética) somente se *aplica* aos seres figurados que criamos.” (Ibidem, p.348)

Nestas citações, vemos que, para Nietzsche, a própria noção de número só existe *para nós* enquanto aqueles que impomos sob a singularidade da natureza uma identidade conceitual. Para além do humano, aquilo que a nós se manifesta enquanto “duas pedras”, por exemplo, não pode ser duas ou mesmo pedras, pois não possuem em si a propriedade de serem semelhantes, sendo tal semelhança consequência da visada antropomórfica, da imposição da nossa imagem.

Tomar a matemática como via de acesso ao absoluto é tomar a idealidade da representação como realidade última, de tal modo a levar uma construção a figurar como possuindo mais realidade e validade do que o nosso próprio mundo. Nietzsche, em diversos momentos, critica radicalmente este movimento de tomar o abstrato-ideal como mais concreto e real que a própria realidade; a fabricação de um “mundo verdadeiro”, e, por consequência, de um “mundo das aparências” inaugura uma dualidade metafísica na qual um dos polos instituídos na sua mútua correlação será sempre posto como superior ao outro. Tal questão e a necessidade da sua superação parece se manifestar com particular clareza, a nosso ver, na quarta seção de “Crepúsculo dos Ídolos” (2006), intitulada “Como o mundo verdadeiro se tornou finalmente uma fábula.” Escreve-nos Nietzsche que “o 'mundo verdadeiro' — uma ideia que para nada mais serve, que não mais obriga a nada —, ideia tornada inútil, logo refutada” (Ibidem, p. 26) deve ser, por consequência, completamente abandonada. Importante frisar que este abandono não carrega em si uma inversão, como se o mundo das aparências se tornasse subitamente o mundo-verdade, o único e real mundo. Na continuação do trecho acima, isto se torna sobremaneira nítido: “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? o aparente, talvez? Não! Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!” (Idem). O que Nietzsche pretende refutar é a cisão entre dois mundos e não a superioridade de um deles sobre o outro.

O mundo matemático, como o mundo científico, para Nietzsche é uma manifestação deste ideal de mundo verdade. Podemos, neste escopo, interpretar a hipostasia da matemática em Meillassoux enquanto uma manifestação do velho ideal platônico-cristão. Se Meillassoux retira deste mundo ideal o poder ordenador de uma

razão suficiente, colocando o *nada* em seu lugar, ele, no entanto, não rompe verdadeiramente com a estrutura binária teológico-metafísica.

A questão do arquefóssil, neste sentido, se encontra dentro do mesmo problema. Meillassoux parece desconsiderar as condições efetivas da prática científica na qual tais descobertas se deram, ao subtrair ou a subordinar o caráter empírico à matematização. O em si da Terra está mais para a relação concreta entre seus elementos constituintes do que na linguagem quantitativa usada para descrevê-los. Como escreve, novamente, Montebello: “Quando reduzimos os enunciados paleontológicos, astrofísicos, geológicos, às suas propriedades matematizáveis, nós retiramos dos objetos destes enunciados toda consistência material.”(Montebello, op. cit.,p. 54)

Pelo acima exposto, podemos ver como Meillassoux está de fato absolutizando um dos termos da correlação, o pensamento, e não a facticidade da correlação. Colocar a matemática enquanto um absoluto ainda é uma estratégia subjectalista de hipostasia do subjetivo, dado que a objetividade matemática, por ser apenas ideal, não sai do ciclo correlacional, mas antes nele se mantém sob o polo pensamento, por mais radicalizado que ele possa ser. Deste modo, o Real para Meillassoux seria ainda um “muito humano mundo sem humanos.”(Ibidem, p.49)

II.2 Nietzsche e o correlacionismo

Para além desta antinomia entre externo e interno, objetivo e subjetivo, a filosofia de Nietzsche pretende conceber um solo comum para além desta distinção, na qual as mesmas perdem todo sentido. Neste sentido, escreve Mário Santos sobre Nietzsche:

A orientação da sua filosofia não se estreita a contradição *mundo x homem*, mas precisamente na consubstanciação *homem + mundo*, o que não busca um objetivismo sem o homem, nem uma contemplação do mundo com o homem, mas uma transfiguração (a palavra também é *nietzscheana*) do homem e do além do homem e além do mundo, isto é, do conceito antropomórfico de homem e mundo, e do conceito objetivo de homem e mundos. (Santos, 2011, p.51)

Se Meillassoux insere Nietzsche no subjectalismo é porque uma vez rompido os binarismos, Nietzsche se torna indiferente a utilização de um termo de estética subjetiva – como vontade de potência – em detrimento de qualquer outro. A vontade de potência, o conceito que, para Meillassoux, justifica a sua classificação, também é expresso em termos aparentemente objetivos, como *força*. A questão é que uma vez abolido a dualidade metafísica, e com ela, a das qualidades primárias e secundárias, objetivo e

subjetivo, o modo de expressão discursivo-conceitual não mais responde a necessidade de dar primazia a um polo ou outro.

Se o subjectalismo é a “absolutização da correlação” - distinta da “absolutização da facticidade da correlação” de Meillassoux- no que se refere a Nietzsche, não temos em consequência deste movimento a hipostasia de um dos termos da correlação, o que, como vimos, é exatamente o que se desprende da ontologia matemática do autor. Nietzsche não absolutiza um dos termos da correlação, mas a *correlação enquanto tal* de tal modo que ela perde o seu prefixo, tornando-se apenas relação, relação de forças com forças em perpétuo devir: “tudo o que se sucede, todo movimento, todo devir, considerados como fixação de graus e de forças, como uma luta...” (Ibidem, p.358) Não há hipostasia do subjetivo, pois o que é absolutizado é o caráter relacional da correlação entre ser e pensar, o que implode o próprio binarismo na medida em que o a ontologia de um mundo para além do humano é uma ontologia da relação, relação de multiplicidade e não mais entre dois termos apenas.⁴ Não se trata mais de pensar um “mundo em si” gélido e independente, pois todo em si é sempre relacional; é sempre *em outro*. Para além do ciclo correlacional não há a existência independente de cada polo, mais uma relacionalidade pura, anterior aos *polos* que dela provém de forma contingente. A relação, no caso, de *forças com outras forças*, é anterior aos termos que ela engendra. Se retirarmos das coisas as nossas projeções psicológicas, o nosso *para-nós*, “não restam coisas, mas *quanta* dinâmicos, que se encontram em uma *relação* de tensão com todos os outros *quanta*, cuja própria essência reside nessas relações com todos os outros *quanta*.” (Ibidem, p. 282)

Assim, a “facticidade da correlação” seria o seu ser mesmo como relação, que hipostasiado para além de ambos os polos, leva a um mundo essencialmente relacional. Apenas dentro da correlação que encontraremos a figura de um mundo externo e um mundo interno a nós: “o mundo que não reduzimos ao nosso ser, à nossa lógica e aos nossos preconceitos psicológicos, não existe como mundo 'em si'; é essencialmente um mundo de relações.” (Nietzsche, 2011, p. 374)

III. 3 A Vontade de Potência e Perspectivismo

4 Pierre Montebello, demonstra com todo rigor exegético, em “Nietzsche: La Volonté de Puissance” (2002) como podemos interpretar a filosofia de Nietzsche sob a lógica de uma ontologia da relação:



O além da correlação, da dualidade dos mundos, da visada antropomórfica, é “uma diversidade caótica em constante fluxo, um processo destituído de finalidade, uma multiplicidade de forças sem qualquer unidade, um puro devir que jamais atingirá um estado de ser.” (Rocha, 2003, p.17) Para além da correlação, não há princípio de razão suficiente – ideia que nos parece que Nietzsche herda de Schopenhauer⁵ - de tal modo que não há fundamento, nem subjetividade, nem objetividade, mas uma relacionalidade pura de forças não totalizáveis. O conceito de vontade de potência expressa justamente isso. Se uma das principais críticas de Meillassoux ao correlacionismo é o fato dele não ser capaz de responder a emergência da correlação enquanto tal, teremos na vontade de potência um elemento essencialmente genético, correspondendo a própria emergência de todo termo relacionado a partir de uma relação pura de forças entre forças. Tal será a noção de um *puro devir*. Será a partir desta relação, por exemplo, que teremos a emergência tanto das qualidades primeiras quanto segundas, o quantitativo e o qualitativo, na medida mesma em que a relação pura faz emergir a correlação entre nós e mundo enquanto *apenas mais um caso*, sem nenhum privilégio, desta emergência. Como coloca Deleuze sobre a vontade de potência:

A vontade de potência é, então, o elemento genealógico da força, ao mesmo tempo diferencial e genético. *A vontade de potência é o elemento do qual decorrem, simultaneamente, a diferença de quantidade das forças postas em relação, e a qualidade que, nessa relação, cabe a cada força.* (Deleuze, 1976, p.25)

Na filosofia de Nietzsche, o mundo decompõe-se em uma pluralidade não totalizável de diferentes perspectivas, aos quais, não remetem a nada que lhes seja exterior. Dado que não há mais a dualidade de mundos, haverá apenas um caráter genético de emergência de mundos relativos, perspectivas sobre aquilo que é e que constituem aquilo tudo que é; se não há mais para nós, nem sem nós, isto significa que há uma relacionalidade primeira que engendra uma infinidade de *para nós* (*fora de nós* para outros existentes) e *sem nós* (um *para nós* para outros existentes). O que falta ao pensamento ainda preso à dualidade do “mundo-verdade” é precisamente conceber “o perspectivismo necessário, por meio do qual todo centro de força – e não o homem somente – constrói, partindo de si mesmo, todo o resto do mundo”. (Nietzsche, 2011, p. 385) Cada perspectiva corresponde à determinada força ou Vontade de potência, enquanto uma “interpretação” sobre o devir.

⁵ Schopenhauer, na sua metafísica da vontade, postulava o mundo para além da representação – ou seja, o mundo para nós, como sendo destituído do princípio de razão, este só existindo na cognição. O em si enquanto vontade, assim, não possui razão nem fundamento.

Não só a matemática e as ciências, mas a própria percepção, assim como a linguagem, nada mais são do que “ficções úteis”, interpretações, cujas impõem determinada forma ao amorfo devir do mundo na forma de perspectivas. Esta imposição é justamente a Vontade de potência, a força plástica que, diante do a-fundamento do mundo, cria e afirma: ““*Imprimir* ao devir o caráter do ser – eis a mais alta vontade de potência.” (Ibidem, p. 365)

A radicalidade da proposição de Nietzsche de que “não existem fato, mas só interpretações” está, não na postulação de uma inacessibilidade epistemológica aos fatos em si mesmos, mas na *inexistência* deles. O perspectivismo de Nietzsche é ontológico e não epistemológico; as perspectivas não são uma visão parcial de um algo além, mas tudo que há. Assim, o abandono da ideia do ser em prol do *puro devir* passa pela destituição de um ponto-de-vista de deus,- e assim do mundo para nós e do mundo em si – , remete a negação de um substrato ao devir, uma identidade capaz de permanecer em meio a toda diferença, senão a identidade deste próprio devir enquanto diferença. O *mundo-sem-nós* de Nietzsche não é da identidade estática de um deserto estéril, mas da rica multiplicidade de uma alteridade infinita que não se subsume sobre nenhuma categoria abstrata e lógica.

Para Nietzsche, há apenas perspectivas, e não perspectiva de um sujeito, mas perspectivas *ontogenéticas* em relação ao sujeito, pois o próprio sujeito, a unidade do ego, não passa de uma ficção dentre outras, uma interpretação e manifestação plástica de uma potência criativa; o *eu* é a imposição de um ser ao devir, tal como a religião, a ciência e a matemática, uma imposição de unidade sobre a multiplicidade dos muitos estados diferentes que perpassam a experiência, como demonstra o autor no Livro Terceiro da “Vontade de Potência.” (op.cit.). Esta imposição não é a obra necessariamente de um sujeito – dado que ele próprio é uma imposição – mas uma consequência do jogo de forças, do *agon* da vontade de potência. Deste modo, parece difícil atribuir a Nietzsche a alcunha de subjectalista dado que sua filosofia critica a própria existência de subjetividade. Por ser sumariamente não antropocêntrico, por tal jogo não remeter apenas ao conflito histórico e teórico das ações humanas, não se trata apenas de um mundo para nós, mas de uma abertura a um mundo sem nós si no qual o para nós constitui-se do mesmo modo que aquilo além de nós se constitui: imposição do ser ao devir.

Eis o cerne do perspectivismo de Nietzsche: não há mundo em si, não há ser, mas apenas o devir cuja violência obriga, por necessidades vitais e psicológicas, a

constituição de um mundo do ser para a efetivação da ação prática da vida. Cada mundo, construído assim como afirmação da potência, constitui uma perspectiva.

A vontade de potência é justamente a ação criativa que se identifica com o próprio devir enquanto gênese de toda e qualquer perspectiva. Cada perspectiva é uma ação e uma afirmação de si mesma. Todo e qualquer ente é contemporâneo da sua própria gênese na medida em que nada mais é do que o jogo de forças sobre forças, de potência sobre potência. A única unidade capaz de compreender a pluralidade do puro devir é a unidade do devir em si mesmo: “o devir permanece em cada momento igual a si mesmo em sua totalidade; a soma do seu valor é invariável” (Ibidem, p.451) Nesta pluralidade perspectiva, não há lugar privilegiado do humano, ao modo kantiano, não é apenas ele que interpreta; a variabilidade da experiência perspectiva, dos modos de se impor o ser ao devir, junto com a ausência última de fundamento em um *real* necessariamente contingente, sem origem ou finalidade, faz da cognição humana, da sua potência específica, só um entre diversos casos possíveis da própria vontade de potência. Como coloca Silvia Rocha:

De fato, o conhecimento é antropomórfico porque opera a partir das formas do intelecto e da fisiologia humana, mas ele não é antropocêntrico: o homem, justamente, não é o centro do universo e sua medida não é a medida das coisas. Ele é origem dos valores mas nem por isso é o seu fundamento. (Rocha, 2003, p.96)

O perspectivismo de Nietzsche, então, efetua um pensamento do mundo sem nós enquanto uma pura contingência, pura emergência, ao qual o ciclo correlacional surge como caso particular; o que nela há que a supera é justamente a sua relacionalidade que remete a uma relacionalidade ontológica do puro devir enquanto vontade de potência muito mais larga do que a mera correlação entre pensamento humano e mundo.

Aqui, chegamos a um ponto central: o perspectivismo é, com efeito, aquilo que permite a Nietzsche o pensamento de uma contingência mais radical do que Meillassoux. Pois, toda perspectiva é contingente em relação as demais, e a correlação entre ser e pensar perde todo sentido na medida em que os ser torna-se relacional – jogo de forças. Para além do ciclo correlacional, não há mais uma correlação, mas a contingência de toda e qualquer *relação*; uma ontologia da relação, como presente em Nietzsche e em outros (Deleuze, Tarde, Simondon) é a saída própria do ciclo correlacional na medida em que extravasa todo binarismo em uma pluralismo. Disto engendram-se perspectivas enquanto regimes de necessidade *a posteriori* – perspectivas – nos quais a matemática, tanto quanto arte e filosofia, se encontram.

II.3 A contingência da necessidade

Em Nietzsche, o jogo imanente das forças sobre forças gera necessidades contingentes enquanto regimes interpretativos ou ficções que, na sua constituição, instituem-se enquanto necessários apenas na medida mesma da sua própria efetuação. Algo tornar-se necessário na medida em que devém, não figurando a necessidade como algo externo a contingência, mas intrínseco a ela, dado que toda necessidade vem sempre de forma contemporânea à contingência que a institui; ela surge contingentemente enquanto necessária. Como coloca Silvia Rocha, em Nietzsche:

[...] a necessidade se confunde inteiramente com o existente, não pode causá-lo ou fundá-lo. Ela é simultânea e contemporânea do próprio fato, se confunde em última análise com o fato, e não pode ser invocado para explicá-lo. Porque ocorreu, o evento se mostra necessário. (Ibidem, pag.55)

Acreditamos que o seguinte fragmento póstumo expressa bem esta mesma questão:

Quando algo acontece de tal ou qual maneira e não de outra forma, não é consequência de um princípio, de uma lei, de uma ordem, mas demonstra que 'quanta' de forças estão em ação, cuja própria essência é a de exercer a potência sobre outras quanta de forças. (Nietzsche, op.cit., p. 378)

Assim, a constrição da contingência em necessidade não se dá por um imperativo lógico exterior a ela ao modo do Meillassoux – a necessidade da contingência como aquilo que a impede de ser o puro caos – mas no seu interior na medida em que esta produz necessidades contingentes. Ela é mais radical na medida em que a ausência de fundamento, de razão suficiente, não permite sequer uma subordinação lógica ao modo da matemática ou de uma dedução lógica ao modo da que faz Meillassoux postular a necessária necessidade da contingência. A necessidade da contingência é ela mesma contingente, pois a necessidade está contida na contingência e não o contrário; ela é imanente a contingência, na medida em que esta só se torna necessária na medida deste tornar-se mesmo. A contingência da necessidade⁶ e não a necessidade da contingência; a contingência é ela mesmo contingente na medida em que gera *imanentemente* constrições contingentes a si mesma enquanto regimes de necessidade no seio de perspectivas contingentes.

6 Markus Gabriel, em “Transcendental Ontologies”(2011) chega a conclusão semelhante, não através de Nietzsche, mas através de Schelling e Hegel. A expressão “contingência da necessidade” foi retirada desta obra, mantendo-se com o mesmo sentido, mesmo que em contexto teórico distinto.

O argumento de Meillassoux quanto a impossibilidade não-contradição do real, na sua pretensão de oferecer uma constrição ao devir, se articula a este ponto. De fato, no domínio do puro devir, para além do princípio de razão, nos parece que, realmente a contradição não permite um devir, pois tudo já é simultaneamente o que é e o que não é. Ora, mas será justamente por isso que a contradição pode ser dita *absoluta* e verdadeiramente necessária. Em Nietzsche, esta contradição se expressa, como vimos, na vontade de potência e no puro devir. A necessidade da contingência é, assim, imanente na medida em que decorre de uma necessidade intrínseca, a saber, a incapacidade do devir de devir outro que a si próprio, ou, em outras palavras, a do devir se esgotar no ser. A subordinação do ser ao devir, da identidade a diferença – projeto que Deleuze identifica justamente a “reverter o platonismo” (Deleuze, 2000) – significa que apenas a variação, a diferença e a mudança podem ser absolutas na medida em que não podem nada senão variar, diferir e mudar. Mantendo-se o mesmo em todas as suas transformações, o devir se identifica com o absoluto. É este o sentido do eterno retorno em Nietzsche. Temos, então, um absoluto essencialmente diferente do absoluto da metafísica tradicional: um absoluto de uma diferença irremediável e não de uma identidade inultrapassável; um absoluto da multiplicidade e não da dualidade; um absoluto da contingência e não da necessidade. Assim, a destituição do absoluto moderno, com seu ponto-de-vista de deus e verdade única, não necessariamente leva a uma radical desabsolutização do pensamento, a renúncia da pretensão especulativa da filosofia. Um novo absoluto se mantém ainda pensável: o *absoluto do relativo*.⁷

Deste modo, esperamos ter demonstrado como, a partir de Nietzsche, temos 1) uma saída do ciclo correlacional a partir da absolutização da própria relação 2) a possibilidade de pensar um mundo sem nós através do perspectivismo 3) uma necessidade da contingência imanente e, deste modo, mais radical que a da Meillassoux, e 4) a possibilidade de se pensar, especulativamente, um outro tipo de absoluto – o absoluto do relativo.

Isso exposto, ainda resta a seguinte questão em aberto: em que medida pode-se sustentar a conceitualização acima a nível metacrítico? Em que sentido pode-se afirmar que a *multiperspectiva*, a perspectiva de que tudo é perspectiva, não constitui ela mesma apenas mais uma perspectiva? Em que sentido ela pode escapar da equalização

7 É importante frisar que tal conclusão não está explícita em Nietzsche e a reivindicação da mesma enquanto parte do seu pensamento seria tarefa árdua e de difícil consenso. Assim, tal conclusão é pensada *a partir* da filosofia de Nietzsche não em seu interior.

axiológica que tanto crítica Meillassoux sob a rubrica do fideísmo? Exporemos, agora, a título de conclusão, como o absoluto do relativo pode operar como uma crítica não-dogmática ao fideísmo.

IV. Considerações finais

Há sem dúvida um paradoxo na afirmação de que “não existe verdade”. Contradição performativa na qual o dito desmente-se no seu próprio dizer. Poder-se-ia pensar que do mesmo modo, o multiperspectivismo – a noção de que só há perspectivas e nada mais – se contradiz ao colocar-se dentro de um campo contingente no qual não há garantia de que, fora da sua determinação imanente, não haja uma perspectiva única, divina – omnipectiva. O que pretenderemos demonstra agora, é como esta mesma contradição, este paradoxo, é o que garante a tese aqui proposta a sua diferença em relação ao fideísmo.

O absoluto do relativo deve se distinguir da relatividade do absoluto. O primeiro indica que a contingência de toda perspectiva é necessária, ao passo que o segundo indica que nem mesmo esta contingência é absoluta, de tal modo que não consegue excluir a noção de uma perspectiva única ou divina. A relatividade do absoluto indica que todo absoluto é relativo, sem critério ontológico e epistemológico para a diferenciação entre as diferentes conceptualizações do próprio absoluto, de tal modo, que a multiperspectiva figuraria apenas enquanto outra perspectiva entre as demais, e, assim, irrelevante. Nada garantiria, segundo este discurso relativístico, que a verdade ao fim, não fosse absoluta ao modo da metafísica tradicional. Já o absoluto do relativo significa algo bem diverso: significa justamente que o *relativo é o absoluto*, o único absoluto cognoscível, uma vez que a contradição e o devir se mantêm enquanto única necessidade diante da contingência de toda e qualquer perspectiva.

Pois, longe de negar a contradição, a nível ontológico (como faz Meillassoux) ou epistemológico, a conceitualização de um absoluto do relativo *devora* a contradição. Longe de descartá-la, ele a absorve, estruturando-se no seu entorno e não contra ela. O movimento de absolutização da correlação em prol de uma relacionalidade pura enquanto devir, como vimos, responde ao problema da emergência do binômio ser-pensar a partir de uma ontologia da emergência enquanto tal. Assim, a propriedade do devir de ser contraditório – ele é o que é e o que não é – possui um caráter genético. A contradição, deste modo, não assume um sentido negativo, mas positivo enquanto gênese. Igualmente, torna-se ela mesmo absolutamente necessária. Por ser contraditório,

pelo dever manter-se o mesmo daquilo tudo que devém, que ele pode ser verdadeiramente absoluto.

O multiperspectivismo se distinguiria das demais na medida em guarda em si a contradição mesma pela qual todas as perspectivas se comunicam com a pura imanência do dever. Por assumir a contradição performativa -“é verdade que não há verdade/ o relativo é absoluto/ tudo é perspectiva”- em um plano positivo, afirmando-a, ela consegue expressar a contradição intrínseca do real em si mesmo. Trata-se de operar um movimento de se contradizer performativamente sem, no entanto, *contradizer a própria contradição*.

Deste modo, a presente reformulação responde ao fideísmo ao afirmar que nem todas os discursos se equivalem. O absoluto do relativo permite refutar discursos radicais, seja fundamentalistas ou fascistas, na medida em que apenas a não unicidade da verdade, a sua contingência, pode ser verdadeira e necessária.

Esperamos, assim, ter demonstrado como as questões de filosofia especulativa posta por Meillassoux podem ser resolvidas através de uma especulação radicalmente não-dogmática como é de Nietzsche, de modo a permitir um pensamento do fora a partir da absolutização da relação e, ao mesmo tempo, oferecer uma resposta ao vale tudo epistemológico do fideísmo.

Referências Bibliográficas

- BRYANT, Levi. SRNICEK,, Nick. HARMAN, Graham. Towards a Speculative Philosophy. In : *The Speculative Turn*. 2011. Disponível em: www.re-press.org. Acesso a 03/01/2016.
- BERKELEY, George. *Tratado Sobre os Princípios do Conhecimento Humano*. Coleção Os Pensadores, trad. de Antônio Sérgio. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- DANOWSKI, Déborah. CASTRO, Eduardo. Viveiros de. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Desterro: Cultura e Barbárie: Instituto sócioambiental , 2014
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado Lisboa: Relógio D'água, 2000.
- _____. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro; Editora Rio;, 1976.
- GABRIEL, Markus. *Trancendental ontologies: Essays on German Idealism*. Londres, Continuum International Publishing Group, 2011
- MONTEBELLO, Pierre. *Métaphysiques Cosmomorphes: La fin du monde humain*. Les presses du réel: Dijon, 2015.
- _____. Nietzsche: *La volonté de puissance*. PUF, Paris, 2002
- MEILLASSOUX, Quentin. *Après la Finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*. Éditions du seuil: Paris, 2006.

_____. *Iteration, Reiteration, Repetition: An Speculative Analysis of the Meaningless Sign*. Freie Universität, Berlin: 2012

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Trad. de Paulo César de Souza. Companhia das Letras: São Paulo, 2000

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. de Paulo César de Souza. Companhia das Letras: São Paulo, 2006.

_____. *Vontade de Potência*. Trad. de Mário Ferreira dos Santos. Editora Vozes: Petrópolis, 2011.

ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. *Os Abismos da Suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*. Relume Dumará. Ed: Rio de Janeiro, 2003.

SANTOS, Mário Ferreira. Prefácio. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Vontade de Potência*. Trad. de Mário Ferreira dos Santos. Editora Vozes: Petrópolis, 2011.

O conceito de autonomia: autonomia plena e cooriginaridade entre autonomia privada e pública em John Rawls e Jürgen Habermas¹

André Guimarães Borges Brandão²

Resumo

Trata-se de artigo que objetiva investigar o quanto permanece válido o conceito de autonomia e seu desdobramento em *autolegislação* nas leituras contemporâneas da filosofia política de John Rawls e Jürgen Habermas, sobretudo a partir do desenvolvimento deste conceito nas principais obras de Rawls e da forma com que este aparece em *A inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política* e em *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, ambas obras de Habermas da década de 90. Na modernidade, o conceito de autonomia confere legitimidade a justificação pública do direito e a fundamentação de uma moral racional a partir de um procedimento imparcial. A contemporaneidade radicaliza este conceito, uma vez que a relação moderna entre Estado e Sociedade ou direito e política aparece como relação entre direitos humanos e soberania popular no seio de um Estado Democrático de Direito. Ora, isso coloca novos problemas à pretensão de *autolegislação*. Desta forma, uma reinterpretação da razão prática se torna necessária, sobretudo diante de sociedades que agora se pretendem equitativas e cooperativas no contexto do fato do pluralismo de cosmovisões. É este o ímpeto em comum dos dois autores, sendo que o presente artigo ambiciona, após brevemente reconstruir a investigação acerca do conceito de autonomia em cada um deles, apontar a melhor releitura.

Palavras-Chave: Autonomia Plena, Autonomia Privada, Autonomia Pública, Fato do Pluralismo, Estado Democrático de Direito.

Abstract

This is article which aims to investigate how much remains valid the concept of autonomy and your unfolding in *self-legislation* in the contemporary readings of the political philosophy of John Rawls and Jürgen Habermas, in particular from the development of this concept in the main works of Rawls and the way it appears in the *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory* and in *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* both Habermas's works the 90's. In modernity, the concept of autonomy confers legitimacy the public justification of the right and justification of a rational moral from an impartial procedure. Contemporaneity radicalizes this concept, once the modern relationship between State and society or right and politics appears as the relationship between human rights and popular sovereignty in a Democratic State of Right. This poses new problems for the claim of *self-legislation*. In this way, a reinterpretation of practical reason becomes necessary, especially before companies now are fair and cooperatives in the context of the fact of pluralism of worldviews. Is this the impetus in common of the

¹ Este trabalho é a versão final do artigo apresentado na XIII Semana de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), evento realizado na UERJ entre os dias 24 de abril e 02 de Maio.

² Mestrando em Filosofia na linha de pesquisa Subjetividade, Ética e Política da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

two authors, and the present article hopes, after briefly reconstructing the investigation about the concept of autonomy in each one of them, pointing the best retelling.

Keywords: Full Autonomy, Private Autonomy, Public Autonomy

1. Introdução

As discussões públicas contemporâneas deixam evidente a existência cada vez mais intensificada de desacordos definitivos no direcionamento de nossas ações. Muitas são as finalidades que conduzem nosso atuar cotidiano, vários são os vetores que influenciam nossas escolhas e nossas condutas. Os diferentes projetos de vida - muitas das vezes inconciliáveis concepções de bem - se mostram como o principal diagnóstico de sociedades contemporâneas complexas, onde já há muito se pretendeu considerar a liberdade como um princípio norteador. Nada mais natural, portanto, haja vista esta consagração da liberdade como princípio norteador, do que a multiplicação de concepções finalísticas e teleológicas, concepções abrangentes do bem. Hoje, cada indivíduo tem um *télos* que orienta não só sua conduta como sua concepção de mundo, sua cosmovisão. Muitas das vezes esta visão pode ser forjada pela indústria cultural de massas, outras vezes permanece sendo parte do próprio ímpeto emancipatório de cada indivíduo, bem como do saudável desenvolvimento de seu projeto, entretanto, uma coisa é certa: esse emaranhado de concepções individuais do bem no seio da liberdade do pensamento é um ponto de partida imprescindível para o debate que pretende entender melhor a relação do indivíduo com a sociedade e desta com o Estado no seio daquilo que se pretendeu chamar desde o final do século passado de multiculturalismo. Segue este mesmo diagnóstico o conceito de *fato do pluralismo* que o filósofo americano John Rawls pretende consagrar em sociedades contemporâneas complexas:

Isso porque uma característica básica da democracia é o pluralismo razoável – o fato de que uma pluralidade de doutrinas abrangentes, razoáveis e conflitantes, religiosas, filosóficas e morais, é resultado normal da sua cultura de instituições livres. (RAWLS, 2001, p. 173-174)

O multiculturalismo se dá diante do fato de que em sociedades contemporâneas interessadas por se autoregularem através do direito não se espera que uma pessoa, dada liberdade que se consagrou e se consagra desde a modernidade, deva renunciar a um credo religioso ou a um projeto de vida qualquer, a não ser que este seja considerado irrazoável, e, portanto, ilegítimo diante de um procedimento imparcial de justificação em que os concernidos são considerados como autores e destinatários das normas (*autolegislação*). Portanto, pelo menos desde a modernidade, entende-se a limitação da liberdade como a própria consagração desta nos termos dos conceitos de autonomia ou

de *autolegislação*, precisamente com Rousseau e Kant. O que estes autores sugeriram foi uma relação mais aproximada entre liberdade e coerção. A liberdade do ser humano é entendida a partir da efetivação de sua autonomia, sendo esta a própria garantia de legitimidade e justificação da cogências das normas jurídicas modernas. Assim, podemos dizer que dentro do direito moderno temos a máxima de que tudo aquilo que não for proibido pelo direito coercivo é permitido, verdadeiro espaço de liberdade de ação é garantido para todos aqueles que se projetam em suas predileções metafísicas ou não.

Contudo, é claro que essa liberdade não é irrestrita e nem absoluta, ela é situada em um contexto de garantia de direitos. A liberdade é garantida no seio do direito institucionalizado, o que não se dá por acaso, sendo parte do que veremos no decorrer do presente trabalho, mas, levando isso em conta, uma situação pragmática deve se afirmar desde o início junto ao fato do pluralismo rawlsiano: as relações sociais em sociedades complexas contemporâneas são mediadas pelo *direito*, sendo este um procedimento que limita os poderes das autoridades contra a liberdade do cidadão, algo reivindicado desde o início do Constitucionalismo³.

Rawls e Habermas entendem cada um a sua maneira o papel do direito, contudo os dois autores investigam a legitimidade da cogência das normas de sociedades contemporâneas, filhas da modernidade, e, portanto, marcadas por uma diferença entre os indivíduos no que diz respeito às inconciliáveis pretensões relacionadas ao projeto de vida de cada um. Ambos autores tem como objeto de investigação sociedades herdeiras da idéia de *autolegislação* e da tentativa de regulação e integração através de normas jurídicas consagradas por todos. Assim, pretendem dar continuidade ao ímpeto kantiano de uma justificação moral a partir de uma razão pública. Evidente que a contemporaneidade ainda tem muito a dizer sobre a efetivação do conceito de autonomia kantiano balizador do direito moderno, mas analisaremos apenas duas tentativas de articulação deste conceito com sociedades marcadas pelo fato do pluralismo.

Podemos afirmar que a modernidade nos conduziu a diversas aporias, mas seus grandes temas, bem como a validade de várias de suas pretensões, ainda permanecem vivas nas discussões contemporâneas da filosofia prática. Não é razoável pensar que conceitos como o de autonomia ou mesmo de democracia a partir de um estado de

³Cf. Evolução histórica do Constitucionalismo em *Direito Constitucional Esquematizado* (LENZA, 2010, p.49)

direito devam ser desconsiderados nas pesquisas contemporâneas ou mesmo estejam esgarçados pelo tempo e pelo uso inapropriado. Ora, nos parece que estes conceitos ainda carecem de investigações mais aprofundadas, a fim de trazer à luz seus principais sentidos, de maneira que o adeus a modernidade, tão querido por alguns irracionistas contemporâneos, deve, ao menos, por ora, ser substituído por uma utopia realista que aprofunde criticamente alguns conceitos fundamentais da modernidade, entre eles, no presente ensaio filosófico, trataremos, de passagem, da autonomia, do direito e da democracia. Pretendemos assim investigar o conceito de autonomia na *teoria da justiça como equidade* e na *democracia deliberativa* de, respectivamente, John Rawls e Jürgen Habermas, certo de que este conceito, dado o contexto em que é pensando, perpassa necessariamente os conceitos de direito e de democracia.

Ainda restaria dizer, com a finalidade de desconstruir a despedida da modernidade, que na Pós-modernidade a crítica dos conceitos ainda passa pela utilização destes, e por mais que engrossemos o caldo da crítica avassaladora da razão só conseguimos a “liga”, ou seja, o ponto da crítica, a partir da própria razão. Diante de tão evidente contradição performativa⁴ contida nas críticas destruidoras da modernidade resta claro que esta despedida, na verdade, é típica de filhos da modernidade que buscam pensar por si mesmos e construir conceitos ao invés de apenas reproduzi-los segundo a tradição. Ademais, é evidente que alguns dos principais temas da modernidade ainda não se esgotaram nem sequer se arrefeceram, pelo contrário, continuam sendo debatidos em todo o mundo, bem como configuram problemas ainda não resolvidos. Portanto, deixemos claro desde o início que a negação do *fato do pluralismo* e do ímpeto moderno de *autolegislação* relacionada ao direito no seio da contemporaneidade são objeções ao presente artigo que pretendemos afastar de plano, preliminarmente, sem prejudicar eventuais discussões que estão por vir. Isto se dá para melhor mapearmos o objeto desta presente investigação e de onde estamos partindo.

Diante dessas condições dadas em sociedades complexas contemporâneas consagradoras da democracia fica difícil tratar de um conceito de indivíduo que não passe antes pela socialização, sendo esta entendida a partir de um desacordo razoável frente ao pluralismo de cosmovisões e da participação como sujeitos de direito. Ora, o indivíduo não tem uma vontade estanque, atomizada, como se fora um observador imparcial. Ele já é parte da existência, já é um participante das relações sociais desde o

⁴ Cf. APEL, *Fundamentação Última não Metafísica*. IN: Ernildo STEIN&Luiz A. de BONI. Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima: Vozes, 1993, p.322.

seu nascimento, de modo não ser possível pensá-lo identitariamente fora de uma relação dialética com a sociedade. A individuação contemporânea ocorre sempre a partir da situação de sociedades que se pretendem cooperativas. Enfim, o que queremos dizer é que a individuação só pode se dar na socialização⁵. Nascemos como sujeitos de direito ou, melhor, desde a concepção, desde a potência de viver, portanto enquanto nascituros, já somos considerados sujeitos de direito em potencial. Ora, sociedades desse tipo, percebemos, são diferentes de sociedades tradicionais que se moviam sempre em referência a um bem supremo, sendo que parte da sua filosofia prática passa a ser uma tentativa de estabelecimento de princípios normativos que regulem de modo legítimo as condutas e não uma tentativa de ajustar nossas condutas a uma prévia concepção de bem norteadora. Talvez seja importante sublinhar esta diferença entre sociedades tradicionais e sociedades complexas contemporâneas, sendo estas últimas o foco de investigação tanto de John Rawls como de Jürgen Habermas. Com isso, deixamos marcos e condições para a presente investigação passando tanto pelo *fato do pluralismo* como pelo *direito* como mediador em sociedades democráticas.

Ora, ainda tendo em vista estas condições, não cabe mais falar da política como busca da efetivação do bem comum, uma vez que, desde o início, quanto ao bem, já existe um desacordo que é a verdadeira marca do contexto de liberdade de pensamento em que vivemos desde a modernidade. Talvez na contemporaneidade seja melhor falar em justiça, ou seja, em uma concepção de justiça que não apague as diferenças, mas que restrinja as desigualdades sociais através da efetivação da *autolegislação*, ímpeto tipicamente moderno que, apesar de precisar sofrer algumas releituras e revisões, ainda mantém hígida sua estrutura principal, qual seja: a efetivação dos concernidos como autores e destinatários das normas. Na verdade, na contemporaneidade, se quisermos ainda pensar o conceito de autonomia, devemos buscar entender a racionalidade de modo procedimental, portanto falível, o que deixa em aberto a alteridade, a diferença. Esta racionalidade deve ser consagradora das diferenças, mas também deve possibilitar uma base normativa em comum advinda da deliberação. É buscando uma razão que ainda tenha um potencial consagrador das diferenças, apesar de não deixar de lado o reconhecimento que Habermas se posiciona:

Estou esgaravatando, um pouco aqui um pouco acolá, à procura dos vestígios de uma razão que reconduza, sem apagar as distâncias, que una, sem reduzir o que é distinto ao mesmo denominador, que entre estranhos torne

⁵ Cf. *Individuação através da socialização. Sobre a teoria da subjetividade em George Herbert Mead*. In: *Pensamento Pós Metafísico* (HABERMAS, 2002, p.183)

reconhecível o que é comum, mas deixe ao outro sua alteridade.
(HABERMAS, 1993, p. 112)

Pois bem, o presente trabalho pretende, a partir da releitura dos dois autores contemporâneos mencionados, revisar o conceito moderno de autonomia para ajustá-lo a sociedades democráticas marcadas pelo pluralismo de cosmovisões, tendo em vista que o melhor entendimento sobre o Estado Democrático de Direito passa por uma releitura necessária, mas crítica, não só do conceito de autonomia kantiano, mas da própria razão prática deste grande autor moderno. Este breve ensaio filosófico inicia este árduo caminho pelas necessárias reformulações do conceito moderno de autonomia e seu ímpeto de *autolegislação*. Através de breve progressão dos principais livros do autor americano John Rawls, pretende-se expor o que este entendeu por Autonomia Plena ou Completa, sendo esta uma autonomia racional junto de uma autonomia política. Em *Uma Teoria da Justiça* (1971) o conceito de Rawls parece encontrar alguns limites para a aplicação das próprias pretensões de sua *teoria da justiça como equidade*, motivo pelo qual é expandido em *Justiça e Democracia* (1992) e em *Liberalismo Político* (1993). Após, entraremos, também brevemente, no conceito de autonomia em Jürgen Habermas. Este conceito é desenvolvido a partir de um conceito de direito como integração social, pois o direito cria subsistemas, mas também considera o mundo da vida. O direito não é mais visto como instância subordinada à moral, mas como complementar, sendo que o princípio discursivo, a partir da *gênese lógica dos direitos*, abrangeria tanto o princípio moral quanto o princípio da democracia. O direito seria o *médium* de onde surgiria a autonomia, o que demonstraria a cooriginaridade entre autonomia privada e autonomia pública, e portanto, entre direitos humanos e soberania popular. As principais obras de Habermas utilizadas serão *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* (1992) e *A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política* (1997). Para concluir, veremos com os procedimentos de justificação da teoria de ambos autores qual a releitura do conceito de autonomia permanece mais adequada a sociedades democráticas complexas reguladas pelo direito e marcadas pelo *fato do pluralismo*.

2. Autonomia plena ou completa em John Rawls

A *teoria da justiça como equidade* do filósofo americano John Rawls foi um marco para a filosofia prática contemporânea, sobretudo para a filosofia política que fora retirada da letargia que se encontrava por conta de disputas liberais em torno da

melhor formulação do princípio de utilidade. Podemos dizer que o utilitarismo preenchia a filosofia política contemporânea até 1971, momento de publicação de *Uma Teoria da Justiça*. Nesta obra Rawls investiga o conceito de autonomia no bojo de sua teoria da *justiça como equidade*, bem como faz questão de consagrar valores como inegociáveis em crítica acirrada ao preceitos utilitaristas. Vejamos como o conceito de autonomia aparece nesta obra.

O que temos de mais inovador no pensador americano é o método. O procedimento da *posição original* leva a pensar, por hipótese, por exercício mental, que seriam escolhidos princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade, ou seja, para as principais instituições que irão distribuir os benefícios e desvantagens de viver de forma cooperativa⁶. Estes princípios seriam escolhidos em uma situação inicial condicionada por um *véu de ignorância*, onde os representantes não sabem de antemão qual posição irão ocupar. Esta seria uma posição que permite a escolha figurar como justificação, e, portanto, como legitimidade para a obediência das normas em sociedades contemporâneas que se pretendem justas. Segundo Rawls, em uma posição equânime, os princípios de justiça escolhidos serão os mais justos. Rawls pretende forjar um procedimento imparcial que nos conduza de um ponto de vista prático. Neste momento procedimental a pessoa poderia se considerar autônoma, pois racional, livre e igual:

Assim, agir com autonomia é agir segundo os princípios com os quais concordaríamos na condição de seres racionais livres e iguais, e que devemos entender dessa maneira. Esses princípios também são objetivos. São os princípios que desejaríamos que todos (inclusive nós mesmos) seguissem se tivéssemos de assumir juntos o mesmo ponto de vista geral. (RAWLS, 2008, p. 637.)

Na qualidade de agentes racionais, livres e iguais conferida pela *posição original* se cumpre as pretensões normativas contidas no conceito de autonomia desde a modernidade, sobretudo por consagrar a *autolegislação*, onde aqueles que escolhem os princípios, portanto os autores das normas são também aqueles em direção dos quais as normas se impõem, portanto, são, ao mesmo tempo, destinatários das normas que eles próprios criaram. Assim, temos a legitimidade da imposição das normas em sociedades cooperativas. O *véu de ignorância* evita uma escolha heterônoma, consagrando assim a autonomia da escolha. Existe uma discussão sobre se a *posição original* conferiria de fato a possibilidade da efetivação da autonomia, uma vez que parece já partir de uma concepção de bem antes mesmo da aplicação do procedimento. Deixemos por enquanto de lado esta discussão. O importante aqui é deixar claro como Rawls trata o conceito de

⁶ Cf. *Uma Teoria da Justiça* (RAWLS, 2008, p. 65).



autonomia a partir de uma concepção de pessoa como sendo um agente racional, livre e igual. A partir da *posição original* sob o véu de ignorância é que podemos pensar a autonomia dos sujeitos.

Contudo, a formulação rawlsiana do conceito de autonomia parece ainda estar presa a uma teoria da escolha racional que se resume a perspectiva individual, mesmo que do ponto de vista de um macro-sujeito coletivo, ao estilo da vontade coletiva de Rousseau.⁷ Desta forma, em *Justiça e Democracia*, nosso autor dá uma nova roupagem para o conceito de autonomia, sendo que neste momento começa a se aproximar daquilo que será uma concepção mais ampla chamada Autonomia Plena.

Além dos sujeitos serem considerados autônomos a partir da identificação destes com a racionalidade, com a liberdade e com igualdade, é preciso acrescentar à *posição original* duas capacidades morais dos indivíduos: a concepção de bem e o senso de justiça. Portanto, Rawls acrescenta a idéia de que, sendo os indivíduos livres e iguais, estes procuram realizar suas concepções de bem, mas também se consideram reciprocamente iguais nesta busca. Assim, não estamos mais como em *Uma Teoria da Justiça* falando de uma autonomia racional somente, agora estes sujeitos racionais, livres e iguais seguem princípios racionais, mas também razoáveis, motivo pelo qual devem poder revisar a todo instante suas concepções de bem através de considerações tidas como razoáveis. Só a partir de princípios de justiça que possam ser considerados razoáveis na discussão pública é que entendemos o que Rawls quer dizer com Autonomia Plena. Os cidadãos de sociedades bem ordenadas⁸ são plenamente autônomos, pois aceitam e agem de acordo com princípios de justiça que poderiam ser reconhecidos e aceitos por estes caso estivessem na *posição original*:

De fato, é aprovando os princípios primários que seriam adotados em tal situação e reconhecendo publicamente o procedimento que permite chegar a um acordo, tanto quanto agindo com base nesses princípios e em conformidade com os imperativos do seu senso de justiça que os cidadãos alcançam sua completa autonomia. (RAWLS, 2000, p. 66)

Rawls entende que o senso de justiça, portanto a capacidade de razoabilidade, deve ter prioridade sobre a capacidade de escolha racional contida no desenvolvimento de uma concepção de bem. Desta forma, já começa aparecer a própria ampliação que Rawls faz de sua justificação pública de princípios de justiça, e portanto, da própria

⁷ Cf. ROUSSEAU, J. -J. *Do Contrato Social*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

⁸ Seria sociedade que entramos ao nascer e só sairíamos com a morte. Para entender melhor o que é uma sociedade bem-ordenada para Rawls Cf. páginas 54 e 55 de *Justiça e Democracia* (RAWLS, 2000, p. 54-55).

legitimidade normativa exigida em sociedade complexas contemporâneas. A justificção que confere legitimidade a sociedades democráticas cooperativas deve passar pela *posição original*, mas também pela pretensão de uma *razão pública*. A teoria da escolha racional recebe o suporte que entende o cidadão já imbricado, desde o início, na situação procedimental da posição original, como se representante fosse, de maneira não ser possível reduzir a autonomia deste sujeito/cidadão apenas ao seu ímpeto da liberdade individual, mas sim entender a autonomia racional como parte de um processo construtivo da equidade. Assim, a autonomia racional passa a ser apenas parte do reconhecimento público dos princípios de justiça que devem reger uma sociedade democrática contemporânea. A autonomia plena só se dá quando os cidadãos aceitam e agem de acordo com os princípios de justiça levantados e justificados a partir de um procedimento imparcial que possa contar com o reconhecimento público.

O conceito de Autonomia Plena parece ganhar ainda mais reforço com o *Liberalismo Político*. Isso ocorre uma que vez que, a partir do momento que Rawls assenta sua teoria em uma justificção *política* de justiça, parece ampliar a autonomia moral na direção de seu ideal de uma sociedade bem ordenada, na qual seria indispensável uma autonomia que seja realizada na vida pública. Os cidadãos devem agir de acordo com a concepção política de justiça exercendo sua autonomia política, a qual estaria fundada em uma razão pública. Ora, o exercício desta razão pública deve estar regulado pelo direito constitucional, bem como deve ter sua gênese na democracia.

A *posição original*, como vimos anteriormente, é um procedimento que garante a possibilidade de pensar um cidadão racional, livre e igual na escolha dos melhores princípios de justiça que deverão reger um Estado Democrático de Direito. Ora, com isso, estamos resguardando a autonomia racional dos cidadãos na escolha destes princípios de justiça. No entanto, algo ainda fica incompleto quanto ao conceito de autonomia, motivo pelo qual Rawls pretende ampliá-lo na direção de uma justificção pública procedimental de princípios de justiça. Os cidadãos consideram que se estivessem na posição original como representante da sociedade que irão participar iriam escolher os mesmos princípios de justiça deduzidos desta condição equânime. Reconhece-se que seriam aceitos os mesmos princípios de justiça escolhidos pelos representantes em uma situação hipotética submetida ao *véu de ignorância*. O conceito de autonomia se torna pleno, a Autonomia Plena, a qual deve ser vista no âmbito político, portanto com uma justificção pública que passa a dar o tom da legitimidade normativa. Portanto, a escolha que as partes representantes fariam é ratificada pelo



cidadão na vida pública quando estes agem em conformidade com os princípios de justiça escolhidos:

Desse modo, a autonomia plena é realizada pelos cidadãos quando eles agem em conformidade com princípios de justiça que especificam os termos equitativos de cooperação que estes cidadãos dariam a si próprios, caso se deixassem representar de forma equitativa como pessoas livres e iguais. (RAWLS, 2011, p. 92)

A autonomia racional é incrementada por uma autonomia política, sendo que esta, por sua vez, se efetiva na vida pública. Uma sociedade bem ordenada deve, portanto, garantir que aqueles princípios escolhidos racionalmente sejam reconhecidos publicamente através de um procedimento que garanta que os autores das normas sejam também seus destinatários. Ora, isso só é possível se pensarmos esta publicidade também de maneira plena. Rawls defende três níveis de publicidade, os quais devem ser observados quando se pretende justificar de maneira imparcial e pública princípios de justiça estabelecidos de maneira procedimental, tendo em vista sociedades marcadas pelo *fato do pluralismo*. A publicidade plena dá ao cidadão a possibilidade de entender e subscrever as normas:

Mas a publicidade assegura, até onde isso é possível, mediante medidas práticas, que os cidadãos se encontrem em condições de conhecer e aceitar os efeitos penetrantes da estrutura básica que moldam a concepção que têm de si próprios, seu caráter e seus fins. Como veremos adiante, que os cidadãos se vejam nessa posição é uma condição para que realizem sua liberdade como pessoas que, em termos políticos, são plenamente autônomas. Isso significa que, em sua vida política, não é necessário ocultar nada (RAWLS, 2011, p. 81-82)

Com isso, resta evidente que para entendermos o que Rawls quer dizer com Autonomia Política, a qual é Completa ou Plena, temos que passar pelos três níveis de publicidade. No primeiro nível de publicidade, os cidadãos aceitam os princípios de justiça sabendo que os demais também os subscrevem, bem como consideram justas as instituições que compõem a estrutura básica da sociedade. No segundo nível de publicidade, as crenças gerais dos cidadãos refletem pontos de vista públicos em uma sociedade bem-ordenada, haja vista dependerem de uma argumentação pública compartilhada. Já no terceiro nível de publicidade temos a justificação plena de uma concepção de justiça, a qual “(...) encontra-se presente na cultura pública, refletida em seu sistema jurídico e em suas instituições políticas, e nas principais tradições históricas de sua interpretação”. (RAWLS, 2011, p. 80)

A partir da Autonomia Plena e da aplicação dos três níveis de publicidade resta robusta a tentativa de proceder uma releitura da razão prática kantiana, a qual propicie a

continuidade do ímpeto moderno de *autolegislação* em um Estado Democrático de Direito. Contudo, esta não é a única releitura do conceito de autonomia tipicamente moderno a partir de uma razão prática sob nova perspectiva. Habermas também irá se aventurar nessas águas profundas.

3. Cooriginaridade entre autonomia privada e autonomia pública no *médium* do direito em Habermas

Por toda a obra do filósofo alemão Jürgen Habermas se pode perceber como pano de fundo o conceito de autonomia. Desde *Mudança Estrutural da Esfera Pública* de 1962 e *Técnica e Ciência como Ideologia* de 1968 vemos a preocupação do autor com conceitos que se relacionam mais ou menos com o conceito de autonomia. Claro que ainda nesta época a teoria do agir comunicativo, bem como a ética do discurso, ainda não estavam desenvolvidos, motivo pelo qual o autor alemão ainda não se movia, pelo menos não a passos largos, na direção de uma releitura da razão prática kantiana. A crítica diante do discurso filosófico da modernidade era intensa, mas não se pode dizer desconstrucionista. Por mais que nosso autor estivesse no auge de seu diagnóstico de sempre sobre a colonização do mundo da vida que se dá no seio de um capitalismo tardio, não é possível afirmar de antemão, sobretudo por se tratar de Habermas, uma desconstrução que não pudesse dar ensejo a uma reconstrução, a qual, evidentemente, não será do mesmo, mas já será de um novo arranjo que passa pela crítica da modernidade sem abandoná-la por completo. Contudo, não temos ainda neste início da carreira bibliográfica de Habermas uma conceituação robusta do que vem a ser autonomia.

Ao longo do tempo, o autor alemão foi aprimorando cada vez mais sua crítica, passando pela criação de um cabedal argumentativo chamado de Teoria do Agir Comunicativo. A partir deste momento, o qual se insere na década de 80, Habermas pretende oferecer uma ética do discurso que levante uma universalidade fraca através de pressupostos pragmáticos inseridos nos atos de fala ilocucionários. Com isso em mente, nosso autor se coloca a tarefa de reconstruir algumas das pretensões de validade típicas da modernidade, entre elas, a autonomia. Somente a partir de *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* (1992) é que percebemos uma conceituação sistemática em uma releitura neokantiana do conceito de autonomia. Em 1997, quando da publicação de *A inclusão do Outro*, retoma-se a questão da autonomia levantada no texto de 1992, sendo ratificada a idéia discursiva que entende a autonomia no seio do direito e permite

com que essa possa se descolar de uma autonomia da vontade de estilo kantiano, sem, com isso, é claro, deixar de enfatizar serem novos contornos dados a própria razão prática kantiana. Habermas pretende evitar várias das críticas que o conceito de autonomia moderno recebeu, sobretudo no que diz respeito a ser um conceito monológico, preso a uma filosofia do sujeito ou da consciência, bem como ser um conceito que subordina o próprio direito a moral.

No presente artigo científico, trataremos deste conceito de autonomia habermasiano posterior ao surgimento da *teoria do agir comunicativo*. Iremos focar precisamente nas principais obras do autor na década de 90, as quais apresentam de maneira incontestada a reformulação da razão prática kantiana a partir de um conceito de autonomia que dê conta tanto do ambiente privado como do ambiente público, afinal de contas somos desde o nascimento (potencialmente desde a concepção) sujeitos de direitos participantes de uma cooperação social.

Primeiramente, para melhor entendermos o que nosso autor quer dizer por autonomia precisamos adentrar em seu conceito de direito, pois é daí que a autonomia pode ser pensada, bem como é desse *locus* que parte. Segundo Habermas, o direito é um instrumento de integração social, pois faz a ponte entre o sistema e o mundo vida. Enganam-se aqueles que acreditam que o direito é apenas um sistema que em nada se relaciona com os potenciais normativos inseridos na linguagem ordinária em atos de fala pragmáticos. O direito é dual. Figura como uma institucionalização sistêmica que coloca os limites de atuação livre dos indivíduos, portanto um marco legal que denota um espaço de ação (facticidade), mas também busca a justificação advinda da formação intersubjetiva da opinião e da vontade dos cidadãos (validade). Daí vem a função de integração social. É um *medium* que faz a ponte entre sistema e mundo da vida, entre a comunidade dos *experts* e a discussão formal e informal da esfera pública. Enfim, de dentro deste direito, uma vez que já somos participantes deste tipo de cooperação, surgiria a autonomia como sendo tanto privada, pois alicerçada no espaço livre de ação na busca da realização da concepção de bem de cada indivíduo, onde aquilo que não é proibido é permitido (liberdade negativa), quanto pública, haja vista ser também consagrada a partir de uma liberdade positiva que permite a participação nas deliberações de formação pública da opinião e da vontade dos cidadãos. Enfim, dando uma roupagem contemporânea típica de um Estado Democrático de Direito, temos aqui a fórmula da relação de tensão entre direitos humanos e soberania popular.



Além disso, é importante destacar que o direito é visto como sendo necessariamente recíproco a democracia. Esta nasce daquele. Não cabe pensar em um sem pensar no outro, pois o direito legítimo passa, pelo menos desde a modernidade, como bem afirmado na introdução deste trabalho, pela harmonização da relação coerção e liberdade:

Desde Locke, Rousseau e Kant, não apenas na filosofia, mas também pouco a pouco na realidade constitucional das sociedades ocidentais, firmou-se um conceito de direito do qual se espera que preste contas tanto à positividade quanto ao caráter do direito coercitivo como assegurador da liberdade. (...) Dessa maneira cria-se uma relação conceitual entre o caráter coercitivo e a modificabilidade do direito positivo, por um lado, e um modo de estabelecimento do direito capaz de gerar legitimidade, por outro. (HABERMAS: 2012, p.294-295)

O direito e sua presença integrativa na sociedade, a qual leva em consideração a democracia, favorecem aquilo que Habermas chama de Solidariedade. É certo que vivemos sob a pressão contínua da razão estratégica via Estado (Administração) e Mercado, mas, ao lado disso, não podemos deixar de considerar uma outra força que pretende agir de maneira não-estratégica, um agir comunicativo, uma razão comunicativa. A solidariedade viria desse agir comunicativo e pretenderia exatamente descolonizar o mundo da vida ou, ao menos, demonstrar a tensão que existe entre sistema e mundo da vida, de certo que as ações estratégicas não dominam todo o cenário das interações, mesmo aquelas que ocorrem na esfera pública. É exatamente esta tensão existente que dá o nome da obra de 1992: *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*.

Pois bem, diante desta conceituação do direito, a autonomia não pode mais ser entendida como autonomia da vontade, pois não submetemos nossas máximas a uma universalização *in abstracto* feita pela vontade do indivíduo. A autonomia e seu ímpeto moderno de *autolegislação* são consagrados dentro do *médium* do direito, fazendo com que o parâmetro agora seja submeter as máximas dos cidadãos a discussão intersubjetiva da formação da opinião e da vontade garantida pelo próprio direito. Assim, o conceito de autonomia não se vincula exclusivamente a moral, mas também se vincula ao direito, sendo assim privado e público. Tanto a moral como o direito são normas de ação que se complementam. Não há subordinação de uma para com a outra. Para Habermas, devemos pensar a autonomia diante deste cenário:

Eu penso que no nível de fundamentação pós-metafísico, tanto as regras morais, como as jurídicas diferenciam-se da eticidade tradicional, colocando-se como dois tipos diferentes de normas de ação, que surgem *lado a lado*, complementando-se. Em conformidade com isso, o conceito de autonomia

precisa ser delineado abstratamente para que possa assumir, não somente a figura do princípio moral, mas também a do princípio da democracia. (HABERMAS, 2012, p. 139)

A autonomia surge do direito, portanto o cumprimento da tendência moderna de *autolegislação* não se dá mais exclusivamente a partir da moral. Para Habermas, a autonomia em sociedades contemporâneas marcadas pelo fato do pluralismo nasce do próprio direito entendido de forma discursiva como dual, ou seja, como uma integração social que faz a ponte do sistema para o mundo da vida através da própria institucionalização da soberania popular, uma vez que figura tanto como um sistema próprio quanto como um saber cultural.

Demonstrando uma relação complementar entre moral e direito, Habermas introduz o princípio do discurso como procedimento imparcial que garantirá a legitimidade advinda da *autolegislação*. É que as normas morais de ação regulam conflitos entre pessoas naturais e as normas jurídicas de ação regulam conflitos de sujeitos de direito, mas tanto uma como as outras têm um pressuposto discursivo. “D: São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais.” (HABERMAS, 2012, p. 142). Questões morais e jurídicas se referem aos mesmos problemas só que de pontos de vista diferentes, embora sempre discursivos. Quando o ser humano tenta se entender a partir de pretensões de validade podemos dizer que estas só se dão a partir de condições de comunicação presentes, portanto de condições discursivas, sem as quais não pode haver sequer entendimento.

Portanto, o que temos que fazer para garantir a legitimidade da cogência das leis a ponto de reforçar o ímpeto da autonomia e da *autolegislação* é aplicar a este o princípio do discurso que já engloba tanto a moral como o direito, e portanto, a democracia. Só assim poderemos fundamentar as normas de ação. Este princípio da democracia vem da ligação entre princípio do discurso e forma jurídica. Na prática, o direito deve poder garantir a liberdade comunicativa através da *gênese lógica* de direitos:

A idéia básica é a seguinte: o princípio da democracia resulta da interligação que existe entre o princípio do discurso e a forma jurídica. Eu vejo este entrelaçamento como uma *gênese lógica de direitos*, a qual pode ser reconstruída passo a passo. Ela começa com a aplicação do princípio do discurso ao direito a liberdades subjetivas de ação em geral – constitutivo para a forma jurídica enquanto tal – e termina quando acontece a institucionalização jurídica de condições para um exercício discursivo da autonomia política, a qual pode equipar retroativamente a autonomia privada, inicialmente abstrata, com a forma jurídica. Por isso, o princípio da

democracia só pode aparecer como núcleo de um *sistema* de direitos. A gênese lógica desses direitos forma um processo circular, no qual o código do direito e o mecanismo para a produção do direito legítimo, portanto o princípio da democracia, se constituem de modo *cooriginário*. (HABERMAS, 2012, p. 158)

Sendo assim considerada a autonomia, ou seja, através de uma gênese lógica de direitos que pressupõe tanto autonomia privada como pública, podemos dizer que se cumpre a legitimidade e a justificação de obediência as normas que nós mesmos nos conferimos. Assim se dá a normatização autônoma:

Somente a normatização *politicamente autônoma* permite aos destinatários do direito uma compreensão correta da ordem jurídica em geral. Pois o direito legítimo só se coaduna com um tipo de coerção jurídica que salvaguarda os motivos racionais para a obediência ao direito. (HABERMAS, 2012, p. 157)

O conceito de autonomia aplicado ao direito moderno e seu ímpeto de *autolegislação* ajudam a legitimar o conceito de Estado Democrático de Direito. Isto se dá pois percebemos que este conceito deve ser visto como um estado de direito no seio de uma democracia, onde estes dois elementos se pressupõem mutuamente. Não é possível conceber um espaço de ação fixado juridicamente sem pressupor sua origem na formação intersubjetiva da opinião e da vontade. Também não é possível participar da formação da opinião e da vontade sem ser garantido pelo direito o *status* de cidadão:

Não há direito algum sem a autonomia privada de pessoas de direito. Portanto, sem os direitos fundamentais que asseguram a autonomia privada dos cidadãos, não haveria tampouco um *médium* para a institucionalização jurídica das condições sob as quais eles mesmos podem fazer uso da autonomia pública ao desempenharem seu papel de cidadãos do Estado. (HABERMAS, 2007, p. 301)

Este conceito bipartite de autonomia pretende dar nova roupagem ao ímpeto normativo da razão prática, pois a partir do princípio do discurso podemos entender os direitos humanos como sendo aqueles que possibilitam o próprio exercício da soberania popular, pois sem o status de cidadão garantido pela lei, bem como sem a autonomia privada para fazer valer suas pretensões, não é possível participar legitimamente da formação da opinião e da vontade, e sem esta participação não é possível garantir a legitimidade daquilo que foi institucionalizado. Ora, é o próprio princípio do discurso que irá gerar a legitimidade requerida como um procedimento imparcial de justificação da cogência das normas. É o princípio do discurso aplicado ao direito que garantirá a equiprimordialidade ou cooriginaridade entre autonomia privada e autonomia pública.

4. Considerações finais

Após apresentar alguns dos principais aspectos do conceito de autonomia ao longo da obra de John Rawls, pelo menos até *Liberalismo Político*, bem como apresentar a relação cooriginária entre autonomia privada e autonomia pública em *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* e *A Inclusão do Outro: Estudos sobre Teoria Política* de Jürgen Habermas, passamos a analisar qual das duas teorias teria mais solidez como releitura da razão prática da modernidade, mais precisamente do ímpeto de *autolegislação* presente na justificação de uma moral racional e do direito.

As sociedades tradicionais anteriores a modernidade são marcadas por um *télos* que atravessa todas as relações humanas. As ações realizadas tinham em vista, desde a concepção, uma finalidade, uma função natural, seja em relação ao Universo Ordenado (*Cósmos*), seja em relação à revelação dada pelo Criador. Assim, do ponto de vista dos indivíduos, as normas de conduta estavam direcionadas desde o início de maneira heterônoma, ou seja, de fora do indivíduo são detalhadas as motivações que balizam a fundamentação do agir. Com a Revolução Científica iniciada por Copérnico no século XIII e assentada por Galileu Galilei anos mais tarde demonstra-se a não finitude do Universo, o que de certo compromete sua ordem e a interconexão que se dava entre a ação humana e o *Cósmos*. Além disso, a Reforma Protestante do século XVI deixou evidente o conflito generalizado sobre onde se encontrava a salvação. Enfim, até Deus vira objeto de divergência e disputa, sendo ultrapassada a idéia de uma única referência ao Bem que deveria motivar nossas ações.

A partir destes dois eventos históricos cruciais temos uma reformulação da Filosofia Prática, a qual passa a lidar de forma muito mais intensa com o conceito de Justo do que com o conteúdo do conceito de Bem. Uma nova concepção de justiça passa a ter valor. A direção se aponta mais para os meios pelos quais devemos agir, ou seja, mais para as condições com que devem se dar nossas ações, do que propriamente para finalidade do nossas condutas.

A prioridade do Justo sobre o Bem coloca a razão prática diante da tarefa de especificar quais os princípios de justiça que devem justificar nossas ações. A questão do dever entra no lugar da problemática da finalidade. Passamos, enfim, de uma filosofia prática atrativa de um ponto de vista teleológico para uma filosofia prática prescritiva de um ponto de vista deontológico. Kant é o exemplo que melhor ilustra esta passagem. Com uma Ética formalista, a qual desconsidera questões relacionadas ao bem no seio do procedimento imparcial do imperativo categórico, Kant deixa clara sua

posição, particularmente contrária a ética de Aristóteles, quando considera que mesmo a felicidade dependeria de uma boa vontade⁹, a qual possibilitaria tratar o homem como um fim em si mesmo e não como instrumento de interesses alheios, heterônomos. A autonomia dá o tom de uma filosofia prática que, seguindo o ímpeto do iluminismo, pretende declarar a maioridade do homem, o qual, por si mesmo, levanta a fundamentação de suas ações. Com a justificação das normas partindo do próprio indivíduo pensamos se é possível construir racionalmente princípios de justiça. Um procedimento imparcial deve possibilitar esta construção para que a legitimidade da cogência das normas seja garantida. Enfim, o indivíduo autônomo é aquele que responde as normas impostas, uma vez que foi ele mesmo que as criou. Ser destinatário ao mesmo tempo que autor daqueles princípios de justiça que regerão as condutas dos indivíduos é uma constante nas discussões sobre legitimidade na modernidade.

Pois bem, ocorre que com a chegada da contemporaneidade acrescenta-se um específico cenário a este conceito de autonomia, qual seja, a sociedade democrática regida pelo direito constitucional e marcada pela pluralidade de cosmovisões de mundo. Os valores tidos como bens da vida escolhidos pelos indivíduos são cada vez mais diversificados, haja vista a liberdade de pensamento que se pretendeu assegurar. Rawls chama este cenário de fato do pluralismo, o qual se contrapõe ao fato da opressão em sociedades tradicionais que identificam um sumobem como diretriz principal, negando qualquer outra referência para as ações humanas. A autonomia só pode ser pensada tendo em vista cidadãos que participam de uma cooperação social marcada por um desacordo profundo entre doutrinas abrangentes.

Pois bem, vimos que Rawls, seguindo a tradição normativa da modernidade, pensa as ações do indivíduo como dissociadas de qualquer referência externa. O indivíduo é considerado autônomo quando submetido – o que segue a tradição kantiana de conciliação entre liberdade e coerção - a uma posição original destituída de interesses, uma vez que submetida ao véu de ignorância. Representantes da sociedade deveriam escolher os melhores princípios de justiça a serem aplicados a estrutura básica de sociedades democráticas que passariam a viver. Portanto, estes representantes são autores dos mesmos princípios que devem obediência, bem como se encontram em uma condição que lhes confere a qualidade de racionais, livres e iguais, uma vez que racionalmente buscam e sabem que buscam o bem, bem como preteendem que os

⁹Cf. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (KANT, 1960, p.22)

princípios escolhidos se apliquem a todos. Ora, desta forma, a autonomia via *autolegislação* está garantida. Ocorre que a autonomia estaria garantida apenas sob o viés racional daqueles que se encontram em posição original como representantes de uma eventual sociedade. Rawls estaria preso a uma teoria da escolha racional em que se depende do desejo de desenvolver seu próprio interesse. Diante desta evidente restrição nosso autor amplia seu método, dizendo que os princípios escolhidos deveriam ser ratificados pelos cidadãos, os quais passam a contar com duas capacidades morais em posição original, quais sejam, concepção de bem e senso de justiça. Assim, os cidadãos procurariam adequar suas concepções de bem aos princípios de justiça, podendo revisar seus fins através de considerações não só racionais como também razoáveis. Cidadãos passariam não só a agir de acordo com princípios de justiça como deveriam ratificá-los a partir de uma razão pública. Esta seria a Autonomia Plena ou Completa pensada por Rawls, o qual a estende a Autonomia Política, pois realizada de maneira definitiva na vida pública de um Estado Democrático de Direito.

Vimos também que Habermas mantém o mesmo ímpeto de Rawls, mas diferentemente de Rawls, não apela para capacidades morais dos indivíduos, pois pretende aplicar o princípio do discurso a própria forma jurídica da modernidade, de maneira que uma *gênese lógica dos direitos* se dê a partir de uma formação intersubjetiva da opinião e da vontade. A institucionalização da soberania popular como direitos humanos possibilita uma liberdade comunicativa que faz com que aquele mesmo cidadão que deve obediência as normas participe da criação destas de maneira discursiva. Desta forma, a autonomia nasceria do próprio *médium* do direito, não sendo uma qualidade de indivíduos, mas de participantes de um Estado Democrático de Direito. Enquanto destinatário do direito, o cidadão contaria com direitos humanos fixados que lhe dariam um espaço de ação para sua autonomia privada, por outro lado, como autor, participaria das discussões em esfera pública destinadas a formar a vontade e a opinião de maneira intersubjetiva, bem como institucionalizar as possibilidades de uma liberdade comunicativa, sendo assim consagrada também pelo direito a autonomia pública.

Tendo estes dois modelos em vista percebemos que ambos nos oferecem muito subsídios conceituais e práticos para a vida pública em sociedade cooperativas, as quais se autoregulam através do direito constitucional. Contudo, o modelo oferecido pela *democracia deliberativa* de Habermas se mantém mais hígido à eventuais críticas. Isso se dá haja vista pretendermos consagrar o conceito de autonomia a partir de uma razão



prática que permaneça no ímpeto kantiano de prioridade do justo sobre o bem. Só assim é possível garantir a imparcialidade do procedimento, e portanto, a legitimidade da cogência das normas. O modelo oferecido pela *justiça como equidade*, muito embora tenha se aperfeiçoado com o tempo a fim de considerar a possibilidade de revisão da própria concepção de bem, buscando assentimento em valores políticos considerados razoáveis, ainda mantém, desde o início, mesmo em posição original, uma concepção de pessoa com duas capacidades morais. Ora, tal característica acaba denunciando a possibilidade da autonomia plena defendida por Rawls ser precedida de uma heteronomia que consagra valores liberais. Mesmo podendo revisar a concepção de bem, esta revisão só pode se dar a partir de valores políticos ainda não normatizados. Além disso, quando Rawls estende sua Autonomia Plena a uma Autonomia Política, sobretudo a partir de *Liberalismo Político*, parece não mais se importar com a constituição de uma ordem moral pela razão prática, restringindo-se a um *modus vivendi* que apenas pretende estabilizar a sociedade política com valores políticos considerados razoáveis. Vale lembrar também que no afã de seguir os preceitos kantianos da prioridade do Justo sobre o bem, Rawls acaba limitando a própria agenda política, fazendo com que não seja admitido em esfera pública argumentações não morais, mas que fortificam a construção da validade do procedimento. Habermas, por outro lado, ao consagrar a autonomia como advinda do próprio *médium* do direito permite que, embora o procedimento como um todo mantenha a justificação imparcial dos princípios de justiça, questões pragmáticas e éticas sejam consideradas nas discussões em esfera pública. Isso ocorre por que o direito permite em seu bojo tanto normas programáticas que tem em vista um fim determinado como normas advindas daquilo que é bom para nós. Claro que existem no direito normas morais que advogam aquilo que é igualmente bom para todos, mas esta justificação moral se complementa com justificações outras, sem que isso comprometa a legitimidade da cogência das normas, a qual é advinda da *gênese lógica dos direitos* vista como um todo a partir da aplicação do princípio do discurso a forma jurídica. Com isso, acreditamos que Habermas faz uma melhor reinterpretção do conceito moderno de autonomia firmando a prioridade do justo sobre o bem, não subordinando o direito a moral e sem desconsiderar de antemão na agenda política valores políticos formadores da opinião e da vontade, desde que passem pelo procedimento que considera imparcial.

Referências Bibliográficas

HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade (v. I)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012.

_____. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade (v. II)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012.

_____. *Ainclusão do Outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____. *Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. *Passado como futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Coimbra: Edições 70, 1960.

_____. *Textos seletos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. Edição Revista. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Justiça e Democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *O Liberalismo Político*. Edição Ampliada. São Paulo, Martins Fontes, 2011

_____. *O Direito dos Povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

O Argumento da Linguagem Privada no *Tractatus Logico-Philosophicus*

André Moreira Fernandes Ferreira¹

Resumo

Este artigo tem como objetivo reproduzir o argumento da linguagem privada, de Ludwig Wittgenstein, no contexto conceitual da obra *Tractatus Logico-Philosophicus*. Para atingirmos o nosso objetivo, dividiremos a nossa exposição em três partes distintas. Na primeira parte do artigo, exporemos algumas concepções filosóficas contidas no *Tractatus Logico-Philosophicus*. Essa primeira parte do artigo possuirá duas partes. A primeira parte desse tópico tratará das concepções ontológicas do *Tractatus Logico-Philosophicus*. A segunda parte desse tópico tratará das condições notacionais do *Tractatus Logico-Philosophicus*. Na segunda parte do artigo, exporemos um dos principais aspectos do argumento da linguagem privada nas *Investigações Filosóficas*. Na terceira parte do artigo, exporemos como o argumento da linguagem privada pode ser reproduzido no *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Palavras-chave: Argumento da Linguagem Privada. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Wittgenstein. *Investigações Filosóficas*. Filosofia da Linguagem.

Abstract

This article aims to reproduce Ludwig Wittgenstein's private language argument in the conceptual context of *Tractatus Logico-Philosophicus*. To reach our goal, we will divide our exposure into three distinct parts. In the first part of the article, we will present some philosophical conceptions contained in the *Tractatus Logico-Philosophicus*. This first part of the article will have two parts. The first part of this topic will deal with the ontological conceptions of the *Tractatus Logico-Philosophicus*. The second part of this topic will deal with the notational conditions of the *Tractatus Logico-Philosophicus*. In the second part of the article, we will expose one of the main aspects of the private language argument in *Philosophical Investigations*. In the third part of the article, we will discuss how the private language argument can be reproduced in the *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Keywords: Private Language Argument. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Wittgenstein. *Philosophical Investigations*. Philosophy of Language.

Introdução

O objetivo deste presente artigo é tornar explícita a possibilidade de reprodução do que alguns comentadores² chamam de ‘argumento da linguagem privada’, de Ludwig Wittgenstein, no escopo conceitual de sua primeira obra filosófica, o *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP). De acordo com esses comentadores, o argumento da linguagem privada é um conjunto de considerações filosóficas que visa mostrar a inviabilidade da existência de uma linguagem que seja, por princípio, *incompartilhável*.

¹ É doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

² P. Hacker (1986) e H-J. Glock (1998), por exemplo.



Geralmente, esses comentadores sustentam que o argumento da linguagem privada localiza-se entre os §§243-315 da obra *Investigações Filosóficas* (PI). Por esse motivo, aquilo que normalmente conhecemos como sendo o argumento da linguagem privada é associado ao conjunto das concepções filosóficas tardias de Wittgenstein. O nosso objetivo neste artigo é mostrar que talvez a ideia de um argumento da linguagem privada possa ser reproduzida, guardadas as devidas proporções, no TLP. Para atingirmos nosso objetivo, dividiremos nossa exposição em três partes distintas. A primeira parte do texto abordará as concepções filosóficas contidas no TLP. Essa primeira parte do texto possuirá duas subdivisões, a saber: 1) abordaremos as concepções ontológicas contidas no TLP e 2) abordaremos algumas exigências formais que uma notação logicamente correta deve satisfazer com a finalidade de resolver problemas filosóficos. A segunda parte do texto abordará o argumento da linguagem privada nas PI. Nesse sentido, pretendemos expor uma das características fundamentais desse argumento para os nossos objetivos. Na terceira e última parte, exporemos como podemos reproduzir o argumento da linguagem privada no contexto filosófico tractariano.

1. O escopo conceitual do *Tractatus Logico-Philosophicus*.

No prefácio da obra TLP, Wittgenstein afirma que o livro trata de problemas filosóficos. De acordo com Wittgenstein, o livro mostra que a formulação desses problemas filosóficos repousa sobre um mau entendimento da lógica de nossa linguagem. Essa é uma das idéias centrais para a compreensão da obra de Wittgenstein. A ‘sentido geral do livro’, aos olhos do autor, consiste no seguinte: o que se pode ser dito, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar.³ O objetivo da obra é especificado por Wittgenstein de modo bem claro: o livro pretende traçar um limite para o pensar, ou melhor – não para o pensar, mas para a *expressão* dos pensamentos. E dessa maneira, Wittgenstein nos remete à linguagem. De acordo com o filósofo, “O limite só poderá, pois, ser traçado na linguagem, e o que estiver além desse limite será simplesmente um contra-senso” (WITTGENSTEIN, 2010, p. 131). Dessa maneira, com a finalidade de resolver os problemas filosóficos, Wittgenstein introduz a noção de que os limites da linguagem devem ser traçados na linguagem.

3 WITTGENSTEIN, 2010, p. 131.



Por meio do que foi comentado no parágrafo anterior, podemos nos perguntar o que Wittgenstein quer dizer por ‘linguagem’. A relevância dessa pergunta é essencial. Uma vez que o projeto tractariano de resolução dos problemas filosóficos nos remete a uma delimitação da linguagem, devemos compreender o que Wittgenstein está significando por ‘linguagem’. Existe uma definição unívoca de linguagem no TLP? Não. No TLP termo ‘linguagem’ é usado de pelo menos duas maneiras. Um desses usos é explicitado por Wittgenstein na passagem 4.001, presente no TLP. Nessa passagem, Wittgenstein afirma que “A totalidade das proposições é a linguagem” (TLP, 4.001). Nesse caso, podemos notar que a definição oferecida por Wittgenstein pressupõe um uso notacional preciso da lógica, na medida em que, ao usarmos o termo ‘proposições’, já supomos todo um aparato conceitual envolvendo operações de verdade e funções proposicionais.⁴ Por outro lado, existe um segundo uso da palavra ‘linguagem’. Esse uso não pressupõe noções formais. Esse uso corresponde ao que Wittgenstein chama de ‘linguagem corrente’ ou ‘linguagem cotidiana’.⁵ Nesse sentido, a filosofia do TLP pressupõe, em grande medida, a articulação dessas duas noções de ‘linguagem’. No que se segue, ao abordarmos, na primeira parte do artigo, as concepções ontológicas e notacionais do TLP, devemos ter em mente que essas concepções filosóficas articulam-se com o primeiro uso do termo ‘linguagem’ que descrevemos. A partir de agora, nos voltaremos para essas concepções.

1.1. Alguns aspectos da ontologia tractariana

De acordo com H-J. Glock, as passagens 1-2.063 do TLP abordam os aspectos ontológicos da primeira obra de Wittgenstein.⁶ Considerando os nossos objetivos, as noções ontológicas mais relevantes são as noções de ‘mundo’, ‘fato’, ‘estados de coisas’ e ‘objeto’. De acordo com Wittgenstein, o mundo é tudo o que é o caso.⁷ E o que é o caso, isso é, o fato, é a existência do estado de coisas.⁸ Os estados de coisas são ligações de objetos ou de coisas.⁹ Wittgenstein toma as noções de ‘objeto’ e de ‘coisa’ como equivalentes. De acordo com Wittgenstein, os objetos são logicamente simples.¹⁰ Em que medida os objetos são simples? Os objetos são logicamente simples na medida

4 Um exemplo desse uso do termo ‘linguagem’ pode ser notado nas passagens 5 e 6 do TLP.

5 Um exemplo desse uso do termo ‘linguagem’ pode ser notado na passagem 4.001 do TLP.

6 GLOCK, 1998, p. 357.

7 TLP, 1.

8 TLP, 2.

9 TLP, 2.01.

10 TLP, 2.02.

em que são indecomponíveis. Wittgenstein não nos fornece um exemplo do que ele chama de 'objetos simples'. A única coisa que sabemos a seu respeito é que eles não podem ser compostos e que eles são também os constituintes dos estados de coisas. De acordo com Wittgenstein, a existência dos objetos é necessária, uma vez que esses objetos são a 'substância do mundo'.¹¹ Uma vez que a existência desses objetos é tomada como necessária, talvez a primeira pergunta que nos formulamos seja a seguinte: por que a existência dos objetos é tomada como necessária? De acordo com Wittgenstein, "Se o mundo não tivesse substância, ter o não sentido uma proposição dependeria de ser o não verdadeira uma outra proposição" (TLP, 2.0211). Como uma consequência imediata, o autor conclui: "Seria então impossível traçar uma figuração do mundo (verdadeira ou falsa)" (TLP, 2.0212). Logo, podemos concluir que a postulação da necessária existência dos objetos fundamenta-se em uma justificativa notacional do TLP, uma vez que Wittgenstein recorre à linguagem para dar conta da noção de existência necessária dos objetos. Isso é: se os objetos não existissem, seria impossível, aos olhos de Wittgenstein, que a linguagem representasse a existência ou a inexistência dos estados de coisas.

Por mais que a noção de 'objeto' possa sugerir que o TLP faz uso de um vocabulário 'metafísico', devemos estar atentos ao modo como Wittgenstein compreende a palavra 'objeto simples'. De acordo com Wittgenstein, os objetos não são 'entidades que independem' dos estados de coisas. Nas palavras de Wittgenstein, "Pareceria como que um acaso se à coisa, que pudesse existir só, por si própria, se ajustasse depois uma situação" (TLP, 2.0121). Nesse sentido, a 'coisa' ou o 'objeto' não deve ser compreendido como uma 'entidade metafísica' que compõe o mundo. É interessante notar a maneira como Wittgenstein recorre ao princípio do contexto para mostrar que os objetos não existem independentemente de um possível estado de coisas. De acordo com Wittgenstein, os objetos são 'auto-suficientes' na medida em que podem ser parte constituinte de um estado de coisas. No entanto, essa 'auto-suficiência' dos objetos é uma forma de vínculo com os estados de coisas e, nesse sentido, uma forma de 'não-autonomia' em relação aos estados de coisas. Vejamos agora como Wittgenstein recorre ao princípio do contexto para justificar a sua concepção de 'não-autossuficiência' dos objetos. Tomaremos como ponto de partida a passagem 2.0122 do TLP. Nessa passagem Wittgenstein afirma o seguinte:

¹¹ TLP, 2.021 e TLP, 2.0211.

A coisa é auto-suficiente, na medida em que pode aparecer em todas as situações *possíveis*, mas essa forma de auto-suficiência é uma forma de **vínculo** com o estado de coisas, uma forma de **não ser auto-suficiente**. (É impossível que palavras intervenham de dois modos diferentes, sozinhas e na proposição.) (TLP, 2.0122, grifo nosso)

O ponto mais relevante na passagem acima encontra-se na última frase da citação. De acordo com Wittgenstein, é impossível que as palavras signifiquem de dois modos distintos, sozinhas e na proposição. As palavras que compõem uma proposição elementar são tomadas por Wittgenstein como 'nomes'.¹² Esses nomes somente possuem significado (*Bedeutung*) no contexto da proposição, sendo essa proposição dotada de sentido (*Sinn*).¹³ De acordo com Wittgenstein, a proposição é uma figuração realidade.¹⁴ Ainda de acordo com o autor, o que a figuração deve ter em comum com a realidade, para que ela seja uma figuração desta, é a sua *forma lógica*, isso é, a forma da realidade.¹⁵ A concepção de acordo com a qual a figuração e o afigurado possuem a mesma forma lógica é chamada de 'isomorfismo tractariano'. Nesse sentido, se fôssemos considerar o princípio do contexto em termos 'ontológicos', pressupondo-se o isomorfismo tractariano, chegaríamos ao seguinte resultado: um objeto somente pode ser nomeado no contexto do estado de coisas. Para concluir a questão acerca do 'contextualismo' tractariano, devemos estar atentos ao modo de como Wittgenstein aborda a concepção de 'expressão'. De acordo com Wittgenstein, a expressão é cada parte de uma proposição que caracteriza o seu sentido.¹⁶ A própria proposição também é tomada como uma expressão.¹⁷ O ponto fundamental para a compreensão desse 'contextualismo' em relação aos objetos é notar que, além das proposições, os nomes são também tomados como expressões (símbolos). Para notarmos isso, basta analisarmos a passagem 3.317 do TLP, onde Wittgenstein aparentemente atribui significado (*Bedeutung*) às expressões que compõem uma proposição. De acordo com Wittgenstein, "A expressão pressupõe as formas de todas as proposições em que pode aparecer" (TLP, 3.311). Nesse sentido, se fôssemos considerar o princípio do contexto em termos 'ontológicos', supondo-se o isomorfismo, chegaríamos ao seguinte resultado: a forma do objeto pressupõe as formas de todos os estados de coisas em que pode aparecer. Assim,

12TLP, 4.026.

13TLP, 3.3.

14TLP, 4.021.

15TLP, 2.18.

16TLP, 3.31.

17Idem.

aparentemente, a noção de 'objeto' ou 'coisa' possui uma característica contextualista muito mais evidente do que se poderia imaginar. Uma vez que apresentamos brevemente a noção de 'objeto', nos voltaremos agora ao modo como Wittgenstein aborda a noção de *identidade*.

A principal característica da abordagem que Wittgenstein propõe ao tratamento da identidade é a sua aparente recusa ao princípio da identidade dos indiscerníveis.¹⁸Essa recusa à validade irrestrita do princípio é também comentada tanto por B. Russell¹⁹ quanto por L. H. Lopes dos Santos.²⁰ O próprio Wittgenstein afirma que a definição que Russell oferece para a '=' é insatisfatória, uma vez que, com essa definição, não se poderia afirmar que dois objetos possuiriam todas as suas propriedades em comum. Wittgenstein, portanto, assume que dois objetos podem possuir todas as propriedades em comum, visto que essa proposição seria dotada de sentido. Desse modo, Wittgenstein afirma: “A definição de Russell para '=' não é satisfatória, porque não se pode, segundo ela, dizer que dois objetos têm todas as propriedades em comum. (Mesmo que essa proposição nunca seja correta, ela tem, todavia, *sentido*.)” (TLP, 5.5302, grifo do autor). Se uma proposição tem sentido, então ela possui condições de verdade. Sabemos sob quais condições essa proposição pode ser verdadeira ou falsa. Assim, o princípio da identidade dos indiscerníveis não é tomado como uma 'verdade lógica'. Aos olhos de Wittgenstein, portanto, seria plausível a existência de dois objetos diferentes que possuam todas as suas qualidades ou propriedades em comum. Por meio dessa constatação, podemos notar que não devemos inferir a necessária diferença ou igualdade dos objetos por meio da diferença ou igualdade de suas propriedades. E é exatamente nesse sentido que, de acordo com Wittgenstein, dois objetos podem ser diferentes 'apenas por serem diferentes',²¹ e não em virtude de uma propriedade que os diferenciam. Para entendermos melhor como Wittgenstein aborda a questão da identidade no escopo 'ontológico' das passagens TLP, analisemos as seguintes passagens:

Dois objetos da mesma forma lógica – desconsideradas suas propriedades externas – diferenciam-se um do outro apenas por serem diferentes (TLP, 2.0233).

Ou uma coisa possui propriedades que nenhuma outra possui, podendo-se então, sem mais, destacá-las das outras por meio de uma descrição e indicá-

18Atribuído ao filósofo G. Leibniz, o princípio de identidade dos indiscerníveis é o princípio lógico ou ontológico de acordo com o qual se dois objetos possuem todas as suas qualidades/propriedades em comum, esses objetos são numericamente iguais.

19WITTGENSTEIN, 2010, p. 122.

20WITTGENSTEIN, 2010, p. 80.

21TLP, 2.0233.

la; ou, pelo contrário, há várias coisas que possuem todas as suas propriedades em comum, sendo então impossível apontar para uma delas. Pois se uma coisa não é distinguida por nada, não posso distinguí-la, pois, caso contrário, ela passaria a estar distinguida (TLP, 2.02331).

A passagem 2.0233 do TLP nos mostra a maneira como Wittgenstein aborda a noção de identidade entre objetos. Nessa passagem, Wittgenstein deixa evidente que a diferença ou a igualdade entre os objetos não depende, fundamentalmente, das propriedades partilhadas por esses mesmos objetos. Nesse ponto, é importante destacarmos uma distinção que nos parece essencial ao desenvolvimento da noção de 'identidade' no TLP. Devemos, pois, distinguir claramente o uso qualitativo do quantitativo da identidade. Não estamos querendo dizer com isso que Wittgenstein faz, em sua obra, essa distinção de modo explícito. Estamos afirmando, por outro lado, que Wittgenstein faz um uso implícito dessa distinção. Tendo isso em vista, podemos nos perguntar: o que consiste a diferença entre o uso qualitativo e o uso quantitativo da identidade? A melhor maneira de compreendermos a distinção é por meio de um exemplo. Suponhamos que exista uma sala. Nessa sala, encontram-se dois dos grandes lógicos de nossa era: K. Gödel e A. Tarski. Nesse caso, poderíamos nos perguntar se Gödel e Tarski são iguais ou diferentes. Certamente, uma das possíveis respostas a essa questão seria: depende. Sem dúvidas, poderíamos dizer que ambos são lógicos muito competentes e que escreveram seus respectivos nomes na história da lógica. Poderíamos afirmar que ambos são iguais no sentido de que possuem uma qualidade em comum. Por outro lado, poderíamos afirmar também que, apesar de serem lógicos brilhantes, eles são indivíduos ou pessoas completamente diferentes. Nesse sentido, podemos notar que, apesar de serem quantitativamente distintos, K. Gödel e A. Tarski são qualitativamente idênticos.²² Assim, podemos notar que Wittgenstein parece supor que objetos quantitativamente distintos possam ser qualitativamente idênticos. Tendo isso em vista, nos parece equivocado a inferência que pretende distinguir a identidade ou a diferença qualitativa por meio da distinção quantitativa entre os objetos. Agora que nós estamos mais familiarizados com o tratamento da identidade oferecido por Wittgenstein nas passagens ontológicas do TLP, devemos nos voltar aos aspectos notacionais que estão relacionados com essa compreensão da identidade.

1.2. A abordagem notacional da noção de identidade.

²²Pelo menos em relação à qualidade de 'ser um lógico competente'.

Nossa abordagem dos aspectos notacionais do TLP restringe-se ao modo como Wittgenstein aborda a noção de identidade. Assim, nossa exposição remete-se aos aspectos abordados na primeira parte deste artigo. Nesse sentido, comentaremos algumas condições que uma notação logicamente correta deve satisfazer tendo como finalidade a resolução dos problemas filosóficos. De acordo com H-J. Glock, as passagens do TLP que abordam a 'teoria da figuração' encontram-se entre as passagens 2.1-3.5.²³ A teoria da figuração é de extrema relevância para a compreensão dos aspectos notacionais contidos no TLP. De acordo com Wittgenstein, nós figuramos os fatos.²⁴ A figuração é entendida por Wittgenstein como um modelo da realidade, a representação de uma situação no espaço lógico.²⁵ Aos olhos de Wittgenstein, a figuração consiste em “[...] estarem os seus elementos uns para os outros de uma determinada maneira” (TLP, 2.14). Dessa maneira, podemos afirmar que os elementos da figuração estão para a figuração assim como os objetos estão para os estados de coisas. Em outras palavras, os elementos da figuração estão para a figuração assim como os elementos do figurado estão para o figurado. De acordo com Wittgenstein essa relação chama-se 'relação afiguradora'. Nas palavras de Wittgenstein, “A relação afiguradora consiste nas coordenações entre os elementos da figuração e as coisas” (TLP, 2.1514). Dessa maneira, fica evidente que uma das condições que uma notação logicamente correta deve satisfazer para a resolução dos problemas filosóficos é a relação isomórfica entre a figuração e o figurado. Conforme exposto na parte 1.1. deste artigo, a proposição é uma figuração. Os elementos da figuração, quando essa figuração é uma proposição, chamam-se 'nomes'. Nesse sentido, podemos notar que a relação isomórfica é tomada como fundamental para a maneira como Wittgenstein aborda a linguagem no TLP. Agora que estamos familiarizados com uma das condições que uma notação logicamente correta deve satisfazer para a resolução dos problemas filosóficos, nos voltaremos a uma segunda condição.

De acordo com Wittgenstein, a igualdade não é fundamental para a constituição de uma ideografia.²⁶ No entanto, uma das questões que poderíamos formular, com base nessa afirmação de Wittgenstein, seja: por que a igualdade não é essencial a uma ideografia? Aos olhos de Wittgenstein, uma notação logicamente correta deve evitar contrassensos, deve evitar a formulação de problemas filosóficos. Quando recorremos

23 GLOCK, 1998, p. 357.

24TLP, 2.1.

25TLP, 2.11 e TLP, 2.12.

26TLP, 5.533.

ao uso do sinal de igualdade, muitas vezes podemos ter em mente que o sinal '=' expressa alguma espécie de relação entre objetos.²⁷ E o equívoco filosófico reside exatamente neste ponto. De acordo com Wittgenstein, “[...] dizer de *duas* coisas que elas são idênticas é um contra-senso e dizer de *uma* coisa que ela é idêntica a si mesma é não dizer rigorosamente nada” (TLP, 5.5303). A partir disso, podemos afirmar que, para Wittgenstein, a igualdade do objeto deve ser expressa por meio da *igualdade do sinal*, e não com o auxílio de um sinal de igualdade, como o sinal '='. Já a diferença dos objetos, deve ser expressada, na ideografia, por meio da diferença entre os sinais, e não com o auxílio do sinal de diferença, como o sinal '≠'. Da mesma maneira, a igualdade ou a diferença dos objetos não é algo que deve ser expressado com o auxílio de uma função. Nesse sentido, podemos compreender melhor o que Wittgenstein quer dizer quando afirma que os objetos se diferenciam 'apenas por serem diferentes'.²⁸ Eles são 'diferentes por serem diferentes', e não diferentes em virtude de uma relação com outros objetos ou em virtude de uma sinal para a igualdade ou diferença. E é exatamente dessa maneira que expressamos a igualdade ou a diferença dos objetos, pela igualdade ou diferença dos sinais. E assim, Wittgenstein não mais enxerga a '=' como essencial à notação logicamente correta. Logo, podemos afirmar que a segunda condição que uma notação logicamente deve cumprir é uma abordagem correta da noção de 'identidade'. E essa abordagem correta nos remete ao fato da identidade não ser tomada como uma 'relação entre coisas'. Tendo em vista o que expomos até o presente momento, devemos nos voltar, a partir de agora, ao argumento da linguagem privada propriamente dito.

2. O argumento da linguagem privada nas *Investigações Filosóficas*.

O 'argumento da linguagem privada' é comumente entendido como o conjunto das considerações filosóficas feitas por Wittgenstein entre os parágrafos §§243-315 das PI.²⁹ Esse argumento visa mostrar a impossibilidade ou a inviabilidade de uma linguagem que seja, por princípio, *incompartilhável*. A modalidade aqui é fundamental. A crítica de Wittgenstein à possibilidade de uma linguagem privada não diz respeito a uma linguagem privada no sentido contingente da expressão. Por exemplo, a linguagem privada que Wittgenstein critica não uma linguagem utilizada por um habitante de uma

27“Que a identidade não é uma relação entre objetos, é evidente. Isso fica muito claro quando se considera, por exemplo, a proposição '(x):fx. \supset .x=a'. O que essa proposição diz é simplesmente que *apenas a* satisfaz a função fx, e não que satisfazem a função fx *apenas* coisas que mantenham uma certa relação com a” (TLP, 5.5301, grifo do autor).

28TLP, 2.0233.

29GLOCK, 1998, p. 224.

ilha deserta que, por um acaso, viva como um eremita. A 'linguagem privada' que Wittgenstein critica não é uma linguagem meramente *incompartilhada*, como no caso de uma linguagem codificada para nossas escritas particulares em diários. A crítica de Wittgenstein remete-se, antes, a possibilidade de uma linguagem que, a princípio, ninguém pudesse compreender. Nesse sentido, somente o 'linguista privado' saberia o que as expressões dessa linguagem significam. De acordo com Wittgenstein, um exemplo desse tipo de linguagem seria uma linguagem responsável pela descrição de nossas sensações imediatas. Nas palavras de Wittgenstein:

Um homem pode encorajar-se a si próprio, dar-se ordens, obedecer-se, consolar-se, castigar-se, colocar-se uma questão e respondê-la. Poder-se-ia, pois, imaginar homens que falassem apenas por monólogos. Que acompanhassem suas atividades com monólogos. – Um pesquisador que os observasse e captasse suas falas, talvez conseguisse traduzir sua linguagem para a nossa. (Estaria, com isto, em condição de predizer corretamente as ações dessas pessoas, pois ele as ouviria também manifestar intenções e tirar conclusões.). Mas também seria pensável uma linguagem na qual alguém pudesse, para uso próprio, anotar ou exprimir suas vivências interiores – seus sentimentos, seus estados de espírito? – Não podemos fazer isso em nossa linguagem costumeira? – Acho que não. **As palavras dessa linguagem devem se referir-se àquilo que apenas o falante pode saber; às suas sensações imediatas, privadas. Um outro, pois, não pode compreender esta linguagem** (PI, §243, grifo nosso).

Após a descrição oferecida no §243 das PI, Wittgenstein, no §253, se volta ao caso de um linguista privado que sustenta a impossibilidade de uma terceira pessoa poder sentir as suas dores. Wittgenstein inicia o parágrafo com a afirmação de que 'o outro não pode sentir minhas dores', sustentada pelo linguista privado. Em seguida, Wittgenstein se pergunta: 'Quais são *minhas* dores? Qual é o critério de *identidade*?' A resposta de Wittgenstein é crucial: 'Na medida em que tem sentido dizer que minha dor é igual à sua, nesta medida podemos ambos ter a mesma dor'. E Wittgenstein nos fornece um exemplo disso: o caso dos irmãos siameses. De acordo com Wittgenstein, seria pensável que *dois* homens sintam dor no *mesmo* lugar. Seria concebível, segundo Wittgenstein, que dois humanos (quantitativamente distintos) sintam dores no mesmo corpo (a propriedade que ambos compartilham). Isso é: a distinção quantitativa³⁰ entre indivíduos não pode servir como critério para distinção qualitativa, que, no caso do

30Talvez pudéssemos nos perguntar aqui se os irmãos siameses são um ou dois indivíduos e qual seria o critério de individuação. Os irmãos siameses são tomados aqui como pessoas quantitativamente distintas (são *dois* indivíduos que são irmãos). Quando ao critério de individuação, isso depende de muitos fatores. Esses fatores variam de acordo com o jogo de linguagem (em alguns contextos, a utilização de dois nomes distintos é usada como critério). Mas, no §243, o critério de individuação certamente não é o fato dos irmãos possuírem corpos diferentes (visto que possuem o mesmo corpo). E isso já é o suficiente para nossa argumentação: em *certas circunstâncias*, não tomamos um corpo ou uma dor no corpo como critério de individuação, como no caso dos irmãos siameses.

exemplo, seria a dor no corpo. Aparentemente, o linguista privado parece supor o seguinte raciocínio: 'se os indivíduos x e y são *quantitativamente* diferentes, então x e y não podem ter *qualitativamente* a mesma dor'. Porém, o caso dos irmãos siameses mostra que a suposição do linguista privado é equivocada. Não convencido por essa constatação, talvez o linguista privado tente reformular a questão por meio da ênfase de pronomes demonstrativos. Nesse sentido, o linguista privado afirmaria que “[...] o outro não pode de maneira nenhuma ter ESTA dor!” (PI, 253). A essa afirmação, Wittgenstein responde: 'ao se acentuar a palavra 'esta', não se define nenhum *critério de identidade*'. E isso pode significar, entre outras coisas, que não podemos recorrer aos pronomes demonstrativos para legitimar a concepção equivocada do linguista privado. Por que nós não poderíamos recorrer aos pronomes demonstrativos para legitimar a concepção do linguista privado? Porque o fato de apontarmos ou designarmos, por meio do pronome demonstrativo, uma *propriedade* ou *qualidade* de um indivíduo, não nos legitima a diferenciar *quantitativamente* esses indivíduos. De acordo com Wittgenstein:

“O outro não pode ter minhas dores.” – Quais são *minhas* dores? Qual é aqui o critério de identidade? Reflita no que torna possível, no caso de objetos físicos, falar de “dois exatamente iguais”. Por exemplo, dizer: “esta poltrona não é a mesma que você viu ontem, mas é uma exatamente igual”. Na medida em que tem *sentido* falar dizer que minha dor é igual à sua, nesta medida podemos ambos ter a mesma dor. (Sim, e seria também pensável que dois homens sintam dor no mesmo – e não apenas homólogo – lugar. Por exemplo, em gêmeos siameses poderia dar-se tal caso.). Vi como alguém, em uma discussão sobre este assunto, bateu no peito e disse: “Mas o outro não pode de maneira nenhuma sentir ESTA dor!” – A resposta a isso é que, ao acentuar enfaticamente a palavra “esta”, não se define nenhum critério de identidade. A ênfase reflete muito mais o fato de que um tal critério nos é familiar, mas precisamos ser lembrados disso (PI, §253, grifo do autor).

Tendo em vista o que foi exposto, podemos afirmar que o linguista privado supõe que possamos inferir a diferença qualitativa de uma dor por meio da diferença quantitativa dos indivíduos. É exatamente esse pressuposto que Wittgenstein recusa. E isso constitui *uma* das críticas de Wittgenstein à possibilidade de uma linguagem privada. Não estamos afirmando essa seja a única crítica de Wittgenstein à possibilidade de uma linguagem privada ou reduzir a crítica de Wittgenstein a essa consideração. Estamos apenas dando ênfase a um aspecto dessa crítica.³¹ Dessa maneira, por meio do que expomos nos últimos parágrafos, como podemos compreender essa questão no escopo conceitual do TLP? Nossa resposta é: por meio da distinção entre o uso quantitativo e qualitativo da identidade. Argumentaremos aqui que as passagens 2.0233

31 Não é nosso propósito oferecer aqui uma descrição completa e exaustiva de todas as possíveis questões levantadas pelos §§243-315 das PI.

e 2.02331 do TLP possuem um papel *análogo* ao papel desempenhado pelo §253 das PI. Não estamos querendo dizer com isso que Wittgenstein emprega a notação do TLP nas PI e nem que existe uma unidade rígida nas concepções sustentadas por Wittgenstein nessas duas obras. Apenas estamos ressaltando que a distinção entre o uso quantitativo e o uso qualitativo da identidade também pode ser constatado no TLP. A partir de agora, exporemos como esse aspecto da crítica de Wittgenstein ao linguista privado pode ser reproduzida no contexto conceitual do TLP.

3. O argumento da linguagem privada na contexto tractariano

Uma vez que a crítica à possibilidade de uma linguagem privada perpassa a distinção entre identidade quantitativa e identidade qualitativa, podemos ver em que sentido a notação do TLP pode interditar a concepção equivocada do linguista privado, tomando a questão da linguagem privada um contrassenso. Conforme demonstramos na primeira parte deste presente artigo, de acordo com Wittgenstein, dois objetos da mesma forma lógica, desconsideradas as suas propriedades externas, diferenciam-se um do outro apenas por serem diferentes. De acordo com a passagem 2.0233 do TLP, mesmo que dois objetos tenham a mesma forma lógica, ainda assim esses objetos podem ser diferentes. Isso é: o fato de uma propriedade ser interna ou ser externa a um objeto não deve servir de critério para distinção quantitativa desses mesmo objetos. Suponhamos, por exemplo, que o linguista privado afirme que a dor seja uma propriedade interna de um indivíduo. Nesse sentido, o linguista privado certamente argumentaria que o simples fato da dor ser uma propriedade interna de um indivíduo é uma condição necessária e suficiente para que qualquer outro indivíduo (quantitativamente distinto deste) não possa sentir exatamente a mesma dor que o linguista privado sente. Do ponto de vista da sintaxe lógica do TLP, isso seria equivocado. Por que a inferência do linguista privado seria tomada como equivocada? Porque o linguista privado se comprometeria com a concepção de acordo com a qual, por meio da distinção quantitativa entre indivíduos, nós poderíamos inferir a diferença qualitativa de dor entre os indivíduos. Assim, fica evidente que a notação do TLP interdita a concepção equivocada do linguista privado. Nesse sentido, podemos notar de que maneira a temática da noção de identidade está intrinsecamente relacionada ao argumento da linguagem privada. E como a notação contida no TLP parece sugerir uma clara distinção entre o uso quantitativo e qualitativo das expressões, podemos perceber em que sentido podemos reproduzir a crítica de Wittgenstein no contexto conceitual de sua primeira obra filosófica.



Conclusão

O objetivo deste presente artigo consistia em mostrar uma possível reprodução do argumento da linguagem privada, de Ludwig Wittgenstein, no contexto conceitual de sua primeira obra filosófica, o *Tractatus Logico-Philosophicus*. Para demonstrar a possibilidade dessa empresa, dividimos a nossa exposição em três partes bem distintas. Na primeira parte do artigo, abordamos as concepções filosóficas contidas no *Tractatus Logico-Philosophicus*. Essa primeira parte do artigo expomos algumas das concepções ontológicas e notacionais da obra, dando ênfase à temática da identidade. Nesse sentido, demonstramos que a abordagem de Wittgenstein no que diz respeito à identidade parecia supor uma distinção fundamental entre o uso da identidade em seu sentido quantitativo e em seu sentido qualitativo. Na segunda parte do artigo, abordamos o argumento da linguagem privada no contexto da obra *Investigações Filosóficas*. Ressaltamos que um dos aspectos da crítica de Wittgenstein ao linguista privado não está em contradição com o uso da distinção entre identidade quantitativa e identidade qualitativa. Na terceira e última parte do artigo, nós argumentamos que a notação lógica tractariana parece tomar a questão sobre possibilidade de uma linguagem privada como um contrassenso. Demonstramos que a suposição do linguista privado parece nos remeter a uma inferência problemática que repousa sobre um mau entendimento da lógica de nossa linguagem, uma vez que ela confunde o uso quantitativo com o uso qualitativo das expressões que compõem a linguagem.

Referências Bibliográficas

- ANSCOMBE, G. E. M. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. New York: Harper & How, 1963.
- CHILD, W. “Does the *Tractatus* Contain a Private Language Argument?”. In: SULLIVAN, P; POTTER, M. *Wittgenstein's Tractatus: History and Interpretation*. Oxford University Press, 2013, pp. 143-169.
- CONANT, J. “Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein”. In: CRARY, A; READ, R. *The New Wittgenstein*. New York: Routledge, 2003, pp. 174-217.
- CONANT, J; DIAMOND, C. “On Reading the *Tractatus* Resolutely: Reply to Meredith Williams and Peter Sullivan”. In: KÖLBEL, M; WEISS, B. *Wittgenstein's Lasting Significance*. London and New York: Routledge, 2004.

CRARY, A; READ, R. *The New Wittgenstein*. New York: Routledge, 2003.

CUTER, J. “As cores e os números”. In: *DoisPontos*, vol. 6, nº1, 2009, pp. 181-193.

_____. “A Lógica do Tractatus”. In: *Manuscrito*, vol. 25, nº1, 2002, pp. 87-120.

_____. “Como Negar um Nome”. In: *Philosophos*, vol. 14, nº2, 2010, pp. 33-62.

_____. “Operations and Truth-Operations in the *Tractatus*”. In: *Philosophical Investigations*, vol. 28, nº1, 2005, pp. 63-75.

DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. MIT Press, 1995.

_____. “Throwing Away the Ladder”. In: *Philosophy*, vol. 63, nº243, 1988, pp. 5-27.

_____. “The Tractatus and The Limits of Sense”. In: KUUSELA, O; MCGINN, M. *Oxford Handbook of Wittgenstein*. Oxford University Press, 2011.

_____. “Logical Syntax in Wittgenstein's Tractatus”. In: *The Philosophical Quarterly*, vol. 55, nº218, 2005, pp. 78-89.

_____. “Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's *Tractatus*”. In: CRARY, A; READ, R. *The New Wittgenstein*. New York: Routledge, 2003, pp. 149-173.

_____. “Does Bismarck Have a Beetle in his Box? The Private Language Argument in the *Tractatus*”. In: CRARY, A; READ, R. *The New Wittgenstein*. New York: Routledge, 2003, pp. 262-292.

DUMMETT, M. *The Logical Basis of Metaphysics*. Harvard University Press, 1994.

_____. *The Seas of Language*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

ENGELMANN, M. *Wittgenstein's Philosophical Development: Phenomenology, Grammar, Method, and the Anthropological View*. New York: Macmillan Palgrave, 2013.

_____. “Instructions to Climb a Ladder: The Minimalism of the Tractatus”. Unpublished.

_____. “Verificacionismo e 'Mito do Dado' no Contexto das Observações Filosóficas”. In: *Analytica*, vol. 18, nº 2, 2014, p. 13-40.

FARIA, P. *Forma Lógica e Interpretação: Wittgenstein e o Problema das Incompatibilidades Sintéticas, 1929-30* [dissertação de mestrado]. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1989.

GLOCK, H-J. *O Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

GOLDFARB, W. "Logic in the Twenties: The Nature of the Quantifier". In: *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 44, nº3, 1979, pp. 351-368.

_____. "Metaphysics and Nonsense: on Cora Diamond's *The Realistic Spirit*". In: *Journal of Philosophical Research*, vol. 22, 1997, pp. 57-73.

HACKER, P. M. S. "Naming, Thinking, and Meaning in the *Tractatus*". In: HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: Connections and Controversies*. Oxford: Clarendon Press, 2001, pp. 170-183.

_____. *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

_____. "Wittgenstein, Carnap and the New American Wittgensteinians". In: *The Philosophical Quarterly*, vol. 53, nº210, 2003, pp. 1-23.

HEIJENOORT, J. V. "Logic as Calculus and Logic as Language". In: *Synthese*, vol. 17, 1967, pp. 324-330.

HINTIKKA, M; HINTIKKA, J. *Investigating Wittgenstein*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

HYMERS, M. "Going Around the Vienna Circle: Wittgenstein and Verification". In: *Philosophical Investigations*, vol. 28, nº3, 2005, pp. 205-234.

ISHIGURO, H. "Use and Reference of Names". In: WINCH, P. *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969, pp. 20-50.

_____. "The So-Called Picture Theory: Language and the World in *Tractatus Logico-Philosophicus*". In: GLOCK, H-J. *Wittgenstein: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 2001, pp. 26-46.

JAAKKO, K. ;HINTIKKA, J. "Identity, Variables, and Impredicative Definitions". In: *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 21, nº3, 1956, pp. 225-245.

JACQUETTE, D. "Wittgenstein and the Color Incompatibility Problem". In: *History of Philosophy Quarterly*, vol. 7, nº 3, 1990, pp. 353-365.

MCGINN, M. *Elucidating the Tractatus Wittgenstein's Early Philosophy of Logic and Language*. Oxford University Press, 2006.

MCGUINNES, B. "The Supposed Realism of the *Tractatus*". In: MCGUINNES, B. *Approaches to Wittgenstein: Collected Papers*. London and New York: Routledge, 2002, pp. 82-94.

MOORE, G. E. "Wittgenstein's Lectures in 1930-33. Part I". In: *Mind*, vol. 63, nº249, 1954, pp. 1-15.

_____. “Wittgenstein's Lectures in 1930-33. Part II”. In: *Mind*, vol. 63, nº251, 1954, pp. 289-316.

_____. “Wittgenstein's Lectures in 1930-33. Part III”. In: *Mind*, vol. 64, nº253, 1955, pp. 1-27.

MULHALL, S. *Wittgenstein's Private Language*. Oxford University Press, 2007.

NORDMANN, A. *Wittgenstein's Tractatus: An Introduction*. Cambridge University Press, 2005.

OSTROW, M. *Wittgenstein's Tractatus: A Dialectical Interpretation*. Cambridge University Press, 2002.

PEARS, D. *Wittgenstein*. New York: The Viking Press, 1970.

_____. *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*. Vol I. Oxford: Clarendon Press, 1987.

_____. *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*. Vol II. Oxford: Clarendon Press, 1988.

PRADO NETO, B. *Fenomenologia em Wittgenstein: Tempo, Cor e Figuração*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

RAMSEY, F. P. “Review of 'Tractatus'”. In: COPI, I.; BEARD, R. *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. New York: The Macmillan Company, 1966, pp. 9-24.

READ, R.; LAVERY, M. *Beyond the Tractatus Wars: The New Wittgenstein Debate*. New York: Routledge, 2011.

REID, L. “Wittgenstein's Ladder: The *Tractatus* and Nonsense”. In: *Philosophical Investigations*, vol. 21, nº2, 1998, pp. 97-151.

RICKETTS, T. “Frege, The Tractatus, and the Logocentric Predicament”. In: *Noûs*, vol. 19, nº1, 1985, pp. 3-15.

_____. “Pictures, Logic, and the Limits of Sense in Wittgenstein's Tractatus”. In: STERN, D.; SLUGA, H. *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge University Press, 1996, pp. 59-99.

RUSSELL, B. *Theory of Knowledge The 1913 Manuscript*. London and New York: Routledge, 1992.

_____. *The Problems of Philosophy*. Oxford University Press, 2001.

_____. “On Denoting”. In: *Mind*, vol. 14, nº56, 1905, pp. 479-493.

_____. “The Relation of Sense-Data to Physics”. In: RUSSELL, B. *Mysticism and Logic*. Totowa, New Jersey: Barnes & Noble Books, 1951, pp. 108-131.

SILVA, G. *As Análises do Tempo de Wittgenstein e o Argumento da Linguagem Privada: o fim da memória como parte da estrutura lógica do mundo* [tese de doutorado]. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 2011.

SILVA, M. *Muss Logik Für Sich Selber Sorgen? On the Color Exclusion Problem, Truth Table as a Notational means, Bildkonzeption and the Neutrality of Logic in the Collapse and Abandonment Tractatus* [tese de doutorado]. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica, 2012.

STERN, D. *Wittgenstein on Mind and Language*. Oxford University Press, 1995.

_____. *Wittgenstein's Philosophical Investigations an Introduction*. Cambridge University Press, 2004.

_____. “Another Strand in the Private Language Argument”. In: AHMED, A. *Wittgenstein's Philosophical Investigations A Reader's Guide*. London: Continuum Publishing, 2010.

WAISMANN, F. *The Voices of Wittgenstein*. London and New York: Routledge, 2003.

_____. *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967.

_____. *Wittgenstein and the Vienna Circle*. Basil Blackwell Oxford, 2003.

WITTGENSTEIN, L. *Notebooks 1914-1916*. Basil Blackwell Oxford, 1998.

_____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2010.

_____. “Some Remarks on Logical Form”. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 9, 1929, pp. 162-171.

_____. *Philosophische Bemerkungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

_____. *Philosophical Remarks*. Basil Blackwell Oxford, 1998.

_____. *Observações Filosóficas*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. *Philosophische Grammatik*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1969.

_____. *Philosophical Grammar*. Basil Blackwell Oxford, 1993.

_____. *The Big Typescript*. Oxford: Blackwell Publishers, 2005.

_____. *The Blue and Brown Books*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

_____. *Philosophical Investigations/Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Blackwell, 2009.

_____. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Anotações Sobre as Cores*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2009.

_____. *Wittgenstein's Nachlass*. Bergen Electronic Edition, 2000.

Crítica ao paradigma científico antropocêntrico: substituição de animais não-humanos em pesquisas e ampliação da consideração ética a partir da perspectiva dos funcionamentos

Andreia Lima Campos¹

Resumo

A preocupação ética em relação a animais não-humanos já existia em alguns filósofos antigos, no entanto, a História da Filosofia nos mostra a predominância de uma incapacidade de preocupação moral para com eles fortemente enraizada e que influenciou as práticas e as concepções científicas desde seus primórdios. O modelo tradicional de ciência, usado ainda hoje no Brasil, baseado na vivisseção (cortar vivo) iniciou-se de forma sistemática a partir de Claude Bernard (século XIX) mas já era utilizado desde Aristóteles e foi fortemente influenciado por Descartes, que afirmava que os animais são incapazes de sentirem dor e de terem emoções. Essa e outras práticas cruéis são fortemente combatidas por um novo modelo científico que tem promovido descobertas de novos métodos baseados em uma concepção de ciência mais ética. A presente pesquisa levanta, portanto, uma crítica a um modelo científico obsoleto, tanto do ponto de vista técnico quanto ético. Segundo Maria Clara Dias (2015), para superarmos um ponto de vista moral antropocêntrico, isto é, onde o homem se coloca em um lugar moralmente privilegiado em relação aos demais seres, devemos ampliar nossa esfera de consideração moral, a partir de um critério mais inclusivo.

Palavras-chave: Ética; Ética animal; Antropocentrismo; Ciência; Métodos substitutivos.

Abstract

The ethical concern for nonhuman animals already existed in some ancient philosophers; however, the History of Philosophy shows us the predominance of a deeply rooted moral incapacity towards them and that has influenced the practices and the scientific conceptions since its inception. The traditional model of science, still used today in Brazil, based on vivisection (living cut) began systematically from Claude Bernard (19th century) but was already used since Aristotle and was strongly influenced by Descartes, who stated that Animals are unable to feel pain and have emotions. This and other cruel practices are strongly opposed by a new scientific model that has promoted discoveries of new methods based on a more ethical conception of science. The present research therefore raises a critique of an obsolete scientific model, both from a technical and ethical point of view. According to Maria Clara Dias (2015), in order to overcome an anthropocentric moral point of view, that is, where man places himself in a morally privileged place in relation to other beings, we must enlarge our sphere of moral consideration, from a more inclusive.

Keywords: Ethics; Animal ethics; Anthropocentrism; Science; Substitutive methods.

¹Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

1.Introdução. Destronar o homem. Resignificar a razão

O debate sobre a inclusão de animais não-humanos ao campo das preocupações éticas talvez seja o debate mais paradigmático da Bioética contemporânea. Através dele, podemos rever nossas convicções e preconceitos mais arraigados e abrimos espaço para novos entendimentos do que somos, de qual nosso valor e qual o valor dos diversas outros seres que co-habitam nosso Planeta.

Os estudos darwinistas, desde o século XIX, deram um salto no entendimento do significado do homem no conjunto da natureza, destronando-o do lugar de ser superior frente aos demais animais. A inteligência deixa de ser atributo especial de uma só espécie (a nossa) e passa ser compreendida estando presente de maneira diversa por todo o reino animal². A partir de uma tomada de consciência perante a dimensão destruidora do Planeta que o Homo sapiens possui neste Antropoceno e sua capacidade historicamente bárbara de infligir sofrimento a outros seres vivos e ao ecossistema, novas teorias éticas surgiram, no sentido de buscar saber qual o papel que devemos desempenhar. Dessa forma, nossa compreensão do que somos não pode mais ser a mesma. O homem não é o topo de uma escala que leva ao aperfeiçoamento, não é a culminância de um processo que se dirige à plenitude. A racionalidade não é o bastião do reinado de um todo-poderoso. É preciso destroná-lo (o homem), assim como é preciso resignificá-la (a razão). O homem é feito de seus limites e contradições e habita em nós a força destruidora, o tãtatos, a possibilidade de causar mal a si mesmo, ao outro e ao Mundo.

Aqui surge a importância da Ética, capaz de nos trazer de volta a luz do entendimento sobre nossa arrogância existencial e intelectual, sobre a sensibilidade necessária para construirmos uma vida “que vale a pena ser vivida”, para florescermos e deixarmos florescer, para não causarmos o mal ou o sofrimento a outros seres. Já sabemos que dentro da razão ou à ela conjugada habita a sensibilidade e esta pode guiar

²Tem-se tradicionalmente atribuído à espécie humana algumas características ou capacidades que nos destacam frente aos demais animais e que nos tornariam superiores a eles, tais como: linguagem, inteligência, racionalidade, cultura, consciência, planejamento, inovações etc, o que nos garantiu uma efetiva presença em todos os recantos do mundo através de amplas mudanças na configuração geográfica do planeta. No entanto, cada vez mais questionadas pelos estudos de comportamento animal (Etologia), que revelam capacidades elaborativas (inteligências) as mais variadas e complexas em várias espécies animais, bem como a possibilidade de inovações, uso e manufatura de ferramentas, aprendizado entre gerações e constituição de um complexo sistema de ordenamento entre os grupos (cultura), as diferenças entre a inteligência de humanos e outros animais parece mesmo ser de grau e não de tipo, tal como Darwin já havia afirmado em seus estudos no século XIX.

seu direcionamento para percebermos outras formas de demandas escondidas no silêncio da nossa incapacidade perceptiva, da nossa limitação para ouvir com atenção às demandas reprimidas dos que sofrem. O sonho da razão em estado puro é um desejo que tende a produzir monstros, condutas psicopatas, intervenções tirânicas. Esse não pode ser o nosso legado.

2. Fundamentos filosóficos do modelo científico vigente

A preocupação ética em relação a animais não-humanos já existia em alguns filósofos antigos, tais como Pitágoras (séc. VI a. C) e Plutarco (séc. I d.C) ou em Montaigne (séc. XVI), Voltaire (séc. XVIII) e em Schopenhauer (séc. XIX). No entanto, a História da Filosofia, através de vários de seus representantes, nos mostra a predominância de uma incapacidade de preocupação moral para com eles fortemente enraizada e que influenciou as práticas e as concepções científicas desde seus primórdios. Segundo a concepção predominante na História da Filosofia, o ser humano tem papel de destaque e superioridade frente aos demais seres vivos e à natureza, sendo essa superioridade baseada na capacidade racional do ser humano.

Essa concepção não se iniciou com Aristóteles, mas é fortemente afirmada por ele, que considerava que o exercício da razão refere-se a uma faculdade exclusiva da alma humana, chamada de alma intelectual ou pensante. Esta seria a parte mais evoluída da alma e estaria acima das demais partes: vegetativa (própria das plantas) ou sensitiva (própria dos animais). Dessa forma, Aristóteles estabelece uma hierarquia e finalidade na natureza, na qual cada criatura deve servir ao que lhe é superior, sendo este o seu fim. As plantas existem para servir aos animais e estes existem para servir aos homens. Dessa forma, os humanos poderiam se utilizar dos animais como bem quisessem e também de outros seres considerados irracionais, como escravos e mulheres. Tomás de Aquino, sob influência da concepção aristotélica, reafirma essa posição excludente ao argumentar que os animais são destituídos de racionalidade e, por isso, não podem ser considerados próximos da humanidade, nem podem ser tratados com amizade, uma espécie de vínculo possível somente àqueles que têm afinidades mais elevadas, isto é, puramente humanas. Aquino vincula a liberdade à inteligência que permite ao agente ser o dono de seus atos. Todos os seres que não são donos de seus atos, não tendo inteligência para autodeterminar-se, destinam-se à escravidão. Essa visão filosófica, que destacou o homem racional como o centro do mundo, veio a ter grande influência no

mundo ocidental desde então e se destacou como modelo a ser seguido pelos diversos campos do saber em formação.

O modelo tradicional de ciência Biomédica, usado ainda hoje no Brasil, baseado na vivisseção (cortar vivo) iniciou-se de forma sistemática a partir de Claude Bernard (século XIX) mas já era utilizado desde Aristóteles e foi fortemente influenciado por Descartes, que afirmava que os animais, por não possuírem alma, são incapazes de sentirem dor e de terem emoções, além, claro, de não serem racionais. Segundo Descartes, os animais são verdadeiras máquinas e seus corpos obedecem puramente às leis da mecânica, não possuindo capacidade de empreender atos por uma motivação própria, o que lhes conferiria um estatuto de autonomia própria. A doutrina cartesiana permitiu a interpretação de que os gemidos de um cão que apanha não refletem a dor ou o sofrimento que este esteja passando mas soam como o som de um órgão quando tocado. Dessa forma, não seria preciso se preocupar com os sons e as reações de um animal sendo cortado vivo, pois eles seriam incapazes de sofrer. Esse pensamento se tornou uma referência para os cientistas desde então e, embora esteja baseado na ideia de similaridade fisiológica e anatômica entre humanos e animais, estranhamente não infere disso que eles possam sentir dor como nós ou que sejam passíveis de sofrimento emocional como nós. O legado do estabelecimento da razão como critério definidor da pertinência à integração ou não na comunidade moral, herança aristotélico-tomista-cartesiana, definiu as bases filosóficas das práticas científicas que se configuravam naquela época e que permanecem, de forma predominante, até hoje.

A prática da vivisseção foi utilizada pela primeira vez com Erasítrato (séc. III a. C.), o que possibilitou a descrição de que as artérias, quando cortadas durante a vida, contêm sangue (PAIXÃO, 2008, p. 30). Galeno (séc. II a. C.), considerado o “príncipe dos médicos” é considerado o primeiro a realizar uma demonstração em animais vivos em público, utilizando porcos, macacos e outras espécies. Depois de alguns séculos sem que se tenha notícia ou descrição de tal prática, Vessalius (séc. XVI) e outros começam a publicar obras nas quais descrevem suas descobertas, baseadas na prática da dissecação em animais vivos³. O título da obra mais importante de Harvey (séc. XVIII) “Uma dissertação anatômica sobre o movimento do coração e do sangue em animais”, mostra que as descobertas feitas naquela época ainda eram, sobretudo, de cunho anatômico e fisiológico.

³Tal é o título da obra de Vessalius: “Sobre a dissecação de animais vivos”.



Entretanto, o paradigma da Biomedicina moderna só foi fundado por Bernard, que institucionaliza a experimentação animal como elemento central de sua metodologia. Ele inaugura o chamado determinismo absoluto das leis da natureza, concebendo a ciência dos seres vivos a partir do modelo das ciências da matéria. Ao reconhecer um salto nas ciências físicas depois de Galileu e Newton, Bernard defende o princípio de que toda a natureza é determinada por leis uniformes e imutáveis. Ao querer suplantar o ceticismo de Hume, Bernard afirma que o método experimental não só é válido, como segue o axioma ou postulado de que “as mesmas causas produzem os mesmos efeitos”. Nas suas palavras:

É preciso admitir, como axioma experimental, que tanto nos seres vivos como nos corpos brutos as condições de existência de todos os fenômenos estão determinadas de uma maneira absoluta. O que equivale a dizer, em outros termos, que desde que a condição de um fenômeno é conhecida e preenchida, o fenômeno deve produzir-se sempre e necessariamente segundo a vontade do experimentador. A negação desta proposição seria a negação da própria ciência. Na verdade, sendo ciência apenas o determinado e determinável, deve-se, forçosamente, admitir como axioma que, em condições idênticas, todo fenômeno é idêntico, e desde que as condições deixem de ser as mesmas, o fenômeno deixa de o ser. Este princípio é absoluto, tanto para os fenômenos dos corpos brutos como para os seres vivos, e a influência da vida, qualquer que seja a ideia que dela se faça, nada poderia alterar (BERNARD, 1978, p. 89 apud NOUVEL, 2013, p. 98).

Um dos elementos fundadores de seu paradigma baseia-se na afirmação de que um experimento biomédico legítimo é somente aquele que utiliza animais, declarando que as diferenças entre as espécies são quantitativas e, portanto, com os devidos ajustes, os achados de uma espécie podem ser aplicados em outra (PAIXÃO, 2008, p. 33). Não há nenhuma distinção entre os corpos de seres vivos e não vivos e o experimentador deve aplicar os mesmos métodos para chegar aos mesmos resultados. Além de percebermos claramente a influência cartesiana na conduta de Bernard, que despreza o sofrimento dos animais à sua frente, evidencia-se a arrogância intelectual do fisiologista, na afirmação a seguir:

A experimentação animal é um direito integral e absoluto. O fisiologista não é um homem do mundo, é um sábio, é um homem que está empenhado e absorto por uma ideia científica que prossegue. Não ouve o grito dos animais, nem vê o sangue que escorre. Só vê a sua vida e só repara nos organismos que lhe escondem problemas que ele quer descobrir (BERNARD, 1994, p. 145 apud PAIXÃO & SCHRAMM, 2008, p. 32).

Esse modelo cruel é fortemente combatido por um novo modelo científico que tem promovido descobertas de novos métodos baseados em uma concepção de ciência mais ética. Para Thales Tréz, o estilo de pensamento hegemônico vigente entre os

cientistas, hoje, no Brasil, preconiza o uso de animais como indispensável e insubstituível para atividades de ensino e pesquisa (TRÉZ, 2012, p. 389) edificulta o surgimento e a entrada de um novo modelo de ciência, ainda que esse novo modelo de pensamento esteja em plena via de instauração (TRÉZ, 2012, p. 389).

Segundo Thomas Kuhn a mudança de paradigma em ciência se dá em função de uma “revolução científica” que deixa para trás a “ciência normal”. Aquilo que uma determinada comunidade científica partilha, seus saberes e fazeres, aquilo que tem em comum, aquilo que constitui o quadro de referência de suas reflexões é o corpo do que ele chama paradigma e é suplantado por outro a partir do surgimento de anomalias na teoria. Estas são “brechas” na teoria, isto é, quando esta não dá conta de responder a todas as questões colocadas. Um paradigma determina até que ponto uma comunidade pode pensar, uma vez que os dados e teorias sempre vão confirmar o modelo vigente. Assim, os membros da concepção tradicional de ciência sempre se empenharão em não deixar que um outro paradigma se instale, pois isso significa rever seus métodos, mudar práticas e costumes, reconhecer que a ciência é uma construção humana e social, podendo ser suplantadas historicamente. O estudo da Filosofia das ciências pode ajudar a entender que a ciência normal não está preocupada em criar novidades, mas em se especializar naquilo que já está posto pelo paradigma vigente. Em suas palavras:

De forma muito semelhante (ao que ocorre nas revoluções políticas), as revoluções científicas iniciam-se com um sentimento crescente, também seguidamente restrito a uma pequena subdivisão da comunidade científica, de que o paradigma existente deixou de funcionar adequadamente na exploração de um aspecto da natureza, cuja exploração fora anteriormente dirigida pelo paradigma (...) o sentimento de funcionamento defeituoso, que pode levar à crise, é um pré-requisito para a revolução (KUHN, 2011, p. 126).

Embora a ciência goste de afirmar que seu trabalho é cercado pela neutralidade e que ela caminha sempre na direção de um “avanço” ininterrupto, ela não é somente um mero acúmulo de conhecimentos, mas uma complexa relação entre teorias que se sucedem. É preciso entender que nunca uma determinada visão é completamente isenta de julgamentos. O olhar do pesquisador está repleto de uma determinada teoria ou visão de mundo e é constituído pelo paradigma vigente, o que limita sua visão para o novo. Caso as anomalias persistam, a tendência é a de que um novo paradigma se instale. Embora essa mudança não se dê de forma imediata ou fácil, este é certamente um caminho sem volta.

2. A experimentação animal: obsolescência técnica

O principal argumento utilizado pelos defensores da visão tradicional de ciência que preconiza o uso de animais como indispensável é o de que o “avanço” da ciência só foi possível devido ao uso de animais como cobaias e, sem ele, importantes descobertas no campo científico não teriam sido feitas. Veremos em que aspectos essas afirmações são refutáveis ou, ainda, em que sentido suas premissas não são verdadeiras ou não levam a conclusões válidas.

Em primeiro lugar, é importante dizer que o que gerou um significativo aumento da expectativa de vida da população a partir de 1800 foi o controle sobre a grande maioria das doenças infecciosas. Isso não aconteceu devido às pesquisas com uso de animais, mas sim devido ao avanço nos serviços públicos de saúde e saneamento, (PAIXÃO& SCHRAMM, 2008, p. 43). Também a diminuição da mortalidade infantil se deu em função da melhoria das condições higiene, alimentação e saneamento (RAMBERCK, 1997, P. 11-12 apud FELIPE, 2014, p. 96 apud SOUZA, s/d).

Outras descobertas importantes também não possuem nenhuma relação com o uso de animais em pesquisas. A associação entre fumo e câncer de pulmão, por exemplo, foi descoberta através da epidemiologia. As tentativas de repetir tais efeitos através da inalação forçada de fumaça de cigarro em animais teve pouco sucesso, o que, inclusive, foi utilizado pelos que queriam negar essa associação (SHARPE, 1989, p. 10 apud PAIXÃO& SCHRAMM, 2008, p. 43). O avanço das descobertas científicas, portanto, não se deve a essa metodologia antiquada. Na verdade, mesmo do ponto de vista estritamente técnico e não ético, a metodologia do uso de animais em pesquisas pode ser inclusive um fator importante de retrocesso científico, uma vez que a extrapolação dos resultados encontrados em uma espécie para outra, considerando a grande variação entre espécies que faz com que os animais respondam de forma diferente às drogas e às doenças, pode gerar diversos enganos ou mesmo retardar reais avanços científicos. Drogas promissoras podem ser descartadas logo de início por apresentarem reações adversas em animais que nunca se dariam em seres humanos.

Soma-se a isso o fato de que as principais causas de mortalidade no Ocidente são derrames, distúrbios cardíacos, pressão sanguínea, doenças respiratórias e câncer. Todas elas são passíveis de prevenção ou controle, porém a cura é extremamente difícil ou impossível atualmente (TREZ, 2000 p. 60). Dessa forma, ao se analisar os conflitos que envolvem a questão da experimentação animal, não é difícil constatar que os fatores que guiam a prática são de ordem socioeconômica e não o interesse real pelo “avanço” científico. Existe uma indústria multibilionária que envolve a construção e manutenção

dos laboratórios, a criação e distribuição de milhões de animais, equipamentos específicos, etc. e que se beneficia da atual situação.

Podemos levantar a questão da experimentação animal a partir de um ponto central que diz respeito à crítica a um modelo científico obsoleto, uma vez que já se sabe que não existe uma similitude total entre a fisiologia e anatomia animal e a nossa e que vários testes realizados em animais não possuem o mesmo resultado quando são aplicados em humanos. Como exemplos dessa questão, temos o fato de que muitas doenças que atingem os seres humanos, não atingem os animais: vários tipos de câncer, a tuberculose dos humanos é diferente da que é produzida por vírus artificial em animais. O caso do vírus HIV que, inoculado em chimpanzés, não desenvolvem a doença, forçou os pesquisadores a procurarem alternativas através de testes *in vitro* com a utilização dos glóbulos brancos do sangue humano. Ressalta-se ainda outras muitas incompatibilidades entre os resultados dos testes em animais e humanos. A morfina, a sacarina, a penicilina, a fenilbutazona, a oxifenilbutazona e o lítio: todas essas substâncias tiveram resultados completamente diferentes entre animais e humanos e em muitos casos a pesquisa quase foi abandonada por conta desse erro de concepção de ciência (VARGAS, 2012, 2466). Na verdade, sabemos que o câncer é uma doença extremamente individual, o que significa que tem desenvolvimento particular em cada organismo.

O caso da talidomida se tornou emblemático por causar má formação fetal em milhares de crianças ao redor do mundo. A droga foi comercializada como sedativo e hipnótico com poucos efeitos colaterais, inicialmente na Alemanha em 1957. Passou a ser recomendada sobretudo para mulheres grávidas para combater enjoos matinais em todo o mundo. Milhares de casos de Focomelia foram diagnosticados como consequência direta do uso da talidomida. Essa síndrome se caracteriza pela aproximação ou encurtamento dos membros junto ao tronco do feto (tornando-os semelhantes ao de uma foca) pois a droga ultrapassa a barreira placentária. Também foram diagnosticados graves defeitos visuais, auditivos, da coluna vertebral e, em casos mais raros, do tubo digestivo e problemas cardíacos. Mesmo mulheres que usaram somente 1 ou 2 comprimidos no início da gravidez foram afetadas. Nada disso foi visto nos testes com animais que serviram de cobaias ou nos fetos de ratas grávidas que foram inoculados com a substância, o que demonstra a total diferença entre os efeitos

que uma substância pode causar em animais e os danos que a droga correspondente pode causar em humanos.⁴

Em relação a esse tradicional modelo de ciência, temos evidências de que esse paradigma está em vias de se extinguir e um novo modelo de ciência mais personalizado começa a se instaurar com grande força: técnicas *in vitro*, *in silico*, *in chemico*, as ômicas e a nanotecnologia⁵ são exemplos de tecnologias e procedimentos cada vez mais utilizados. Atualmente, já podemos desenvolver uma grande variedade de células humanas de órgãos como pele, pulmão, olhos, músculo e membranas mucosas. Um chip⁶ que contém células humanas vivas que imitam as funções de diferentes órgãos ou o Datachip, desenvolvido a partir do Metachip, que engloba mais de mil culturas de tecidos tridimensionais e reflete a forma como as células se organizam no organismo, fornece aos investigadores um sistema de projeção rápido e que permite prever o potencial de toxicidade de um candidato a fármaco em vários órgãos do corpo humano, também é outro exemplo de uma nova forma de se fazer ciência, onde cada vez mais técnicas buscam saberes especializado e específico sobre cada ser, isto é, o desenvolvimento de um saber médico individualizado. O advento de uma perspectiva onde a Medicina seja cada vez mais personalizada reflete a preocupação atual com técnicas mais elaboradas de diagnóstico e tratamento, onde o que se trata é o indivíduo e a especificidade da sua doença e não um conceito abstrato e geral da doença sem o conhecimento das particularidades da evolução num dado organismo.

3. Crítica ao antropocentrismo e o advento de teorias éticas extensivas a animais não-humanos

⁴A ABPST (Associação Brasileira de Portadores da Síndrome da Talidomida) foi criada em 1992 e destaca que, no Brasil, a droga continuou a ser comercializada mesmo depois de ter sido proibida no mundo todo, em 1961. Em 1965 ela é retirada de circulação com 4 anos de atraso. “Na prática, porém, não deixou de ser consumida indiscriminadamente no tratamento de estados reacionais em Hanseníase, em função da desinformação, descontrole na distribuição, omissão governamental, automedicação e poder econômico dos laboratórios. Com a utilização da droga por gestantes portadoras de hanseníase, surge a segunda geração de vítimas da Talidomida.

1976: tem início os processos judiciais contra os laboratórios e a União.

1982: após várias manifestações que sensibilizaram a mídia, o governo brasileiro é obrigado a sancionar a Lei 7.070, de 20 de dezembro de 1982. Tal lei concede pensão alimentícia vitalícia, que varia de meio a 4 salários mínimos, de acordo com o grau de deformação, levando-se em consideração quatro itens de dificuldade: alimentação, higiene, deambulação e incapacidade para o trabalho.” Disponível em <http://www.talidomida.org.br/oque.asp>

⁵ Extraído de <http://www.instituto1r.org/#!/substitutivos-pesquisa/c1ghf> em 22/09/2015.

⁶ Extraído de <http://www.sciencealert.com/the-fda-just-struck-a-deal-that-could-replace-animal-testing-with-a-tiny-chip>

Na tradição filosófica, a comunidade moral constitui-se exclusivamente de agentes morais, isto é, nossa preocupação ética deve basear-se exclusivamente nos seres capazes de moralidade por serem possuidores de racionalidade. Neste sentido, Kant, por exemplo, define nossa relação moral aos animais dizendo que devemos apenas uma consideração indireta aos mesmos. Para evitar os possíveis efeitos que a violência e crueldade, infringida por seres humanos aos seres destituídos de razão, possa ter sobre o universo das relações humanas, a filosofia moral tradicional recorre a dois conceitos de deveres morais: diretos e indiretos. Agentes morais têm deveres diretos em relação a outros agentes morais, mas, caso possamos reconhecer algum dever em relação a outros sujeitos destituídos de racionalidade, este será por uma razão indireta, a saber, com vista à própria humanidade. Dessa forma, animais e ecossistemas vegetais não foram incluídos pelos filósofos morais tradicionais no âmbito da comunidade moral humana pela via dos deveres diretos.

A crítica a essa noção centralizadora do sujeito moral pautada exclusivamente no critério da racionalidade começa a aparecer, pela primeira vez, na História da Filosofia, com Humbrey Primatt que escreve, no final do séc. XVIII, o que viria ser a primeira obra dedicada à inclusão dos animais sencientes no âmbito da comunidade moral: “*A dissertation on the duty of mercy and the sin of cruelty against brute animals*”. Segundo ele, os seres racionais têm deveres morais diretos de respeito à dor e ao sofrimento de qualquer ser vivo, mesmo que este não pertença à espécie *Homo sapiens*. Depois dele, Jeremy Bentham afirma que a dor de um animal é tão real quanto a dor humana e que eles merecem a mesma consideração moral que nós, mesmo que não sejam racionais. Na obra “*Introduction to the principles and moral legislation*”, confrontando-se com a visão imposta pelo cartesianismo e tomista que até então eram predominantes, escreve a frase que se tornou célebre: “A questão não é se eles pensam ou se eles falam, mas se eles sofrem” (BENTHAM, 1989, p. 26)

Em 1892, Henry Salt escreve “*Animal rights*”, onde se apropria do argumento inaugurado por Primatt, obra onde, pela primeira vez, se utiliza o termo “direitos” sobre a questão animal. No final do século XX, as teses de Bentham foram revisitadas por Singer, que defende uma posição considerada uma forma de Utilitarismo mas que está baseada na ideia da igual consideração de interesses semelhantes, o que difere do Utilitarismo clássico de Jeremy Bentham e Stuart Mill pelo fato de que “favorece os interesses dos que são afetados, e não como algo que simplesmente aumenta o prazer e

diminui o sofrimento” (SINGER, 1998, p.22). A senciência será o critério que utiliza por Singer para a inserção dos animais na categoria de consideração moral.

Com uma proposta diferenciada da utilitarista, Tom Regan irá aplicar aos animais o princípio kantiano de não tomar o outro como um mero meio, mas como um fim em si mesmo. Segundo o autor, alguns animais teriam direitos por serem seres biográficos, isto é, capazes de ter uma história de vida, de lembrar o passado e antecipar o futuro, de agir intencionalmente. Como animais deste tipo poderíamos reconhecer mamíferos e aves.

Segundo Sônia Felipe (2007) é preciso reconsiderar a noção de sujeito da tradição moral, uma vez que se esquece que o conceito de sujeito evoca também o conceito de sujeição moral. Portanto, sujeito não é só o sujeito racional (agente) mas também aquele que se encontra sujeito à vontade de alguém (paciente). Dessa forma, não podemos esquecer daqueles que sofrem os desdobramentos de uma ação sem que a tenham querido, sem que a tenham planejado, sem que a tenham podido impedir. É preciso, portanto, elencar o conceito de vulnerabilidade para falar da questão moral que envolve animais e meio-ambiente pois estes são entidades que não compartilham com humanos da racionalidade, mas que estão sujeitos aos desdobramentos das ações dos seres racionais. Felipe coloca a questão da seguinte forma

Mesmo não tendo direito algum, os sujeitos não-agentes, os *pacientes morais* (Regan) são seres *vulneráveis* aos atos e aos interesses dos *agentes morais racionais*. Aqui se revela o limite da filosofia moral tradicional com suas categorias de razão e autonomia centradas na finalidade de realizar apenas os fins de sujeitos da espécie *Homo sapiens*. A filosofia moral tradicional não consegue demover esses sujeitos de sua posição soberba, a mesma que os levam a destruir, como se fossem banais, o bem-estar e a vida de outros seres que, a seu próprio modo, não precisam ser dotados de razão nem de linguagem lógico-formal para alcançarem seu bem-estar específico. Enfim, com tal matriz cognitiva, não saímos da condição de tirania na qual nossa concepção de domínio moral nos enredou (FELIPE, 2007, p.189 e 190).

Diante das diversas concepções éticas sobre qual critério deve-se adotar para incluir animais não-humanos na comunidade dos concernidos morais, colocam-se alguns questionamentos: Pode-se mesmo falar em superioridade da espécie humana frente aos demais animais? E, afinal, que critério seria o mais inclusivo para elegermos aqueles que devem pertencer à comunidade dos concernidos morais? Que teoria prima pela coerência e abrangência e representa realmente uma ruptura com o antropocentrismo, no sentido da construção de um novo paradigma ético que também inclua animais não-humanos em seu escopo?

4. A Perspectiva dos funcionamentos: em defesa de uma moralidade contextualizada e não hierárquica

Segundo Maria Clara Dias (2015) para superarmos um ponto de vista moral antropocêntrico, isto é, onde o homem se coloca em um lugar moralmente privilegiado em relação aos demais seres, devemos ampliar nossa esfera de consideração moral, a partir de um critério mais inclusivo (DIAS, 2015, p.31), isto é, devemos estendê-la a todos os sistemas funcionais. A Perspectiva dos Funcionamentos resgata a pretensão de universalidade de nossos juízos morais, elegendo os funcionamentos básicos de cada sistema funcional existente como alternativa mais inclusiva.

O foco, então, é a integridade de cada sistema funcional, sendo este nada mais do que o conjunto de processos, somado aos estímulos e respostas oferecidas pelo organismo como um todo. Tal descrição pode satisfazer a descrição tanto de um ser humano ou de outros seres vivos, como também a de seres inanimados. O que importa é promover o florescimento ou pleno desempenho desse sistema, considerando-se em sua especificidade. Para romper com a hierarquia moral concedida aos supostos seres racionais e não deixar de fora grande parte dos seres e entidades com os quais mantemos relações, incluindo os animais, meio ambiente, obras de arte, etc, nossa comunidade moral ideal deve eleger um critério mais básico do que os tradicionalmente elencados pelas teorias existentes para inclusão na esfera de consideração.

Diante disso, precisamos superar as tradicionais concepções morais que estabelecem como critério a reciprocidade e simetria entre agentes racionais (teorias de base kantiana) ou as teorias que adotam o critério do “pertencimento” à coletividade, onde o agente racional reconhece que seres com os quais mantém relações assimétricas são dignos de consideração moral, mas presos a uma relação de dependência pois, mesmo conferindo aos animais algum status moral, continuam mantendo uma hierarquia entre os seres (agente e paciente). É necessário ampliar a nossa consideração moral, levando-se em conta que também não é por uma questão de similitude frente às características humanas ou por pertencerem aos graus mais desenvolvidos da escala evolutiva que devemos ter consideração moral pelas diferentes espécies animais. Se assim o fizermos, ainda estaremos presos a um ponto de vista antropocêntrico e, provavelmente, continuaremos excluindo a grande maioria dos animais dessa consideração⁷.

⁷O debate sobre as diferenças e semelhanças entre animais humanos e não humanos evidencia grandes similaridades entre os cinco grandes primatas (orangotangos, gorilas, chimpanzés, bonobos e humanos).

Dessa forma, as teorias éticas comprometidas com a causa animal deveriam ser capazes de elencar critérios para o seu reconhecimento moral e aplica-los de forma coerente, o que frequentemente não é o caso. Singer, por exemplo, ao elencar a sentiência resolve inicialmente apostar nos grandes primatas, mas depois estende essa consideração para os mamíferos e, em seguida, para animais com sistema nervoso central semelhante ao nosso. De fato, é difícil dizer até que ponto um determinado animal pode possuir algo que caracterizemos como sentiência e, apesar dos avanços da neurociência na compreensão do funcionamento do cérebro, acredita-se que a sentiência jamais seja de fato totalmente entendida, pois ela faz parte de um fator de subjetividade do indivíduo que nem sempre é possível de se verificar, tendo em vista as muitas peculiaridades na escala animal. Entende-se que a sentiência possa ter evoluído a partir de caminhos diversos em espécies diferentes e, conseqüentemente, dependa de estruturas anatômicas diferentes. Dessa forma, não é possível saber exatamente em que ponto na escala evolutiva reside a linha limítrofe entre a presença e ausência de sentiência. Na verdade, esse é um questionamento incorreto pois a sentiência provavelmente exista em diferentes graus de complexidade nas diferentes espécies animais e, desta forma, a melhor pergunta a se fazer não é se um animal é sentiente ou não, mas sim qual o grau de sentiência que ele possui.

Atualmente, tem se verificado que a cognição e a consciência não se limitam ao cérebro pois podem depender de estruturas diferentes e locais para processamento dos estímulos recebidos. Esse seria o caso dos cefalópodes. Em 2012, cientistas renomados publicaram a Declaração de Consciência de Cambridge, documento que elenca o entendimento mais atual e inequívoco sobre o fenômeno da consciência/senticiência, afirmando que ela não depende de um sistema neocortical para existir.

A ausência de um neocórtex não parece impedir que um organismo experimente estados afetivos. Evidências convergentes indicam que animais não humanos têm os substratos neuroanatômicos, neuroquímicos e neurofisiológicos de estados conscientes juntamente com a capacidade de exibir comportamentos intencionais. Conseqüentemente, o peso da evidência indica que os seres humanos não são únicos na posse dos substratos neurológicos que geram a consciência. Animais não-humanos, incluindo todos os mamíferos e aves, e muitas outras criaturas, incluindo os polvos,

São chamados assim por não possuírem rabo e estarem à frente dos demais macacos na escala evolutiva. Todos pertencem ao grupo dos antropóides mas é com os chimpanzés que os humanos mais se parecem: compartilhamos 99,4% do DNA deles. Por conta de uma diferença tão pequena, Morris Goodman, biólogo da Universidade Estadual de Wayne, em Detroit (EUA) e integrante do Projeto GAP (Projeto dos Grandes Antropóides) defende que os chimpanzés devam ser incluídos no gênero humano. No entanto, embora o Projeto GAP intencione o avanço no debate sobre as questões relativas à causa animal, ele se restringe às problemáticas de similitude entre os grandes antropóides e não expande essa preocupação para os demais animais.

também possuem esses substratos neurológicos.(THE CAMBRIDGE DECLARATION ON CONSCIOUSNESS, 2012, tradução nossa)⁸.

Além da questão da sciência, o problema na teoria de Singer surge ainda quando estamos diante de interesses preferenciais de seres humanos e interesses preferenciais de animais não humanos. Para a Perspectiva dos Funcionamentos, o que se almeja é que cada um realize da melhor forma possível os seus próprios funcionamentos. Dessa forma, essa teoria é capaz de incorporar as demandas próprias de seres racionais, de seres sencientes, mas também demandas caladas de sistemas diversos que almejam por uma forma própria de florescimento. Essas demandas não podem ser hierarquizáveis, pois um sistema funcional não é superior ao outro. A única hierarquia possível é entre funcionamentos básicos e não básicos, porém não entre sistemas. No caso de conflito entre funcionamentos básicos entre sistemas distintos, não há uma decisão *a priori* a ser tomada. As informações obtidas são fundamentais para a tomada de decisão, onde o peso dos funcionamentos em questão em cada sistema deverá ser avaliado. Dessa forma, desfaz-se a hierarquia e cada caso deverá ser avaliado na sua especificidade. Nossos juízos morais deixam de ser definitivos e podem e devem estar abertos à revisões, às transformações dos contextos e das demandas inerentes às diversas formas de existência. Nas palavras de Dias:

Independente de qualquer juízo de valor, somos nós, humanos, que construímos uma forma de vida moral. Somos nós, humanos, que tomamos outros seres como objeto de estudo, objeto de conhecimento e de consideração ou respeito moral. Tudo isso nos torna os agentes morais por excelência. A nós cabe a responsabilidade por uma vida moral e pelo tratamento que conferimos às demais entidades. Durante nosso processo de produção de conhecimento podemos ser induzidos ao erro de projetar nos demais seres características que marcam nossa própria espécie. Sob o ponto de vista moral, podemos ficar atentos a tal delito e desenvolver nossa capacidade imaginativa no sentido de ampliar nossa sensibilidade para demandas antes imperceptíveis. Podemos dar menos ouvidos a nossa arrogância intelectual e mais voz aos nossos próprios sentimentos. Podemos ver e ouvir de forma menos “antropocêntrica”. Contra o delito na projeção no outro de nossas próprias demandas, estas são as únicas armas que dispomos: processo contínuo de sensibilização e escuta apurada do outro (DIAS, 2016, p. 163)

⁸O texto original é: “The absence of a neocortex does not appear to preclude an organism from experiencing affective states. Convergent evidence indicates that non-human animals have the neuroanatomical, neurochemical, and neurophysiological substrates of conscious states along with the capacity to exhibit intentional behaviors. Consequently, the weight of evidence indicates that humans are not unique in possessing the neurological substrates that generate consciousness. Nonhuman animals, including all mammals and birds, and many other creatures, including octopuses, also possess these neurological substrates”(THE CAMBRIDGE DECLARATION ON CONSCIOUSNESS, 2012).

Fica claro, portanto, diante do exposto, que o presente estudo tem como finalidade contribuir para o desenvolvimento de uma nova “cultura científica”, mais ética, e também implica um novo olhar sobre o mundo, pois significa ampliar o debate sobre a necessidade de se rever o antropocentrismo vigente: o domínio de uma espécie (a nossa) sobre as outras e sobre as entidades da natureza e os ecossistemas, enfim, sobre os diversos sistemas funcionais existentes, passando a compreender nossa co-dependência recíproca dentro do grande sistema funcional que é a Terra. Dessa forma, estaremos contribuindo para o advento de novos paradigmas mais éticos e mais inclusivos e para a construção de um novo tipo de sociedade.

Referências Bibliográficas

- BRASIL. Lei 11.794 de 8 de outubro de 2008. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111794.htm.
- CAPRA, F. *A teia da vida: uma nova compreensão dos sistemas vivos*. Tradução Newton Roberval Eichenberg. São Paulo: Cultrix, 2006.
- DIAS, M. C. (org.) *A perspectiva dos funcionamentos. Por uma abordagem moral mais inclusiva*. Rio de Janeiro: Pirilampo, 2015.
- _____. *Sobre nós. Expandindo as fronteiras da moralidade*. 2º edição com comentários e respostas. Rio de Janeiro: Pirilampo, 2016.
- FELIPE, S. T. *Agência e paciência moral: razão e vulnerabilidade na constituição da comunidade moral*. *Ethic@ Revista internacional de Filosofia da Moral*. Florianópolis, v.6, n.4 p.69-82, ago 2007.
- FELIPE, S. T. *Racionalidade e vulnerabilidade. Elementos para a redefinição da sujeição moral*. *Revista Veritas*. Porto Alegre, v. 52, n.1, março de 2007.
- KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. 10ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- NETO, J. L. C. *O sistema brasileiro de revisão ética de uso animal: um estudo exploratório sobre a estrutura e funcionamento*. Dissertação de Mestrado Programa de Pós-Graduação em Bioética da Faculdade de Ciências da Saúde da Universidade de Brasília. Brasília, DF: 2012.
- NOUVEL, P. *Filosofia das ciências*. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vania Carrara Sigrit. Campinas, SP: Papyrus, 2013.
- PAIXÃO, R. L. *Aspectos éticos nas regulamentações das pesquisas em animais in* _____. PAIXÃO, R. L. e SCHRAMM, F. R. *Experimentação animal: razões e emoções para uma ética*. Niterói: Ed. UFF, 2008.
- SCHRAMM, F. R.; REGO, S.; BRAZ, M.; PALACIOS, M. *Bioética, riscos e proteção*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Editora Fiocruz, 2009.
- RACHELS, J. *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- REGO, S.; PALACIOS, M.; SIQUEIRA-BAPTISTA, R. *Bioética para profissionais da saúde*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2009.
- RYDER, R. *The Ethics of Painism: the argument against painful experiments*. In: *Between the species II*. August, 2002. Disponível em www.cla.calpoly.edu/bts/
- SINGER, P. *Libertação animal*. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010.
- _____. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

SOUZA, M. F. de A. e. *Status moral dos animais: percepções e ações sociais no Brasil*. Tese (Doutorado)- UFRJ/UFF/UERJ/FIOCRUZ. Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva, 2014.

THE CAMBRIDGE DECLARATION ON CONSCIOUSNESS, 2012. Disponível em <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>

TRÉZ, T.de A. e. *O uso de animais no ensino e na pesquisa acadêmica: estilos de pensamento no fazer e ensinar ciência*. Tese doutorado – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências da Educação. Programa de Pós-graduação em Educação científica e tecnológica. Florianópolis, SC: 2012.

_____. *A verdadeira face da experimentação animal. Sua saúde em perigo*. Sociedade educacional Fala bicho (2000). Artigo disponível para download na página: <http://www.olharanimal.org/central/geral/LivroFalaBicho.pdf>

VARGAS, J. M. S. B.; CERVI, T. M. D. *Direito dos animais não humanos versus cultura acadêmica: a experiência científica em questão*. Revista do Instituto do Direito Brasileiro, v. 1, p. 2449-2472, 2012.



Hermenêutica e misticismo em Martinho Lutero e Friedrich Schlegel

Aparecida Duarte¹

Resumo

O objetivo geral desse trabalho é, partindo de alguns textos de Friedrich Schlegel, com foco central em *Sobre a incompreensibilidade*, analisar de que maneira o autor apresenta como objeto de interesse filosófico a reconfiguração do sistema hermenêutico clássico fundado sobre o triângulo das identidades categóricas do autor, do leitor e da obra. Pretendemos igualmente apontar para o modo como essa reconfiguração – operacionalizada como protocolo de leitura – é capaz de colocar em questão os limites da própria filosofia, em uma tentativa, que é comum aos românticos alemães, de buscar novos lugares para a instauração de um diferente *modus philosophandi*, incluindo o domínio do misticismo religioso. Para isso, abordaremos especificamente a ruptura com a noção de evidência, ruptura esta realizada por Schlegel ao substituir o modelo lógico pelo modelo performático; discutiremos como a filosofia que surge neste momento procura ultrapassar a dicotomia entre filosofia e não-filosofia; e, por fim, como essa reconfiguração hermenêutica pode ser associada à tradição luterana, tanto em termos de aproximação, como de afastamento.

Palavras-chave: Schlegel; Lutero; hermenêutica; mística; erotismo.

Résumé

L'objectif général de ce travail est, à partir de quelques textes de Friedrich Schlegel, avec une attention particulière au texte *A propos de l'incompréhensibilité*, d'analyser comment l'auteur présente comme objet d'intérêt philosophique la reconfiguration du système herméneutique classique basé sur le triangle de las identités catégoriques de l'auteur, du lecteur et de l'oeuvre. On souligne également la façon dont cette reconfiguration – opérationnalisé comme protocole de lecture – il est capable de poser la question des limites de la philosophie elle-même, dans la tentative, qui est commun aux romantiques allemands, de chercher de nouveaux endroits pour un différent *modus philosophandi*, y compris le domaine du mysticisme religieux. Pour cela, on traitera en particulier la rupture avec la notion d'évidence, que Schlegel réalise en substituant le modèle logique pour le modèle performatif; on discutera comment la philosophie qui emerge dans ce moment vise à dépasser la dichotomie entre philosophie et non-philosophie; et, enfin, comment cette reconfiguration herméneutique peut être associée à la tradition luthérienne, en termes de rapprochement et d'éloignement.

Mots-clés: Schlegel; Luther; herméneutique; mystique; erotisme.

O gérmen da filosofia da vanguarda alemã do final do século XVIII notou no subtexto da crítica kantiana, uma ironia. De modo a parecer que o rigor das delimitações categoriais do conhecimento tivesse servido para reforçar aquilo que justamente fugia de seu domínio: a liberdade criadora da imaginação. Na compreensão romântica, a ironia consistia em Kant ter sido absolutamente espirituoso ao estipular como único

¹Doutoranda em Filosofia - UERJ- Universidade do Estado do Rio de Janeiro.



obstáculo à liberdade criadora do sujeito, um fantasma. O objetivo do romantismo de Iena, bem como do idealismo alemão, que surge à mesma época, era exatamente o de “exorcizar” esse fantasma.²

Nesse sentido, Márcio Suzuki afirma que a descoberta da escrita em fragmentos, forma utilizada largamente pelos românticos alemães, sobretudo pelos românticos de Iena, incluindo Friedrich Schlegel, que é o autor foco deste trabalho, seria uma tentativa clara de solucionar problemas filosóficos, saindo do domínio de uma filosofia estritamente técnica e demonstrando que a própria atividade originária do eu possui um caráter reflexivo que implica uma fragmentação. Por isso a poesia ganha força absoluta entre os românticos, até como tentativa de um retorno à unidade inicial, objetivando uma reunificação de diversos gêneros em uma espécie de síntese de poesia, prosa, filosofia, crítica, romance, etc.

Conforme já anunciado por Fichte, na *Doutrina da Ciência de 1794*, toda forma particular seria contingente em relação à forma primeira, mas a pergunta que Suzuki coloca é se essa contingência não deveria ser também atribuída ao caráter abstrato e artificial da filosofia? Para ele a pretensão de Schlegel é exatamente a busca por uma forma menos arbitrária que pudesse dar conta da sistematicidade, mas permitindo uma reflexão em constante movimento, tal como aparece na consciência, orgânica como a própria vida³ (por isso a predileção schlegeliana pelos fragmentos, pela poesia e pelo romance que narra personagens vivas que vão se constituindo na leitura).

Segundo Márcio Suzuki, não se trata de um mero acaso que o gênero romântico, seja, por excelência, o romance. Conforme ele explicita, para Schlegel, todo filósofo deve saber escrever romances, como forma de narrativa da história de um indivíduo dotado de fantasias e por isso também, esse mesmo indivíduo, precisa aprender a poesia⁴. Como o filósofo não é um homem diferente dos outros, ou seja, não pode se separar de suas humanidades, também ele não deve separar a filosofia da poesia, a razão da fantasia, então, para se autonarrar e se autoconstituir, assim como ao leitor, ele deve escrever romance, poesia, filosofia, como reflexão de um pensamento que reflete o mundo como um todo e um homem integrado nesse todo.

As personagens dos romances apresentam a familiaridade de serem constituídas de carne e osso e esta constituição orgânica está acima da abstração meramente

² Cf. STIRNIMANN, 1994, pp.11-12.

³ Cf. SUZUKI, 1997, pp.16-18.

⁴ SUZUKI, 1998, p.112.

filosófica, que, para Schlegel, sozinha, sem unir-se à arte, não é capaz de dar conta da inteireza do homem. No interior do romance há um jogo de insciência e onisciência entre as personagens e o narrador, postulado através da ironia como recurso de linguagem que torna isto visível.

Expressão mais acabada do homem inteiro (no sentido do *Meister* de Goethe), o romance é por isso a forma mais adequada para a *Darstellung* da dupla série da reflexão: o indivíduo pelejando concretamente na vida e espelhando em si um mundo inteiro se une ao narrador onisciente e distante num todo orgânico. O romance não é simplesmente uma construção alegórica do saber transcendental, mas a *efetivação* desse saber numa forma que é diferente em cada indivíduo.⁵

O que acontece no processo de confecção de um romance é um obramento do autor e um desdobramento da obra, o mesmo acontece com o leitor que, no ato da leitura, se reconhece nas personagens da obra e no próprio autor, reconfigurando, então, o seu “si” mesmo e se autoconstituindo na autonarrativa. Autor, obra e leitor são uma coisa só. Estamos falando de um processo de dissolução das identidades, que rompe completamente com as noções de evidência, com o princípio da não contradição e com as categorias do modelo lógico, que é substituído pelo modelo performático.

O que Schlegel pretende com essa proposta é romper exatamente com o modelo hermenêutico clássico e apontar para um novo lugar de instauração da própria filosofia, considerando um dos principais problemas filosóficos românticos – o problema do indeterminado, para superar inclusive a dicotomia filosofia- não filosofia.

Para Suzuki, no romantismo há uma hipótese da coerência interior da filosofia, que independe de suas formas contingentes e que é uma suposição mística, no sentido que busca uma tangência com um absoluto do qual não se pode dar conta através de uma linguagem encerrada em si mesma, mas talvez na morte da linguagem, no ultrapassamento da linguagem. O místico considera a comunicação de seu sistema algo indiferente, não se importando com a sua nulidade no exterior, nos domínios da técnica, ou no domínio histórico, o que importa é o infinito interior, por isso o místico despreza a letra.⁶

Para Schlegel, quando o idealismo demonstra chegar ao cerne para o qual se direcionavam todas as filosofias, o mais importante princípio dialético descoberto é o da reflexão, no sentido em que refletir sobre si é também sair de si, aliás, a reflexão do eu

⁵ *Idem*, p.115.

⁶ Cf. *Idem*, p.117.



sobre si seria justamente o fundamento do sair de si mesmo. E esse processo de sair de si, de ultrapassagem das formas constituídas, na experiência interior, é místico.

Há nos românticos, basicamente, uma impossibilidade de delimitar o que é filosofia e o que não é filosofia, pois o que é a filosofia, para os românticos, começa exatamente no fora da filosofia como é concebida até então, é a partir da filosofia olhada de fora que justamente o filosófico pode acontecer. Mas, no fundo, não há nem mesmo essa divisão entre dentro e fora, o que há é um “dentro-fora”. O princípio de contradição deixa de delimitar essa linha que dividia o dentro do fora a partir do momento que os românticos rompem com o próprio princípio de contradição, substituindo, então, o modelo lógico pelo modelo performático, conforme dito. O dentro e o fora não se separam mais. Na interpretação dos românticos, sobretudo em Schlegel, não há o rigor kantiano das categorias, mas um rigor que salta para o que está antes das categorias, dos sistemas e das homogeneidades. Este salto vai de encontro a uma modulação caótica, onde as coisas ainda não estão regidas pelo modelo das definições ordenadas e lógicas do princípio da não-contradição. O rigor em Schlegel não é um rigor lógico, mas um rigor heurístico, com ênfase no acontecimento em si, dado como um momento antes mesmo do analítico, isto nega a possibilidade de qualquer programa e constitui um grande problema na filosofia que se utiliza constantemente de programas. Por isso tudo não há como definir o que é filosofia e não filosofia, constatação para a qual nos aponta Schlegel, o tempo inteiro, no texto *Sobre a incompreensibilidade*, que sustenta principalmente o questionamento de se é possível a comunicação de uma ideia.

O saudável entendimento humano, que se orienta de muito bom grado pelo rastro das etimologias, sempre que estas saltam à vista, poderia facilmente chegar a supor que a razão do incompreensível reside na incompreensão. Ora, acontece que uma das minhas características mais próprias é a de não ser de todo capaz de suportar a incompreensão, mesmo a incompreensão dos incompreensivos; ainda menos, porém a incompreensão dos compreensivos.⁷

Podemos observar dois tipos de reflexão acerca da incompreensão: uma reflexão tautológica (do [grego](#) ταὐτολογία "dizer o mesmo"), que diz respeito à incompreensão dos compreensivos, e uma reflexão relacional, que diz respeito à incompreensão dos incompreensivos. A primeira pode ser esclarecida, já que os compreensivos buscam chegar a algum lugar, buscam sempre o mesmo, a segunda não pode ser esclarecida, pois os incompreensivos buscam sempre novos lugares, novos espaços, o diferente e, assim, não chegam jamais a lugar nenhum. Percebemos no texto a apresentação do

⁷ SCHLEGEL, 2011, p.328.



triângulo hermenêutico erguido pela hermenêutica tradicional: ‘autor-leitor-obra’, porém, a partir do momento que Schlegel se desloca para a incompreensão dos incompreensivos, os elementos formadores do triângulo hermenêutico não se podem mais sustentar, pois há uma consideração sobre o aspecto construtivo e ativo do leitor no sentido do texto. O leitor é um lugar de construção de sentido do discurso. O leitor é o lugar onde se opera o sentido do texto, mas esse sentido só pode ser operado na medida em que o leitor se torna também autor e obra. Assim como o autor se torna igualmente leitor e obra e a obra, autor e leitor. Este círculo de obramento e desobrimento denuncia um colapso das identidades formadoras do triângulo hermenêutico. Se por um lado, o leitor se torna ativo, por outro, o autor se torna passivo por ser constituído por sua própria obra.⁸

No fragmento 112 do *Lyceum*, Schlegel diferencia dois tipos de autor:

O escritor analítico observa o leitor tal como é; de acordo com isso, faz seus cálculos e aciona suas máquinas para nele produzir o efeito adequado. O escritor sintético constrói e cria para si um leitor tal como deve ser; não o concebe parado e morto, mas vivo e reagindo. Faz com que lhe surja, passo a passo, diante dos olhos aquilo que inventou, ou o induz a que o invente por si mesmo. Não quer produzir nenhum efeito determinado sobre ele, mas com ele entra na sagrada relação de mais íntima sinfilosofia ou simpoesia.⁹

Assim como há o autor sintético e o analítico, há também o leitor analítico e o sintético, o primeiro é aquele que vai ao texto como um produto pronto e acabado, já sabendo o que lá encontrará, o segundo é aquele que produz a síntese com o texto, é um leitor produtivo da obra, de si mesmo e do autor.

Notamos que *Sobre a incompreensibilidade* é uma obra sintética, escrita por um autor sintético para leitores sintéticos, já que o deslocamento de um dos elementos do triângulo hermenêutico desloca os outros dois elementos. Schlegel escreveu essa obra para precisar ser lida para ser produzida, uma obra que desloca para a incompreensão dos incompreensivos, em que suspendemos a evidência das identidades e com isso se suspende a distinção entre os elementos do triângulo. Através desse texto, Schlegel, como escritor sintético, nos aponta as mais elevadas sinfilosofia e simpoesia, destruindo as delimitações entre o poético e o filosófico, a partir daquela que, com Suzuki, chamamos de suposição mística. Pelo ultrapassamento das identidades, podemos ler ali a apresentação de um espírito absolutamente indeterminado. No momento em que

⁸ Cf. *Idem*.

⁹ SCHLEGEL, 1997, p.38.



Schlegel rompe com os elementos do triângulo hermenêutico tradicional, ele se encontra com a mística.

Mas será então a incompreensibilidade algo de tão inteiramente condenável e funesto? – Parece-me a mim que é sobre ela que assenta o bem estar das famílias e das nações, e se não estou em erro, dos Estados e dos sistemas, as obras mais artificiais dos homens, muitas vezes tão artificiais que não nos cansamos de admirar nelas a sabedoria do criador.¹⁰

Schlegel, já no início do texto, explicita que a razão de escrever *Sobre a incompreensibilidade* é construir um novo leitor, com uma intenção que tende para o misticismo.

É essa a razão pela qual eu me tinha decidido, há já bastante tempo, a lançar-me numa conversa com o leitor sobre essa matéria e, diante dos seus próprios olhos, por assim dizer debaixo do seu nariz, construir à minha maneira um outro, um novo leitor, e mesmo chegar a deduzi-lo, se assim bem o entendesse. Minha intenção era séria quanto baste, e não desprovida da antiga tendência para o misticismo.¹¹

Ao confessar sua intenção, ele está também fazendo uma espécie de chiste com Johann Adam Bergk, que em *A arte de ler livros* (Jena, 1799:265), critica a tendência ao misticismo de certos romances, dizendo que isso caracteriza uma doença contagiosa que se pode pegar em sua leitura, ainda deixando o leitor na escuridão. Em passagem posterior¹², Schlegel anuncia que queria provar que toda a incompreensão é relativa e que Christian Garve – um dos representantes da chamada filosofia popular – é incompreensível. Novamente há uma refinada ironia de Schlegel ao criticar Garve, pois este defendia que o estilo estava na clareza do texto. Conforme esclarecido em nota, em *Da popularidade da exposição*, Garve diz que o escritor popular deve tornar impossível a não compreensão de seus pensamentos, com o que Schlegel discorda em absoluto: “Querida mostrar que as palavras se compreendem muitas vezes melhor a si próprias do que aqueles que delas fazem uso”¹³. Esta afirmação de Schlegel é muito importante para entendermos a afirmação da independência da linguagem com relação ao sujeito. Para ele não é o homem que cria ou controla a linguagem, mas ele é produto dela. A linguagem, para Schlegel, parece existir de forma autônoma, aquém e além do sujeito. E esse é um dos pontos chave para a *confusão* (*Verwirrung*) espontânea do discurso, sobretudo do discurso filosófico tradicional, em cujo qual o filósofo tem a pretensão do controle sobre o discurso e do poder de comunicar uma ideia qualquer. Nesse sentido,

¹⁰ SCHLEGEL, 2011, p.338.

¹¹ *Idem*, p.328-329.

¹² *Idem*, p.329.

¹³ *Idem*.



Schlegel reconhece a importância de Kant por instaurar uma espécie de freio à tentativa de “escarafunchar” a linguagem, o que permite voltar a atenção para a força e raiz da ação.¹⁴

O interesse voltado para a ação é místico, na medida em que só o místico pode dar conta da força da ação e do conhecimento verdadeiro, não a linguagem. É no místico que o espírito humano aprende a transformar a si mesmo. Essa concepção schlegeliana pode ser observada também em outros textos do autor, sobretudo no romance *Lucinde* (1799), que narra a história de amor entre as personagens Júlio e Lucinde, de modo a apresentar o amor como algo erótico e sagrado ao mesmo tempo, fechando uma das características principais do misticismo presente em Schlegel, que é sob a forma de misticismo erótico, o qual se manifesta no corpo, na carne, se aproximando bastante da tradição luterana; ressaltando que, em certa medida, também Lutero, assim como Schlegel, preza a noção de banalidade como único meio de se atingir o mais elevado – no caso de Lutero: a verdade revelada por Deus e apenas comunicada pelas Escrituras.

Na introdução da *carta aberta do Dr. M. Lutero a respeito da tradução e da intercessão dos santos*, Martim C. Warth atenta para o fato de que, no texto em questão, Lutero critica justamente o modo de tradução para o alemão empregado pelos eruditos, pois estes se atém às expressões originais, não considerando o uso popular da língua. Lutero deixa claro que para uma boa tradução, que atinja a compreensão de um maior número de pessoas, mediante à identificação do leitor com a obra, deve-se empregar a linguagem vulgar, a maneira tal qual fala o povo, já que a língua não deve estar apartada do fluxo da vida.

Mas que me importa? Que se enfureçam e esperneiem, não vou impedir que traduzam do jeito que quiserem, mas vou traduzir não como eles querem, mas como eu quero. Quem não concordar, que deixe estar e fique com sua erudição para si, pois não a quero ver nem ouvir, não precisam reagir à minha tradução nem prestar contas. Estás ouvindo muito bem o que eu quero dizer: “Tu, Maria graciosa”, “tu, querida Maria” e deixa-os dizerem: “tu, Maria cheia de graça”. Quem conhece a nossa língua, sabe muito bem que a palavra terna e delicada é esta: a Maria querida, Deus querido, o imperador querido, o príncipe querido, o homem querido, a criança querida. E nem sei se o termo “querido” [*lieb*] também pode ser reproduzido com tanta ternura e em acepção tão ampla em latim ou numa outra língua, de modo que entre e repercute no coração, em todos os sentidos, como acontece em nossa língua.¹⁵

Podemos notar que a interpretação alegórica da Bíblia não faz sentido para Lutero. A palavra escrita deve estar atrelada a uma dinâmica oral de enunciados e

¹⁴Cf. *Idem*, p.330.

¹⁵ LUTERO, 2003, p.213.

anunciações, onde nós mesmos nos encontramos. Não parece haver nada anterior a isso, nenhum elemento pré-determinado antes da enunciação. A enunciação parece produzir misticamente o seu próprio conteúdo, assim como em Schlegel, no caso da relação entre obra, autor e leitor sintéticos, em que, ao nos autonarrarmos, nos tornamos quem somos. Em Lutero, porém, essa autoconstituição não se dá no espírito meramente pela leitura da palavra, mas pelo ato de fé que acompanha a leitura e também nela se constitui tornando, só então, clara a compreensão da palavra de Deus. Esse processo tem a ver com a noção de graça, e não tem, também aqui, uma justificativa lógica, pois, afinal, a salvação se opera, para Lutero, pelo incondicionado mistério da graça divina, e este ponto será ao mesmo tempo uma aproximação e um distanciamento do que posteriormente será desenvolvido por Schlegel, já que para este último, não parece haver nenhuma salvação.

Todas as propostas de reforma luteranas parecem se dar sob a forma dessa ruptura com as justificativas dos princípios lógicos. Para Lutero, sem a fé não se pode compreender uma única letra da Bíblia; em termos lógicos não é possível compreendermos a teologia luterana, nem sua antropologia. Nele também fora e dentro são a mesma coisa, como no sentido desenvolvido no romantismo alemão, principalmente no romantismo de Schlegel, só se pode compreender o fora olhando para dentro e, ao mesmo tempo, quanto mais profundo percorremos o interior, mais nos lançamos para fora saindo de nós.

A posição hermenêutica luterana duplica sua antropologia – através desse “quanto mais para dentro, fora”, podemos perceber que o máximo da interioridade é o máximo da exterioridade, sendo crucial que se ressalte que essa passagem da interioridade para a exterioridade plena, e vice versa, se opera pela figura do Cristo, pela glória atingida na visão de Cristo na cruz. A teologia da glória depende da teologia da cruz. O ápice da graça concedida, tanto para Cristo, como para os homens diante da cruz, só pode ser atingido através da crucificação, do flagelo e mutilação da carne de Cristo em processo de destruição. Novamente o mais elevado só pode ser atingido passando pelo mais rebaixado. Jesus Cristo, em sofrimento, é para nós o único trono da graça.¹⁶

A importância dada por Lutero à carne é o que aproxima em sua teologia, o aspecto místico do aspecto erótico, o que podemos confirmar quando Lutero reconhece o estado matrimonial como uma ordem sagrada instituída por Deus. A ideia de um

¹⁶ LUTERO, 1993, p.370.



erotismo sagrado que tem seu ápice no êxtase é a ideia que permeia também o êxtase de Cristo e da multidão, ao se fundir ao divino, na diluição das formas materiais, no caso de Cristo na Cruz. Tal êxtase seria exatamente o momento do ápice da glória em sua visibilidade que se dá na superfície da carne. Lutero afirma que é no corpo que se dá a salvação eterna:

Por último, creio na ressurreição de todos os mortos no dia derradeiro, tanto dos bons quanto dos maus, para que cada qual receba ali, em seu corpo, o que mereceu, de modo que os piedosos viverão eternamente em Cristo...”¹⁷

É no referente à importância do corpo para Lutero, que sua teologia pode ser considerada uma antropologia e sua proposta hermenêutica como uma hermenêutica-mística, que se difere de uma teoria da linguagem, justamente por romper com os princípios lógicos da linguagem e com os signos da língua voltados para a eficácia de fazer conhecer a verdade, isso quer dizer, ao mesmo tempo, que uma teoria do conhecimento em Lutero não pode ser sequer considerada sem passarmos pela afirmação de que o conhecimento da verdade só se dá através da fé, manifesta no corpo, em Deus, humanizado na figura do cristo. Ou seja, para Lutero, se uma fórmula silogística qualquer subsistisse nas questões divinas, o artigo sobre a trindade seria conhecido e não crido. Desta forma, constatamos que não há conhecimento em Lutero que não seja dado por outros meios que não por graça divina.¹⁸

O que não quer, em definitivo, dizer que ele, como faz Schlegel, defenda o incognoscível, o obscuro e a incompreensibilidade, embora o desafio apresentado pelos dois autores seja o mesmo: a produção de um discurso do inefável, do indeterminado.

Ressaltemos que a clareza que Lutero defende não se dá apenas na fé em Deus, mas na fé em Deus descido na Terra, em Deus encarnado, rebaixado a homem, é a carne de Deus – a figura de Cristo – que dá sentido à letra, o que denota ao mesmo tempo, novamente, uma aproximação com o pensamento schlegeliano, no sentido que o mais elevado de Deus, só pode ser visível no mais rebaixado. Sem a imagem do corpo de Cristo, a Escritura, como palavra de Deus, é esvaziada de qualquer sentido. Interessante também notar que a figura de cristo crucificado não representa apenas a glória da redenção, mas também os pecados e a vileza humana. Para que se possa ver o mais sublime, não se deve elevar o olhar, mas antes rebaixá-lo. Há que se olhar para os

¹⁷ Cf. *Idem*, pp.374-375.

¹⁸ LUTERO, 1987, p.18.



próprios pecados, para a própria sujeira e indignidade, para que a graça possa então ser contemplada.

Chamo de graça aquela grande abóboda debaixo da qual coloco toda a imundícia que os escribas e fariseus escondiam dentro dos sepulcros caiados ou que deixavam dentro do copo. Chamo de graça aquela enorme calota para debaixo da qual transfiro todos os meus pecados, toda a minha miséria moral, todo o meu sentimento de culpa, todas as minhas imundas “justiças”, todo o meu desespero, todo o meu pavor do inferno e eu por inteiro.¹⁹

Referências Bibliográficas

CÉSAR, Elben M. Lenz. *Conversas com Lutero: história e pensamento*. Viçosa: Ultimato, 2006.

LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*(OS). Vol. I-XII. Coord. da Comissão Interluterana de Literatura. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1987ss.

- “Debate sobre a teologia eclesiástica”. In: OS I, *Os primórdios - Escritos de 1517 a 1519*, 1987, pp.13-20.
- “Da ceia de Cristo - Confissão”, 3ª parte. In: OS IV, *Debates e controvérsias - II*, 1993, pp.367-375.
- “Carta aberta do Dr. M. Lutero a respeito da tradução e da intercessão dos santos”. In: OS VIII, *Interpretação bíblica - Princípios*, 2003, pp.205-220.

SCHLEGEL, Friedrich. *Lucinda*. Trad. de Álvaro Ribeiro. Lisboa: Guimarães, 1979.

_____. *O dialeto dos fragmentos*. Trad. de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997.

_____. *Sobre a incompreensibilidade*. Trad. de Bruno C. Duarte. *Alea*, n. 13/2, 2011, p. 328-340.

STIRNIMANN, Victor-Pierre. *Schlegel, carícias de um martelo*. In: SCHLEGEL, Friedrich. *Conversa sobre a poesia e outros fragmentos*. São Paulo: Iluminuras, 1994, pp. 9-25.

SUZUKI, Márcio. *A gênese do fragmento*. In: SCHLEGEL, Friedrich. *O dialeto dos fragmentos*. São Paulo: Iluminuras, 1997, pp.11-18.

_____. *O gênio romântico*. Crítica e história da filosofia em Friedrich Schlegel. São Paulo: Iluminuras, 1998.

¹⁹ CÉSAR, 2006, pp.138-139.

A retórica em Aristóteles

Aroldo Mira Pereira¹**Resumo**

Este trabalho pretende investigar o caráter da racionalidade discursiva na Retórica aristotélica. Inicialmente, analisamos as três provas (*pistes*) técnicas da persuasão, conforme apresentadas por Aristóteles no Livro II de sua Retórica, o *páthos*, o *éthos* e o *lógos*. Começando pelo *páthos*, analisamos as treze paixões da lista retórica: ira, calma, amizade, inimizade, temor, confiança, vergonha, desvergonha, amabilidade, piedade, indignação, inveja e emulação. Na análise do *éthos*, foram discriminados o caráter dos jovens, dos idosos e dos adultos, dos nobres, dos ricos e dos poderosos. E, por fim, na análise do *lógos* apresentamos a noção aristotélica de entimema, uma espécie de silogismo de tipo retórico, com premissas simples, geralmente conhecidas por todos e de fácil assimilação. A persuasão se faz pela confluência dessas provas demonstrativas. Aristóteles afirma que persuadimos pela disposição dos ouvintes (*páthos*), pelo caráter do orador (*éthos*) e pelo discurso (*lógos*). No ato discursivo, marcado pela presença da persuasão, não parece haver espaço determinado para verdades apofânticas, analíticas. A arte retórica, no entanto, provoca e permite uma outra relação com a verdade que assume, na dimensão da democracia, um caráter mais político.

Palavras-chave: retórica; Aristóteles; persuasão.

Abstract

This work intends to investigate the character of discursive rationality in RhetoricAristotelian. Initially, we analyzed the three tests (*pistes*) techniques of persuasion. As presented by Aristotle in Book II of his Rhetoric, the *páthos*, the *ethos* and the *logos*. Beginning with the *pathos*, we analyze the thirteen passions of the rhetorical list: anger, calmness, friendship, enmity, fear, confidence, shame, shamelessness, kindness, compassion, indignation, envy and emulation. In the analysis of *ethos*, the character of the young people, the elderly and the adults, the nobles, the rich and the powerful. And finally, in the analysis of the *logos* we present the Aristotelian notion of entimema, a kind of syllogism of rhetorical type, with simple premises, generally known by all and easy to assimilate. Persuasion is done by the confluence of these demonstrative proofs. Aristotle states that we persuade by the disposition of the hearers (*páthos*), by the character of the speaker (*éthos*) and by the speech (*logos*). In the discursive act, marked by the presence of persuasion, there does not seem to be room for apophysical, analytical truths. Rhetoric art, however, provokes and permits another relationship with the truth that takes on a more political character in the dimension of democracy.

Keywords: rhetoric; Aristotle; persuasion.

Pathos, ethos e logos: o tripé retórico aristotélico

Tive todo o cuidado em não ridicularizar

¹ Pós graduado em Metodologia do Ensino de Filosofia e Sociologia; mestrando em Ciências das Religiões pela Faculdade Unidade de Vitória.

Todo olhar cuidadoso voltado ao conjunto de saberes que chamamos de clássico há de se deparar com o conhecimento sistemático e abrangente de Aristóteles de Estagiros (384 - 322 a.C.). Suas obras versam sobre os temas mais diversos e relevantes tanto para os gregos antigos quanto para os ocidentais contemporâneos. O conjunto literário que entra para a história da filosofia como a produção aristotélica é comumente classificado em três grandes grupos: os escritos de divulgação, destinados ao grande público; os tratados científicos e filosóficos, que constituem o que conhecemos pelo nome latino de *Corpus Aristotelicum*; e os memorandos e coletâneas de material que colaboraram nos trabalhos científicos.² É no *Corpus Aristotelicum* que encontramos as obras mais conhecidas e mais estudadas de Aristóteles. Martínez agrupa essas obras em Tratados de lógica, Tratados de física, Tratados de biologia, Metafísica, Ética, Política e Teoria da arte.³ Contudo, essa aparente produção intelectual de caráter enciclopédico em nada compromete o rigor na investigação dos diversos aspectos da racionalidade abordados por Aristóteles. A abrangência temática das suas obras, de certa maneira, também expressa seu perfil sistêmico, rigoroso e argumentativo.

Da análise de Aristóteles sobre a teoria da arte (*téchne*) resultaram duas significativas obras: *A Poética* e *A Retórica*. Em ambas são apresentados e estudados usos da linguagem não circunscritos no domínio da lógica, cuja pretensão é distinguir o pensamento correto do incorreto⁴, permitindo, assim, que o discurso sobre o ser seja avaliado como verdadeiro ou falso. A esse uso declarativo da linguagem pela lógica chamamos de discurso apofântico. Contudo, o próprio Aristóteles admite possibilidades outras de aplicação da linguagem, as quais pertenceriam ao âmbito dos discursos não-apofânticos, ou seja, não-declarativos, discursos sem a pretensão do dizer verdadeiro ou falso, como é o caso das preces, por exemplo. Vejamos a exposição do Estagirita:

Todos os discursos são significativos, não como ferramenta, mas, como já tinha sido dito, por convenção; nem todo discurso é declaratório, mas apenas aquele em que subsiste o ser verdadeiro ou o ser falso. Com efeito, [o ser verdadeiro ou o ser falso] não subsiste em todos. Por exemplo, a prece é um discurso, mas não é nem verdadeira nem falsa. Deixemos os outros discursos,

² ROSS, David. *Aristóteles*. Publicações Dom Quixote: Lisboa, Portugal. 1987. p. 19.

³ MARTÍNEZ, Tomás Calvo in: ARISTÓTELES. *Acerca del Alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos: Madrid, España. 1978. p. 17-20.

⁴ COPI, Irving M. *Introdução à Lógica*. Mestre Jou: São Paulo, 1978. p. 19.

pois o exame deles é mais próprio da retórica e da poética. Porém, o declaratório é próprio deste estudo.⁵

As artes poética e retórica são, antes de tudo, artes da palavra, mas de uma palavra que extrapola a polaridade verdadeiro/falso e gravita sutilmente pelos espaços da verossimilhança (com o desenvolvimento dos enredos trágicos, na *Poética*) e da persuasão (com a produção de discursos convincentes, persuasivos, na *Retórica*).

No curso de nossa investigação sobre a função das paixões no uso persuasivo da linguagem nos ateremos à *Arte Retórica*, precisamente ao Livro II, onde as noções de *páthos*, *éthos* e *lógos* são articuladas conjuntamente.

A *Retórica* de Aristóteles, escrita entre 350 a.C. e 335 a.C.⁶, é dividida em três livros distintos, cada um se ocupando de aspectos próprios da arte retórica, tanto na crítica e esforço de correção da compreensão que seus antecessores tinham da retórica quanto na inserção de novos elementos, como a noção de entimema, por exemplo, que será elucidada quando tratarmos do *lógos*.

Aristóteles define a retórica como “a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso a fim de persuadir”⁷ e apresenta dois meios de persuasão: as provas inartísticas ou não-técnicas e as provas artísticas ou técnicas. As primeiras consistem nas provas pré-existentes ao discurso e por isso não são inventadas pelo orador. É o caso dos testemunhos, das confissões sob tortura e dos documentos. Já as provas artísticas são as que o orador produz no ato discursivo e podem ser de três espécies: as que derivam do caráter do orador, as que vêm da disposição do ouvinte e as que se encontram no próprio discurso. Neste tripé retórico formado por caráter, emoção e discurso identificamos o *éthos*, o *páthos* e o *lógos*.

O verdadeiro exercício retórico deve contar com boas provas, essa espécie de demonstração ou raciocínio. Já no Livro I, Aristóteles critica seus antecessores e contemporâneos pelo uso excessivo de elementos acessórios ao discurso, como o apelo à comoção do auditório, por exemplo, e por negligenciarem os aspectos lógicos da

⁵ ARISTÓTELES. *Da Interpretação*. Tradução e comentários de José Veríssimo Teixeira da Mata. Editora Unesp: São Paulo, 2013. p. 07. (*De Int.* IV, 17a1)

⁶ Em sua introdução à edição da *Retórica* usada neste trabalho, Manuel Alexandre Júnior informa que “o livro 1.5-15 e partes do livro 3 foram aparentemente escritos por volta de 350 a. C., quando [Aristóteles] ainda era membro da Academia e aí ensinava retórica. Entre 342 a. C. e 335 a. C., durante a sua estada na Macedônia, terá escrito a sua parte mais substancial. A conclusão e os retoques finais da mesma poderão ter sido realizados após o regresso do estagirita a Atenas em 335 a. C., e conseqüente abertura de sua própria escola”. ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Manuel Alexandre Júnior. 3ª edição. Imprensa Nacional - Casa da Moeda: Lisboa, Portugal, 2006. p. 34.

⁷ *Ibid.*, p. 95. (*Ret.* I, 1355b)

persuasão. Esse movimento crítico de Aristóteles acaba por expulsar do Livro I a abordagem das outras duas provas técnicas, o *ethos* e o *pathos*. Apenas no Livro II é que as três são analisadas conjuntamente. Passemos, então, à análise feita pelo filósofo de cada uma das provas técnicas da persuasão. Seguiremos a ordem na qual aparecem no texto, começando pelas paixões, passando para os tipos de caráter e, por fim, ao discurso.

Aristóteles inicia o Livro II de sua Retórica com uma abordagem das paixões, que se estende dos capítulos 2 a 11. A primeira das paixões analisadas é a ira, definida como “um desejo acompanhado de dor que nos incita a exercer vingança explícita devido a algum desprezo manifestado contra nós, ou contra pessoas da nossa convivência, sem haver razão para isso”⁸ Uma definição seguida por Aristóteles também nos *Tópicos*: “a ira é um desejo de vingança resultante de um aparente menosprezo”⁹ e no *Sobre a Alma*: “um desejo de vingança”¹⁰.

O ouvinte iracundo se encontra desejoso de vingança contra quem o desprezou ou a um dos seus. E o que sofre este desdém será sempre associado a qualquer coisa ruim, sem crédito. Tem-se, então, três formas de desdém: o *desprezo*, que é o julgar algo como sem valor, como quando se rebaixa alguém; o *vexame*, uma ação difamatória, que se põe como obstáculo à vontade, não à sua própria, mas a do outro, considerando que do mesmo não se pode obter algo proveitoso ou de valor; e o *ultraje*, que ocorre quando se faz e diz coisas que causam vergonha a alguém, apenas pelo mero prazer de fazê-lo sofrer.

Sendo o desprezo, em suas diferentes dimensões, a fonte da ira, expõe-se um grupo de propensos iracundos: “... os enfermos, os pobres, os que estão em guerra, os amantes, os que têm sede e, em geral, os que desejam ardentemente alguma coisa e não a satisfazem”¹¹. Aristóteles passa a elencar personagens capazes de provocar a ira, numa lista que vai desde os que escarnecem e falam mal das coisas que se estima, até os que, por falta de memória, esquecem o nome de alguém, o que pode soar como desprezo. Para essas relações afetadas pela ira, caberá a vingança, que é elaborada pela imaginação como resposta, uma solução ao desprezo. Por isso, o iracundo sentirá prazer tanto por efetivar sua vingança com outrem quanto por simplesmente imaginar formas

⁸ ARISTÓTELES, *Retórica*, 2006, p. 161. (*Ret.* II, 2, 1378a)

⁹ ARISTÓTELES. *Tópicos*. Imprensa Nacional - Casa da Moeda: Lisboa, Portugal, 2007. p. 468. (*Top.* VIII, 1, 156a)

¹⁰ ARISTÓTELES. *Sobre a Alma*. Martins Fontes: São Paulo, 2013. p. 9. (*DA I*, 1, 403a 30-33)

¹¹ Id., *Retórica*, p. 163. (*Ret.* II, 2, 1379a)

de vingar-se, assim como sentimos prazer quando sonhamos¹². Aristóteles chega a afirmar na *Ética* que “a vingança põe fim à ira, produzindo prazer em vez de dor”¹³ (Tradução nossa.).

Para persuadir de maneira eficaz seus ouvintes, o orador poderá, em seu discurso, conduzi-los a irar-se contra alguém que se pretende condenar ou atacar, dando ao acusado um caráter capaz de suscitar a ira no público.

Já de início, a calma, nossa segunda paixão, é considerada o oposto da ira e, por isso, definida como “um apaziguamento e uma pacificação da cólera”¹⁴. Sendo assim, o estado de espírito de um auditório calmo é percebido em ambientes festivos, de sucesso, prosperidade e saúde. Um sujeito se acalma quando dá tempo ao tempo, quando já realizou a sua vingança e agora se sente justificado, quando quem o ofende sofre punição igual ou maior a que sofreu, quando está diante de quem teme, sente respeito ou lhe beneficiou de alguma forma e ainda se acalma quando percebe que o outro agiu contra a própria vontade ou está arrependido do que fez. Ao perceber estes lugares próprios ao apaziguamento do seu público, o orador, a fim de persuadir, poderá apresentar aos ouvintes um caráter que comporta estas características promotoras de calma.

Ao analisar as paixões listadas por Aristóteles na *Retórica*, Meyer afirma que “a cólera e a calma representam, por si sós, as paixões como um todo, sua diversidade, sua luta interna, seu excesso e também sua anulação, que provoca a aceitação da ordem das coisas”¹⁵. Enquanto a ira evidencia o distanciamento, as assimetrias, as oposições entre as pessoas envolvidas no evento discursivo, a calma nos conduz à virtude da temperança, da reserva, promovendo a aceitação da diferença, reconstruindo a simetria perdida entre os discursantes.

Nossas próximas paixões são a amizade e a inimizade. A amizade é identificada com o amor e a inimizade com o ódio. E sendo uma o contrário da outra, a análise da primeira já indica, por oposição, uma análise da segunda. Amar, para o filósofo, é “querer para alguém aquilo que pensamos ser uma boa coisa, por causa desse alguém e não por causa de nós”¹⁶. O amigo é aquele que ama e é amado. Seguem-se algumas características dos amigos: são capazes de se alegrar com as mesmas alegrias e se

¹² ARISTÓTELES, *Retórica*, 2006, p. 161. (*Ret.* II, 2, 1378b)

¹³ “la venganza pone fin a la ira, produciendo placer en vez de dolor”. ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. Tradução de Júlio Polli Bonet. Editorial Gredos: Madri, España, p. 227. (*EN* IV, 5, 1126a 23)

¹⁴ *Id.*, *Retórica*, 2006, p. 167. (*Ret.* II, 3, 1380a)

¹⁵ MEYER, Michel in: ARISTÓTELES. *Retórica das paixões*. Martins Fontes: São Paulo, 2000. p. XLIV

¹⁶ ARISTÓTELES, *Retórica*, 2006, p. 170. (*Ret.* II, 4, 1380b)

importar com as amarguras um do outro; têm por boas e más as mesmas coisas, assim como por inimigas e amigas as mesmas pessoas; prestam serviços sem se beneficiar; fazem bem, tanto através do dinheiro quanto através da segurança; agradáveis no trato e na convivência; têm habilidade de gracejar e suportar gracejos; elogiam as qualidades do outro; se apresentam com aspecto limpo no vestuário e na maneira de viver; não repreendem as faltas; estão sempre dispostos a se acalmar e não alimentam rancor ou queixas; não se metem na vida dos outros para caluniá-los; não desafiam os iracundos e nem levam tudo demasiado a sério; se admiram; se ocupam das mesmas profissões, desde que não se incomodem; desejam as mesmas coisas e se ajudam a adquirir bens, desde que se possa dividi-los; não sentem vergonha de cometerem certos atos que em público seriam vergonhosos; amam tanto os presentes quanto os ausentes; e, por fim, não inspiram medo, mas confiança. Para Meyer, o amor ou a amizade é o lugar próprio da conjunção, pois enquanto “a cólera e a calma funcionam, antes de tudo, com base na assimetria, na diferença entre os protagonistas, que elas anulam, respeitam ou enfrentam com êxito, o amor é recíproco para Aristóteles”¹⁷, cria paridades entre interlocutores. Já o inimigo, espera pela aniquilação do odiado, deseja “que deixe de existir aquele a quem odeia”¹⁸. Caberá ao orador, demonstrar aos seus ouvintes quem são seus amigos e inimigos e, assim, persuadir o público a concordar com seus argumentos.

Iniciando sua análise das paixões temor e confiança, Aristóteles esclarece que “o medo consiste numa situação aflitiva ou numa perturbação causada pela representação de um mal iminente, ruinoso ou penoso”¹⁹, que possa causar mágoas profundas ou destruições e que esteja prestes a acontecer. Por isso, por exemplo, não se teme a morte, uma vez que não dá sinais de sua chegada. No entanto, já os sinais das coisas temíveis são suficientes para inspirar medo. Teme-se, em geral, a injustiça, que pode ser praticada pelos homens iracundos e com poder para fazer o mal. Mas o medo apenas não é sentido pelos que acreditam que nada lhes pode atingir ou porque desfrutam de grande prosperidade ou por já terem sofrido todos os males no passado.

Se a proximidade de coisas danosas gera medo, o distanciamento das mesmas é o responsável pela confiança, o contrário do medo. É quando “a esperança é acompanhada pela representação de que as coisas que estão próximas podem salvar-

¹⁷ MEYER in: ARISTÓTELES, *Retórica das Paixões*, 2000, p. XLIV.

¹⁸ ARISTÓTELES, *Retórica*, 2006, p. 173. (*Ret. II, 4, 1382a*)

¹⁹ *Ibid.*, p. 174. (*Ret. II, 5, 1382a*)

nos”²⁰ que se sente confiança. A sugestão para o orador é que, quando for vantajoso, deverá advertir seus ouvintes quanto à possibilidade de que certos males e desgraças também podem acometê-los, uma vez que até aos mais poderosos, tais coisas já sucederam.

No estudo de outras duas paixões contrárias, a vergonha e a desvergonha, Aristóteles entende por vergonha “um certo pesar ou perturbação de espírito relativamente a vícios, presentes, passados ou futuros, suscetíveis de comportar uma perda de reputação”²¹. Já a desvergonha, por conseguinte, é uma indiferença a estes mesmos vícios e seus possíveis constrangimentos. Estes vícios desonrosos, causadores da vergonha, estão ligados a situações e comportamentos que manifestam covardia, injustiça, libertinagem, cobiça, mesquinhez, adulação, indolência e gabarolice. A vergonha tem relação com o olhar do outro, por isso, não sentimos vergonha diante de quem menosprezamos, cuja existência ou presença ignoramos. Apenas as pessoas com opiniões que nos interessam podem nos causar vergonha e essas pessoas são as que admiramos, que nos admiram ou que desejamos que nos admirem. O que ressalta o caráter assimétrico da vergonha e da desvergonha, pois, enquanto pela primeira nos sentimos inferiores aos outros que nos observam e nos julgam, pela segunda nos comportamos como superiores. A desvergonha “consagra praticamente a não-essencialidade do outro”²², desconsiderando a imagem que ele tem de mim. Enquanto que a vergonha “reforça a importância do olhar do outro, consagra-o e valoriza seu julgamento”²³. A persuasão de um público afetado pela vergonha ou desvergonha poderá acontecer quando o orador consagra em seu discurso essas distâncias entre seus ouvintes, deixando claro quais são as pessoas que se deve admirar ou menosprezar.

A paixão da amabilidade é compreendida pela definição de favor “como um serviço, em relação ao qual aquele que o faz, diz que faz um favor a alguém que tem necessidade, não em troca de alguma coisa, nem em proveito pessoal, mas só no interesse do beneficiado”²⁴. Há, portanto, uma relação estreita entre favor e necessidade que leva Aristóteles a concluir que “um favor é grande se a necessidade for extrema”²⁵. Como acontece com o amor e a amizade, mencionados anteriormente, a amabilidade também é uma paixão preocupada com o bem do outro. Pelos favores despretensiosos

²⁰ ARISTÓTELES, *Retórica*, 2006, p. 176. (*Ret. II, 5, 1383a*)

²¹ *Ibid.*, p. 178. (*Ret. II, 5, 1383b*)

²² MEYER in: ARISTÓTELES, *Retórica das Paixões*, 2000, p. XLV.

²³ *Ibidem.*

²⁴ ARISTÓTELES, *Retórica*, 2006, p. 183. (*Ret. II, 7, 1385a*)

²⁵ ARISTÓTELES, *Retórica*, 2006, p. 183. (*Ret. II, 7, 1385a*)

buscamos superar as distâncias entre nós e nossos pares, enquanto dispensamos atenção às suas necessidades. Na persuasão do público, o orador poderá ressaltar a prontidão desinteressada em ajudar alguém com grande necessidade ou, ao contrário, evidenciar a indiferença e insensibilidade de um mau-grado.

A piedade é uma paixão analisada por Aristóteles e, por ele mesmo, definida como uma “certa pena causada pela aparição de um mal destruidor e aflitivo, afectando quem não merece ser afectado, podendo também fazer-nos sofrer a nós próprios, ou a algum dos nossos, principalmente quando esse mal nos ameaça de perto”²⁶. A impressão de proximidade do mal é reforçada quando se vê gente honrada sendo vítima de sofrimentos imerecidos. De onde se pode concluir que, também nós e os nossos, estamos sujeitos aos mesmos infortúnios. É dessa proximidade do mal que o orador pode se apropriar, e ainda com gestos teatrais, indumentárias e vozes adequadas, para persuadir seus ouvintes a serem piedosos com alguém, uma vez que a desventura que o afetou também pode vir sobre eles. Já a indignação é uma paixão contrária à piedade, pois enquanto esta contempla os males imerecidos ocorridos a alguém, a indignação “é uma pena sentida relativamente a quem gozar de uma felicidade imerecida”²⁷. O discurso do orador poderá, então, conduzir os ouvintes a concluir que aquele que solicita sua compaixão, na verdade, não a merece. Nessa identificação do auditório com o personagem que ou sofre desmerecidamente ou desfruta de um bem imerecido, Meyer reconhece movimentos opostos da alma. Na piedade, os interlocutores, movidos de compaixão, experimentam certa aproximação, estabelecendo simetrias entre si pelos seus infortúnios comuns. A indignação, por sua vez, evidencia não apenas os bens do outro, mas a falta deles a mim, fazendo realçadas as diferenças entre nós.

Quanto à inveja, nosso filósofo ressalta que são afetados por tal paixão os que são ou parecem ser pares em estirpe, parentesco, idade, disposição, reputação e posses. São igualmente propensos à inveja aqueles que possuem quase tudo, os honrados por qualquer razão, os que têm ambições tais como sabedoria e glória. Ainda se inveja os bens que não se conseguiu adquirir, que um dia possuiu ou que alguém conseguiu rapidamente. O orador poderá representar o réu ao auditório como invejoso, impedindo que receba a compaixão dos ouvintes.

Há, por fim, a emulação, este desejo de igualar-se a um outro que “consiste num certo mal-estar ocasionado pela presença manifesta de bens honoríficos e que se podem

²⁶ Ibid., p. 184. (*Ret.* II, 8, 1385b)

²⁷ Ibid., p. 188. (*Ret.* II, 9, 1387a)



obter em disputa com quem é nosso igual por natureza, não porque tais bens pertençam a outrem, mas porque também não nos pertencem”²⁸. Alguém inclinado à emulação seria, então, o que se julga digno de bens que ainda não tem, mas que lhes são possíveis de adquirir, como riqueza, amigos, cargos públicos, a beleza, a saúde, coragem, sabedoria, liderança e outros semelhantes. Da mesma maneira que se admira os detentores de tais bens, se despreza os que se apresentam em seus opostos, pois a emulação é o contrário do desprezo. O orador poderá lançar mão da emulação se sua intenção persuasiva for estabelecer ou prolongar semelhanças entre seus ouvintes. Pois na emulação, ao contrário da inveja, se estabelece uma relação de identidade entre os que possuem mesmos bens, ou se acham dignos de possuí-los.

Apesar da análise aristotélica primorosa destas paixões, persiste a dificuldade em apontar uma estrutura encadeada em que se encaixam cada emoção, como se de cada uma seguisse necessariamente sua contrária. Tal dificuldade em organizar as emoções e suas contrárias parece ser uma consequência da própria natureza das paixões, sempre efusivas e por vezes imprevisíveis, tanto em suas aparições quanto em seus resultados sobre as relações humanas.

Para Michel Meyer, as paixões “são representações, e mesmo representações de representações”²⁹. Neste jogo estão representados o outro, nós, a imagem do outro em nós e o que de nós está no outro. Por isso, as simetrias e assimetrias, aproximações e distanciamentos. Desta forma, na estrutura aristotélica das paixões, os ouvintes afetados pelas emoções desenvolvem relações de identidade e diferença, supostas ou reais, numa convergência, por vezes improvável, de subjetividades.

Ainda nas palavras de Meyer:

A paixão é, talvez mais que a loucura, o arauto de uma racionalidade impossível. Quando o *logos* deixa de ser concebido nos termos do proposicionalismo que nos é ensinado desde Platão, a paixão como resposta problematológica adquire uma positividade igual à de outras respostas; ela passa a ser, então, o que nos interpela, voz do outro e da resposta que ele solicita, concomitantemente problema e solução.³⁰

Compreender o processo de persuasão pelo caminho ambíguo das emoções parece, ainda, ser uma tarefa complexa, porém, imprescindível e, de maneira especial, à contemporaneidade, tão efusiva em suas paixões. E essas paixões ou emoções não podem ser compreendidas como vícios ou virtudes permanentes, mas como situações

²⁸ ARISTÓTELES, *Retórica*, 2006, p. 192. (*Ret.* II, 11, 1388a)

²⁹ MEYER in: ARISTÓTELES, *Retórica das Paixões*, 2000, p. XLVII.

³⁰ MEYER in: ARISTÓTELES, *Retórica das Paixões*, 2000, p. LI.

transitórias provocadas pelo orador, a depender das disposições que despertar em seus ouvintes. Para Otfried Hoffe, a ocupação da retórica aristotélica com as inclinações e tendências do auditório “aproxima-se da ética e da política porque o orador quer influenciar decisões e, nesse sentido, ela perfaz uma parte da práxis política”³¹. Para tanto, é necessário ao orador reconhecer o caráter dos seus auditores.

O professor Marcos Aurélio de Lima considera haver estreita ligação entre a arte retórica, as paixões humanas e a ética no mundo grego de Aristóteles. Tal conjunção sócio-política, faz Aristóteles perceber “que o homem pode, através da Retórica, clarificar e melhor conhecer as suas próprias paixões, como elas se manifestam em si e nos demais indivíduos, para poder orientá-las e manifestá-las em condutas equilibradas visando à finalidade ética que é própria do ser humano”³². Na construção do *ethos* retórico está em jogo uma imagem de si construída no discurso, por isso é necessário que haja credibilidade no orador. O próprio Aristóteles esclarece que a persuasão pelo caráter acontece “quando o discurso é proferido de tal maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de fé. Pois acreditamos mais e bem mais depressa em pessoas honestas”³³. Ou que, pelo menos, pareçam ser honestas e confiáveis em seus atos discursivos, pois “muito conta para a persuasão [...] a forma como o orador se apresenta e como dá a entender as suas disposições aos ouvintes, de modo a fazer que, da parte destes, também haja um determinado estado de espírito em relação ao orador”³⁴.

A persuasão pelo *ethos* se dá “quando o discurso é proferido de tal maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de fé”³⁵. Para os gregos antigos, o *ethos* é a expressão do caráter, do comportamento, da escolha de vida, é a imagem de si³⁶. Quando se tratar do orador num embate persuasivo, essa imagem de si deve ser digna da confiança dos seus interlocutores. Contudo, o próprio Aristóteles alerta ser “necessário que esta confiança seja resultado do discurso e não de uma opinião prévia sobre o caráter do orador”³⁷. É como se o caráter a ser levado em consideração devesse ser o do ouvinte não o do orador. Caberá ao orador persuadir pela sua prudência, virtude e

³¹HOFFE, Otfried. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008. p. 64 apud LIMA, Marcos Aurélio de. *A retórica em Aristóteles: da orientação das paixões ao aprimoramento da eupraxia*. IFRN: Natal, 2011. p. 97.

³² LIMA, Marcos Aurélio de. *A retórica em Aristóteles: da orientação das paixões ao aprimoramento da eupraxia*. IFRN: Natal, 2011. p. 94.

³³ ARISTÓTELES, *Retórica*, 2006, p. 96. (*Ret. I, 2, 1356a*)

³⁴ *Ibid.*, p. 159. (*Ret. II, 1, 1377b*)

³⁵ *Ibid.*, p. 96. (*Ret. I, 1356a*)

³⁶ MEYER, Michel. *A retórica*. Editora Ática: São Paulo, 2007. p. 34.

³⁷ ARISTÓTELES, *Retórica*, 2006, p. 96. (*Ret. I, 1356a*)

benevolência³⁸. Para David Ross, o orador deve identificar e atender ao caráter do seu ouvinte, adaptando o seu modo de falar, a fim de provocar em seu interlocutor as emoções que deseja produzir³⁹. *Páthos* e *éthos*, emoção e caráter, são unidos por Aristóteles como partes integrantes da arte de persuadir, além do *lógos*, a argumentação propriamente dita, como veremos mais adiante. Passemos, então, à exposição da análise aristotélica do *ethos*, do caráter, do orador. É no Livro II da Retórica, dos capítulos 12 a 17, que Aristóteles discute o *ethos* conforme as emoções, os hábitos, as idades e a fortuna, analisando o caráter do jovem, do idoso, dos que estão no auge da vida, dos nobres, dos ricos e dos poderosos.

Na apresentação do caráter dos jovens são destacados os excessos e extremos próprios da juventude, sempre inclinada à satisfação dos desejos. “E entre estes desejos, há os corporais, sobretudo os que perseguem o amor e face aos quais os jovens são incapazes de dominar-se; mas também volúveis e rapidamente se fartam dos seus desejos, tão depressa desejam como deixam de desejar”⁴⁰. O caráter oposto ao dos jovens é o caráter dos idosos, que, segundo Aristóteles, por “terem vivido muitos anos, por terem sido enganados e cometido faltas em diversas ocasiões, e ainda porque, por via de regra, aquilo que fazem é insignificante, em tudo avançam com cautela e em tudo dizem menos do que convém”⁴¹. Entre estes dois extremos está o caráter dos adultos, aqueles que estão no auge da vida. Pela sua condição de intermédio entre os jovens e os idosos, o caráter dos adultos alcança certo equilíbrio, pois já não são mais dominados pelos desejos da juventude e nem se dão à covardia dos idosos. Para Aristóteles, “tudo quanto de útil está repartido entre a juventude e a velhice encontra-se reunido no auge da vida”⁴².

Quanto ao caráter dos nobres, há uma distinção entre nobre, “aquele cujas virtudes são inerentes à uma estirpe”⁴³ e o nobre de caráter, entendido como “aquele que não perde as suas qualidades naturais”⁴⁴. A nobreza por linhagem tende ao caráter vil, pois torna os indivíduos ambiciosos. Também o caráter dos ricos é apresentado com características muito negativas. Os ricos tendem a ser soberbos, orgulhosos e petulantes porque a riqueza se torna medida de valor de todas as coisas. Para Aristóteles, “o caráter

³⁸Ibid., p. 160. (*Ret. II, 2, 1378a*)

³⁹ROSS, *Aristóteles*, 1987. p. 278.

⁴⁰ARISTÓTELES, *Retórica*, 2006, p. 194. (*Ret. II, 12, 1389a*)

⁴¹Ibid., p. 195. (*Ret. II, 13, 1389b*)

⁴²Ibid., p. 198. (*Ret. II, 14, 1390b*)

⁴³ARISTÓTELES, *Retórica*, 2006, p. 198. (*Ret. II, 14, 1390b*)

⁴⁴Ibidem. (*Ret. II, 15, 1390b*)

do rico é de um louco afortunado”⁴⁵. Ainda se descreve os novos ricos, que possuem todos os defeitos e vícios dos ricos antigos, com o acréscimo da falta de educação para a riqueza. Por fim, no caráter dos poderosos há traços comuns a quase todos os que possuem relação com o poder. Os poderosos são mais ambiciosos, vis, diligentes e dignos que os ricos. A boa sorte também acompanha estes de caráter rico e poderoso.

A classificação das diferentes espécies de caráter feita por Aristóteles evidencia que o *éthos* discursivo não se restringe à dimensão própria daquele que fala pessoalmente ao auditório, antes se constrói na identificação que os ouvintes estabelecem com o orador. Assim, o aspecto ético que a linguagem assume em seu uso retórico parece contribuir na criação de pontes, de elos sociais entre os falantes. Pelo *éthos*, a arte retórica torna-se um princípio ordenador do mundo social, da vida cotidiana, das deliberações políticas, das relações humanas. É por ele que o *lógos* encontra seu lastro moral. Nas palavras de Meyer:

O *éthos* se refere ao *páthos* e ao *lógos*, atestando valor moral em uma relação com o outro, ou em sua gestão das coisas, mas também no modo de conduzir a própria vida, pela escolha dos meios (o aspecto social, os costumes, a prudência, a coragem etc.) e dos fins (a justiça, a felicidade, o prazer etc.).⁴⁶

Identificados os caracteres gerais nos quais se enquadram os interlocutores, o orador saberá para quais emoções os deve inclinar. Assim, caráter e emoção constituem o par retórico por excelência das pretensões persuasivas. Contudo, é necessário observar, que apesar de resgatar o *páthos* e o *éthos* como elementos essenciais para a eficácia do discurso persuasivo, Aristóteles entende que o âmago da tarefa de convencer pela palavra não está nas emoções dos ouvintes ou no caráter do orador, mas na argumentação discursiva. A esse processo argumentativo que faz o discurso persuasivo, em articulação com *páthos* e o *éthos*, chamamos pelo termo grego *lógos*. Aristóteles afirma que persuadimos pelo caráter “quando o discurso é proferido de tal maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de fé”⁴⁷, pela disposição dos ouvintes “quando estes são levados a sentir emoção por meio do discurso”⁴⁸ e persuadimos pelo discurso “quando mostramos a verdade ou o que parece verdade, a partir do que é persuasivo em cada caso particular”⁴⁹. Vejamos, então, como o Estagirita procede sua análise deste terceiro e último elemento da arte retórica.

⁴⁵ Ibid., p. 200. (*Ret.* II, 16, 1391a)

⁴⁶ MEYER, *A retórica*, 2007, p. 36.

⁴⁷ ARISTÓTELES, *Retórica*, 2006, p. 96. (*Ret.* I, 2, 1356a)

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem.

É a partir do capítulo 18, do Livro II, que Aristóteles retorna à discussão sobre os tópicos, os lugares comuns de onde os argumentos retóricos são extraídos. Aqui os tópicos são quatro: o possível e o impossível e o futuro, próprios ao gênero deliberativo (que é a oratória política); a grandeza, própria do gênero epidítico (que é a declamação); e o passado, próprio ao gênero judiciário. Na explicação de David Ross, “cada uma dessas regiões encerra uma série de argumentos gerais. Por exemplo, ‘se uma coisa é possível, o seu contrário também é possível’; ‘se uma coisa é possível, o seu semelhante também é possível’; ‘se o que é difícil é possível, também o fácil o é’”⁵⁰. Posteriormente, no capítulo 23, também são apresentados novos tópicos, em número de vinte e oito e bem distintos dos anunciados nos capítulos 18 e 19⁵¹.

Há ainda outras duas provas comuns a todos os gêneros, às quais se reduzem todos os argumentos retóricos: o exemplo e o *entimema*. Além da máxima, que é uma parte do *entimema*. Aristóteles esclarece que o exemplo é semelhante à indução e consiste em falar de fatos passados ou inventados pelo orador. Entre os fatos inventados estão as parábolas e as fábulas. As primeiras são uma comparação com algo que expressa semelhança a partir de uma ilustração, como, por exemplo, dizer que os magistrados não devem ser escolhidos à sorte, porque seria como se os atletas fossem escolhidos para competir nos jogos não por suas habilidades, mas pelo desígnio da sorte⁵². As fábulas, por sua vez, são exemplos retóricos apropriados aos embates públicos, especialmente quando for difícil encontrar fatos passados semelhantes aos que se quer evidenciar na discussão. Neste caso, encontrar argumentos tanto pelas parábolas quanto pelas fábulas é muito mais fácil; basta imaginar!⁵³

Antes de falar sobre os *entimemas*, Aristóteles ainda analisa as máximas, que, para ele, são definidas como afirmações universais que não se aplicam a aspectos particulares. As máximas devem ser de conhecimento comum e de consentimento dos ouvintes. Justamente por serem gerais, as máximas se tornam as conclusões e as premissas dos *entimemas*, como no exemplo de Aristóteles: “Não há homem que seja livre” é uma máxima que passa a *entimema* quando lhe acrescentamos “Porque o

⁵⁰ ROSS, *Aristóteles*, 1987, p. 278.

⁵¹ David Ross observa que “a relação entre estas duas séries é um pouco enigmática, e a melhor forma de a explicar consiste talvez em admitir que a *Retórica* representa as notas de mais de uma das suas preleções. Os tópicos do capítulo 23 são uma seleção dos enunciados nos *Tópicos*. Aí está o tópico dos “contrários”, o das “inflexões similares”, o dos “termos relativos” e o dos “*a fortiori*”, etc.” ROSS, *Aristóteles*, 1987, p. 278.

⁵² ARISTÓTELES, *Retórica*, p. 206. (*Ret. II*, 20, 1393b)

⁵³ ARISTÓTELES, *Retórica*, p. 207. (*Ret. II*, 20, 1394a)

homem é escravo da riqueza e da fortuna”⁵⁴. As máximas têm duas grandes utilidades no discurso: agradam a mente tosca, o espírito rude dos auditores, que se sentem felizes em ouvir afirmações gerais que vão ao encontro das opiniões que cada um já possui individualmente. Mas também as máximas servem para dar ao discurso um caráter ético, porque manifestam claramente as intenções do orador. A escolha de máximas honestas, por exemplo, farão com que o caráter do orador pareça honesto.

Chegamos ao coração da arte persuasiva na retórica aristotélica. O *entimema* é o “corpo da persuasão”, posto que é pela argumentação que se convence no embate discursivo. Aristóteles o define como um silogismo retórico que se compõe de poucas proposições aceitas pela maioria dos ouvintes, facilitando a compreensão e a persuasão.

O entimema [é] formado de poucas premissas e em geral menos do que o silogismo primário. Porque se alguma dessas premissas for bem conhecida, nem sequer é necessário enunciá-la; pois o próprio ouvinte a supre. Como, por exemplo, para concluir que Dorieu recebeu uma coroa como prêmio da sua vitória, basta dizer: pois foi vencedor em Olímpia.⁵⁵

Há dois tipos de *entimemas*: o demonstrativo, obtido de premissas das quais os interlocutores concordam e o refutativo, quando a conclusão a que se chega contraria o adversário.

Por ser um silogismo retórico, o *entimema* serve a investigação do meio mais adequado à persuasão em cada caso, portanto, possui caráter contingente. Diferentemente dos silogismos científicos que têm a pretensão de universalidade em suas proposições. Essa distinção entre aspectos lógicos e retóricos da linguagem é ressaltada nas citações feitas por Joelson Nascimento:

Historicamente, são a retórica e a sofística que, pela análise que empreendem das formas do discurso como instrumento de vitória nas lutas da assembléia e do tribunal, abrem caminho às pesquisas de Aristóteles ao definir, ao lado de uma técnica de persuasão, regras da demonstração e ao pôr uma lógica do verdadeiro, própria do saber teórico, em face da lógica do verossímil ou do provável.⁵⁶ A retórica, longe de ser uma ciência dos princípios, é uma teoria das conseqüências.⁵⁷

⁵⁴ Ibid., p. 209. (*Ret.* II, 21, 1394b)

⁵⁵ Ibid., p. 99. (*Ret.* I, 2, 1357a)

⁵⁶ VERNANT, Jean Pierre. *As origens do pensamento grego*. 17ª edição. Rio de Janeiro. Difel. 2008. p. 54, 55. apud NASCIMENTO, Joelson Santos. *O entimema e o exemplo na Retórica de Aristóteles*. Prometeus: filosofia em revista. UFS, Ano 5, Nº 9, p. 99-109, Janeiro a Junho de 2012. p. 104.

⁵⁷ MEYER, Michel. *Questões de Retórica*. Edições 70. Lisboa, Portugal. 2000 apud NASCIMENTO, Joelson Santos. *O entimema e o exemplo na Retórica de Aristóteles*. Prometeus: filosofia em revista. UFS, Ano 5, Nº 9, p. 99-109, Janeiro a Junho de 2012. p. 104.

Apesar do destaque dado ao *entimema* no Livro I como prova racional da persuasão, no Livro II, como vimos, Aristóteles acrescenta às provas do discurso retórico as emoções e o caráter. Assim, *páthos*, *éthos* e *lógos* constroem o ambiente no qual o discurso atinge seu objetivo na retórica: persuadir. Uma persuasão propriamente racional, como nos assegura Manoel Alexandre Junior:

A grande inovação de Aristóteles foi o lugar dado ao argumento lógico como elemento central da arte de persuasão. A sua Retórica é sobretudo uma retórica da prova, do raciocínio, do silogismo retórico; isto é, uma teoria da argumentação persuasiva. E uma das suas maiores qualidades reside no facto de ela ser uma técnica aplicável a qualquer assunto. Pois proporciona simultaneamente um método de trabalho e um sistema crítico de análise, utilizáveis não só na construção de um discurso, mas também na interpretação de qualquer forma de discurso.⁵⁸

O retorno à clássica obra aristotélica permite abordar tanto o desenvolvimento da racionalidade lógica, geradora da ciência moderna, quanto a sinalização da possibilidade de um outro aspecto para a linguagem, que dá ao discurso seu status persuasivo. Na contemporaneidade, uma racionalidade discursiva parece encontrar lugar privilegiado em esferas diversas da vida cotidiana como política, ética e religião.

A arte retórica, assim, chama para si nossa atenção quando provoca e permite uma outra relação com a verdade. Conclusões verdadeiras e falsas agora não são necessariamente uma decorrência de suas premissas antecedentes, mas dependem do uso que o orador fará das provas técnicas da persuasão: *páthos*, *éthos* e *lógos*.

As paixões e a racionalidade retórica

*A paixão é um acidente ou um predicado
que tem a particularidade de ser sempre
contingente.*

Marilena Chauí

Apresentamos no capítulo anterior a análise feita por Aristóteles das provas técnicas da persuasão retórica: as emoções do ouvinte, o caráter do orador e a estrutura argumentativa do discurso. Uma tríade retórica que podemos chamar tecnicamente de *páthos*, *éthos* e *lógos*. Neste capítulo, procuraremos circunscrever o lugar das paixões (*páthos*) na racionalidade persuasiva, portanto retórica, desenvolvida por Aristóteles. Compreender o conceito de racionalidade no sistema aristotélico se faz, então, um passo inicial necessário em nossa investigação.

⁵⁸ ALEXANDRE JÚNIOR, Manoel in: ARISTÓTELES, *Retórica*, 2006, p. 34.

Para muito além do uso unilateral que se fez da razão, reduzida ao seu aspecto lógico-matemático, percebemos que Aristóteles admite e desenvolve outras diferentes racionalidades que deveriam ser adequadas a diferentes áreas do conhecimento, porque não faria sentido aplicar a racionalidade argumentativa ao campo matemático⁵⁹, por exemplo. Contudo, por muitos séculos a única concepção de racionalidade atribuída a Aristóteles foi aquela de caráter silogístico-dedutivo⁶⁰. Exponentes da Filosofia Moderna como Descartes, Bacon e Kant colaboraram na consolidação dessa apropriação imperiosamente apodítica do legado aristotélico. Também assim fizeram filósofos analíticos contemporâneos como Wittgenstein, com a sua linguagem filosófica sem referência aos fatos. A pretensão nessa veia puramente analítica é constituir a ciência como único parâmetro válido para aferir a validade dos discursos. A correção rigorosa da linguagem pela lógica seria o caminho próprio para encontrarmos a verdade sobre o mundo, verdade esta cujas condições são tão almejadas pelas investigações de caráter filosófico.

Mas, ao que parece, os raciocínios analíticos, apesar de seu inquestionável valor para a investigação filosófica, não deram conta de toda operação da razão, que abrange também dimensões outras da condição humana como seu agir, sua experiência estética e sua capacidade persuasiva, por exemplo. Para estas outras expressões da racionalidade cabem outros raciocínios, agora do tipo dialético-retóricos talvez. E por ter sido enaltecida exclusivamente pelo seu caráter lógico, a razão ganhou seus críticos. Não é difícil encontrar pensadores contemporâneos, no mínimo, desconfiados da soberania da razão. Muito já se falou no que seria uma crise da razão⁶¹.

Neste contexto desfavorável à unilateralidade da razão, Enrico Berti observa que “a questão da racionalidade está no centro do debate filosófico contemporâneo, e Aristóteles talvez seja o filósofo que mais ampla e sistematicamente contribui para explorar os diversos usos possíveis da razão”⁶². Berti acena que a partir dos anos 60 estudiosos da filosofia aristotélica começam a perceber que Aristóteles tanto teorizou quanto praticou diferentes procedimentos racionais. Essas outras formas, expressões e

⁵⁹ “Não se deve exigir em todos os casos o rigor matemático, mas só nas coisas desprovidas de matéria. Por isso, o método da matemática não se adapta à física. É indubitável que toda natureza possui matéria. Por isso é preciso, em primeiro lugar, examinar o que é a natureza; e desse modo ficará claro qual é o objeto da física. E também ficará claro se o exame das causas e dos princípios pertence a uma só ou a muitas ciências.” (Metafísica, II, 3, 995a 15-20) ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução e comentários de Giovanni Reale. Edições Loyola: São Paulo, 2002. p. 81.

⁶⁰ BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Edições Loyola: São Paulo, 1998. p. X.

⁶¹ BERTI, *As razões de Aristóteles*, 1998, p. VIII.

⁶² *Ibidem*.

operações da racionalidade ganharam a mesma legitimidade filosófico-acadêmica que as exegeses e interpretações de caráter predominantemente apodítico, demonstrativo. Dentre os estudiosos desses outros usos da racionalidade, destacam-se David Ross, Pierre Aubenque, Augustin Monsion, Werner Jaeger, G.E.L. Owen e Wolfgang Wieland, entre outros⁶³. Há, de igual modo, destaque para o trabalho do filósofo Chaïm Perelman que, superando seu formalismo lógico, encontra na análise aristotélica da arte retórica os fundamentos para os discursos não-formalizáveis, dos quais a lógica não dava conta, por se assentarem nas esferas ética, política e jurídica das ações humanas. São o que Berti chamou de “discurso concernente à vida dos homens”⁶⁴. Em 1992, Perelman, junto com Lucie Obrechts-Tyteca, publica sua teoria da argumentação sob o título de *Tratado da argumentação - A nova retórica*, uma obra consagrada ao estudo da arte persuasiva vinculada à tradição grega da dialética e da retórica e, conseqüentemente, de ruptura com a concepção de razão e raciocínio herdada de Descartes. Os próprios autores advertem que seu “tratado só versará sobre recursos discursivos para obter adesão dos espíritos: apenas a técnica que utiliza a linguagem para persuadir e para convencer será estudada”⁶⁵.

Na esteira da apresentação que Enrico Berti faz das formas de racionalidade desenvolvidas por Aristóteles, antes de chegarmos à racionalidade retórica, ou da “arte”, como ele mesmo diz, mencionaremos outras expressões da razão que Berti descreve como presentes e primordiais no sistema aristotélico. Para tanto, comecemos lembrando a tríplice distinção das ciências em Aristóteles em *Ciências Teóricas*, *Ciências Práticas* e *Ciências Poiéticas*⁶⁶. Cada ponto desse triângulo científico tem a mesma pretensão filosófica de investigação da verdade, contudo, o faz analisando plataformas distintas de operacionalização da razão. A racionalidade retórica, por exemplo, caberá às *Ciências Poiéticas*, ou seja, de caráter produtivo, criativo.

⁶³ Ibid., p. XII.

⁶⁴ Ibid., p. XIV.

⁶⁵ PERELMAN, Chaïm. *Tratado da argumentação - A nova retórica*. Martins Fontes: São Paulo, 2005. p. 08.

⁶⁶ A classificação das ciências em Aristóteles é apresentada pelo professor Luiz Rohden da seguinte forma: “1º) *Teóricas* (contemplativas): Física (“ontologia”): que estuda os seres móveis e separados; Matemática: que estuda os seres imóveis e não separados; Filosofia Primeira ou Teologia: que estuda os seres imóveis e separados. No conjunto dessas ciências situam-se os conhecimentos científicos que, para Aristóteles, são de dois tipos: analítico (apodítico) e dialético. 2º) *Práticas* (Ética e Política) que estudam a ação humana; 3º) *Poiéticas* (Arte Retórica, Arte Poética, Arquitetura) que se referem à produção humana de coisas úteis e belas.” ROHDEN, Luiz. *O poder da linguagem: a Arte Retórica de Aristóteles*. EdPUCCRS: Porto Alegre, RS, 2010. p. 99.

[...] todo conhecimento racional é ou prático, ou produtivo, ou teórico.⁶⁷

[...] de entre as várias ciências, umas são «teóricas», outras «práticas», outras ainda «poéticas». Cada uma destas distinções contribui para a ornamentação do discurso, embora de nada sirva para a conclusão do raciocínio.⁶⁸

Berti analisa as seguintes expressões de racionalidade no sistema aristotélico: a Dialética, a Física, a Metafísica, a Ética e a Política. Seu trabalho é na direção da demonstração dos diferentes métodos de investigação da razão possíveis em Aristóteles, o que, para esta etapa da nossa pesquisa, não é primordial. Por isso, apresentaremos apenas a sua análise da racionalidade dialética e suas aproximações ao método retórico, a partir dos conceitos gerais, elaborados por Berti, dessas diferentes, mas também similares, racionalidades da arquitetônica da razão, a fim de percebermos como a concepção de racionalidade retórica se conecta ao sistema do nosso filósofo.

Como já mencionamos, Aristóteles ganhou notoriedade pela sua ciência apodítica, demonstrativa. Contudo, ele próprio, apesar de definir a ciência (*epistémé*) como ‘hábito demonstrativo’ (*hexis apodeiktiké*), também acena para uma ciência não-demonstrativa (*epistémé anapodeiktós*)⁶⁹, uma ciência dos princípios. Uma vez que a ciência existe, ou seja, que a demonstração é possível, também existem os princípios a serem demonstrados. Mas não é possível dar demonstração dos princípios, “porque demonstração significa mostrar a necessidade de uma conclusão a partir de alguns princípios”⁷⁰. Portanto, para que haja demonstração é necessário haver princípios indemonstráveis, ou ‘princípios da ciência’. Destes é que se ocupa a ciência de caráter não-apodítico. A esse conhecimento dos princípios Aristóteles chama *nôus*, termo que Berti admitiu quase intraduzível, mas que preferiu utilizar como “inteligência”⁷¹.

⁶⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 2002, p. 269. (*Met.* VI, 1, 1025b)

⁶⁸ ARISTÓTELES, *Tópicos*, 2007, p. 471. (*Top.* VIII, 1, 157a)

⁶⁹ BERTI, *As razões de Aristóteles*, 1998, p. 03. Aqui, Berti apresenta a passagem da *Ética*, como referência ao aspecto demonstrativo: “La inducción es principio, incluso, de universal, mientras que el silogismo parte de lo universal. De ahí que haya principios de los que parte El silogismo que no se alcanzan mediante el silogismo, sino que se obtienen por inducción. Por consiguiente, la ciencia es un modo de ser demostrativo y a esto pueden añadirse las otras circunstancias dadas en los *Analíticos*; en efecto, cuando uno está convencido de algo y le son conocidos sus principios, sabe científicamente; pues si no los conoce mejor que la conclusión, tendrá ciencia sólo por accidente. Sea, pues, especificada de esta manera la ciencia.” (*Ética Nicomáquea*, VI 3, 1139b 31-35) E a passagem dos *Segundos Analíticos*, referendando os aspectos não-demonstrativos: “Pero nosotros decimos que no toda ciencia es demostrativa, sino que la de las cosas inmediatas es indemostrable (y es evidente que esto es necesario: pues, si necesariamente hay que conocer las cosas anteriores y aquellas de las que < parte > la demostración, en algún momento se han de saber las cosas inmediatas, y éstas necesariamente serán indemostrables). De este modo, pues, decimos < que son > estas cosas, y que no sólo hay ciencia, sino también algún principio de la ciencia, por el que conocemos los términos.” (*Segundos Analíticos* I 3, 72b 18-20)

⁷⁰ BERTI, *As razões de Aristóteles*, 1998, p. 12.

⁷¹ *Ibid.*, p. 13.

Além da ciência apodítica e da não-apodítica, outra forma de racionalidade desenvolvida por Aristóteles foi a Dialética, teorizada por ele nos *Tópicos* e nas *Refutações Sofísticas*. O termo dialética vem de *dialégesthai*, dialogar, discutir, com intervenção de ambas as partes e faz referência a um diálogo onde um interlocutor sustenta uma tese e outro a contesta. Diferente da ciência apodítica, que se apresenta como monólogo, ensino apenas⁷². Berti esclarece que “a situação concreta na qual pensa Aristóteles, ao teorizar a ciência apodítica, é aquela constituída por um cientista, por exemplo um cultor de geometria que, já estando de posse da ciência em questão, se propõe a expô-la a outros, isto é, a ensiná-la”⁷³. Sobre a dialética, o próprio Aristóteles afirma ao iniciar seu *Tópicos*: “O objetivo desta exposição é encontrar um método que permita raciocinar, sobre todo e qualquer problema proposto, a partir de proposições geralmente aceites, e bem assim defender um argumento sem nada dizermos de contraditório”⁷⁴. A Dialética, assim definida, não é um conhecimento propriamente dito, mas o meio, a via, o método para chegar mais próximo ao *nôus*. Um método estruturado na argumentação silogística, mas não o silogismo científico, demonstrativo e sim o silogismo dialético, aquele composto por premissas prováveis e aceites por todos em geral. O que põe a dialética no domínio das opiniões, das *éndoxxa*. Seu objeto próprio é o provável (*endóxon*) e, por isso, ocupa-se das coisas comuns. Ao contrário da ciência que se ocupa do particular e preciso, a dialética refere-se ao geral e ordinário. Seu instrumento é a argumentação, o silogismo, ou dedução, inferência de premissas e conclusões. O dialético move-se neste lugar das considerações comuns.

Por fim, Berti chega à apresentação da racionalidade retórica no sistema aristotélico, começando com a distinção entre arte (*tékhne*), que se ocupa da produção de objetos e sabedoria prática (*phronésis*), que se ocupa do que pode ser praticado (*to praktón*), das ações (*práxis*) propriamente ditas. A diferença entre ambas é que a ação não produz objeto diferente dela mesma, pois termina em si mesma, enquanto a arte dá lugar a um objeto diferente de si, que é o produto⁷⁵.

Para ambas, a arte e a *phronésis*, há um hábito, uma disposição acompanhada pelo *lógos*. Arte, então é o hábito produtivo acompanhado pelo *lógos*. Há uma definição de arte na *Ética*:

⁷² ROHDEN, *O poder da linguagem: a Arte Retórica de Aristóteles*, 2010, p. 103.

⁷³ BERTI, *As razões de Aristóteles*, 1998, p. 11.

⁷⁴ ARISTÓTELES, *Tópicos*, 2007, p. 233. (*Top. I*, 1, 100a)

⁷⁵ “Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin.” (*Ética Nicomáquea*, VI 5, 1140b 6-7)

Todo arte versa sobre la génesis, y practicar um arte es considerar cómo puede producirse algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en quien lo produce y no en lo producido.⁷⁶

O caráter da racionalidade da arte é caracterizado pelo inventar, o modo pelo qual alguma coisa vem a ser. Mas deve ser acompanhado do *lógos* verdadeiro, que na *phronésis* consiste essencialmente no cálculo exato dos meios necessários para alcançar um fim bom, portanto está ligado ao particular, ao individual. Já na arte, o *lógos* verdadeiro liga-se ao universal. Na definição de Aristóteles, o *lógos* é o conhecimento do universal⁷⁷. Assim, a arte, apesar de ser acompanhada da experiência, permanece distante dela. Esse *lógos* da arte é o conhecimento do porquê, portanto o conhecimento científico. O objeto da arte é a forma do produto a ser realizado, que já existe na mente do artista. A arte é “o *lógos* da obra produzida”⁷⁸.

Conforme os *Segundos Analíticos*, a arte se ocupa das realidades contingentes, feitas pelo homem e a ciência ocupa-se das realidades necessárias.

De la experiencia o del universal todo que se ha remansado en el alma <como> lo uno cabe la pluralidad, que, como uno, se halla idéntico en todas aquellas cosas, <surge el> principio del arte y de la ciencia, a saber: si se trata de la realización, <principio> del arte, si de lo que es, <principio> de la ciencia.⁷⁹

O sentido do *lógos* verdadeiro que acompanha na arte a capacidade de produzir é o de ser fiel intérprete da natureza e dos seus fins. Na compreensão de Aristóteles, “o princípio das produções está naquele que produz, seja no intelecto, na arte ou noutra faculdade; e o princípio das ações práticas está no agente, isto é, na volição, enquanto coincidem o objeto da ação prática e da volição”⁸⁰.

A Retórica e a Poética estão entre as chamadas Ciências Poiéticas, as ciências produtivas no sistema aristotélico. A Arte Poética (*tékhne poietiké*) se ocupa da produção de enredos (*mythoi*), as narrativas, incluindo a epopéia, a tragédia, a comédia,

⁷⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 1985, p. 272. (EN VI, 4, 1140a 10-15)

⁷⁷ “Ora, enquanto outros animais vivem com imagens sensíveis e com recordações, e pouco participam da experiência, o gênero humano vive também da arte e de raciocínios. Nos homens a experiência deriva da memória. De fato, muitas recordações do mesmo objeto chegam a construir uma experiência única. A experiência, como diz Polo, produz a arte, enquanto a inexperiência produz o puro acaso. A arte se produz quando, de muitas observações da experiência, forma-se um juízo geral e único passível de ser referido a todos os casos semelhantes.” (Met. I, 1, 981a) ARISTÓTELES, *Metafísica*, 2002, p. 04.

⁷⁸ *De partibus animalium* I 1, 640a 31 apud BERTI, *As razões de Aristóteles*, 1998, p. 162.

⁷⁹ ARISTÓTELES. *Analíticos Segundos* in: *Tratados de Lógica (Órganon)*. Tradução de Miguel Candel Sanmartin. Editorial Gredos: Madrid, España, 1995. (AnPost. II, 19, 100a 8)

⁸⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 2002, p. 269. (Met. VI, 1, 1025b)

o ditirambo e outras composições com acompanhamento de flauta ou cítara⁸¹, já a Arte Retórica (*tékhnē rhetoriké*) corresponde à arte de produzir discursos persuasivos. A Poética argumenta de maneira indireta, por metáforas. A Retórica faz argumentações explícitas, por isso apresenta uma verdadeira forma de racionalidade. É Aristóteles quem inaugura uma nova concepção da retórica, agora como arte da comunicação.

Na relação da Retórica com a Dialética, ganha destaque o fato de serem chamadas por Aristóteles de a outra face (*antístrophos*) uma da outra. Ambas possuem o mesmo modo de argumentar, porém aplicado a situações e conteúdos diferentes, porque retórica e dialética são métodos, sendo que, quanto à primeira, pretende-se saber usar bem as *pisteis*, os meios de persuasão; e quanto à segunda, o bom uso da argumentação para sustentar uma tese. O próprio Aristóteles acena algumas dessas similitudes entre o método retórico e o método dialético.

A retórica é a outra face da dialética; pois ambas se ocupam de questões mais ou menos ligadas ao conhecimento comum e não correspondem a nenhuma ciência em particular.⁸² Ora, nenhuma das outras artes obtém conclusões sobre contrários por meio de silogismos a não ser a dialética e a retórica, pois ambas se ocupam igualmente dos contrários.⁸³ É, pois, evidente que a retórica não pertence a nenhum gênero particular e definido, antes se assemelha à dialética.⁸⁴

Isso dá à Retórica quatro utilidades: 1ª) Permite evitar uma coisa reprovável; 2ª) Recorrer a argumentos buscados nos lugares comuns; 3ª) Persuadir de coisas contrárias; e 4ª) Permite saber usar a capacidade de produzir discursos.

Ainda sobre as diferenças entre a Dialética e a Retórica, Berti lembra uma dificuldade no que se refere ao portador de ambos os métodos argumentativos e suas intenções. Na argumentação dialética, há os silogismos e os silogismos aparentes. Os que fazem uso dos primeiros são chamados dialéticos e os que utilizam os segundos são chamados de sofistas. Na Retórica, a argumentação também pode ser orquestrada seguindo duas intenções, ou através de raciocínio persuasivo ou de raciocínio persuasivo aparente. Contudo, diferente do que acontece na Dialética, chamamos pelo nome de rétor ao usuário de ambos os raciocínios.

Além disso, é evidente que pertencem a esta mesma arte [a retórica] o credível e o que tem aparência de o ser, como são próprios da dialética o silogismo verdadeiro e o silogismo aparente; pois o que faz a sofística não é a capacidade mas a intenção. Portanto, na retórica, um será retórico por

⁸¹ ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução e comentários de Eudoro de Souza. Coleção Os Pensadores. Abril Cultural: São Paulo, 1984. (*Poética* I, 1447a)

⁸² ARISTÓTELES, *Retórica*, 2006, p. 89. (*Ret. I*, 1, 1354a)

⁸³ ARISTÓTELES, *Retórica*, 2006, p. 94. (*Ret. I*, 1, 1355a)

⁸⁴ *Ibid.*, p. 94. (*Ret. I*, 1, 1355b)

conhecimento e outro por intenção, ao passo que na dialética, um será sofista por intenção e outro dialético, não por intenção mas por capacidade.⁸⁵



A partir das duas espécies de provas (*pisteis*) da argumentação persuasiva, a Retórica aproxima-se tanto da dialética quanto da política desta vez. O primeiro grupo é o das provas não-técnicas (*átekhnói*), ou seja, daquelas que não são produzidas pelo orador. É o caso dos testemunhos sob tortura e dos documentos. O segundo tipo de provas da persuasão é de caráter técnico (*éntekhnói*), o que quer dizer que são produzidas pelo orador em sua ação discursiva. São elas o *éthos*, o *páthos* e o *lógos*.

É justamente ao usar as duas primeiras provas da persuasão, o *éthos* e o *páthos*, o caráter e a paixão, enquanto envolvimento dos ouvintes, que o rétor se aproxima da política. Na terceira prova, o *lógos*, o orador se aproxima mais uma vez da dialética através do *entimema* retórico e do exemplo, cujos correspondentes na dialética são, respectivamente, silogismo e a indução. Essa amplitude discursiva através de expressões diversas da razão, confere à retórica o *status* de portadora de uma racionalidade válida pelo uso da argumentação persuasiva e sua aproximação da verdade.

Como foi dito, a racionalidade retórica é viabilizada pela utilização das provas técnicas, aquelas produzidas pelo orador. O discurso (*lógos*) constrói a plataforma lógico-discursiva a partir da utilização dos entimemas, o caráter (*éthos*) evidencia as classificações próprias a cada grupo ou pessoa ouvinte e as emoções ou paixões (*páthos*) induzem mudanças de juízo nos seres humanos que variam conforme a inclinação da alma do ouvinte provocada pelo orador durante seu discurso. Para cada ponta desse triângulo discursivo-conceitual poderíamos percorrer uma vasta e significativa lista de pesquisas feitas não apenas por filósofos, mas por pesquisadores de áreas diversas. Contudo, nosso interesse com este trabalho se restringe a investigar um lugar possível para as paixões na arquitetura da racionalidade retórica apresentada por Aristóteles. Para tanto, acompanhamos a tese do filósofo belga Michel Meyer, estudioso da retórica que promove as paixões a um lugar privilegiado em suas pesquisas. Para Meyer, o *páthos* é o lugar próprio da alteridade, da possibilidade de uma interação que ultrapassa o paradigma discursivo orador-ouvinte. Nas paixões, as identidades e diferenças entre o Eu e o Outro são representadas, construindo possibilidades de caráter tanto ontológico quanto político a cada oportunidade persuasiva.

⁸⁵ Ibidem.

Meyer nos lembra da separação que Aristóteles promove entre dialética e ciência, respectivamente, argumentação e lógica. Uma distinção que, segundo ele, não existe para Platão. A dialética platônica participava da ciência, tanto sendo voz da necessidade através do *lógos* quanto sendo expressão da contingência humana, deixando tudo o que não era apodítico para o domínio da *doxa* (opinião)⁸⁶. Encontrar o saber seria, na verdade, reencontrá-lo por meio do sensível, mas também para além dele, a fim de que haja certo deslocamento dos desejos em proveito unicamente das exigências do *lógos*, para o livre exercício da razão. Em Aristóteles, o *lógos*, agora livre no trânsito entre o apofântico e o não-apofântico, como já vimos, se torna também campo do contingente, do provável, da opinião, antes relegados à *doxa*. O que torna possível outras expressões de racionalidade que não apenas a lógica, como a retórica, a dialética e a poética, é justamente essa certa contingência no interior do *lógos*, essa medida incerta e por vezes imprevisível da modalidade humana.

O ser pode ser conhecido pelo que *é em si*, como o faz a ciência, e pelo que *é para nós*, que *é tal como pode ser e tal como pode não ser* também, o que constitui o objeto da arte retórica. *Ao que foi*, mas poderia *não ter sido* também, caberá o primeiro dos gêneros discursivos retóricos, que Aristóteles chama de judiciário, atrelado ao passado. Concernente ao presente está o gênero chamado epidítico, ou declarativo, onde entram em cena o louvor e a censura, aprovação e reprovação. A terceira e última grande categoria retórica, voltada ao futuro, que conhecemos por gênero deliberativo, discursa sobre *aquilo que será*, mas que *poderia jamais ser* é, por isso, o gênero próprio das assembleias políticas. Na racionalidade retórica, vista assim pela tripartição dos seus gêneros, fica mais uma vez evidenciado o caráter da contingência das deliberações humanas, a presença sempre desconcertante do incerto, do provável. Mas é aqui que se dá o discurso, que se travam os embates discursivos e que se vence ou é vencido, ou, em termos retóricos, que se persuade ou se é persuadido.

Pela sua natureza efusiva, as paixões impelem sempre o ouvinte à ação, esse preciso momento de atualização da potência pelo ato. Daí, na compreensão de Meyer, “a obrigatória relação ética com a paixão, pois a moral se estriba numa justa deliberação

⁸⁶ “Para Platão, a dialética parte do sensível para ascender às Idéias e em seguida torna a descer ao sensível a fim de explicá-lo, não sendo apenas um jogo de Idéias puras, como na matemática. Essa dialética é ao mesmo tempo apodítica, portanto científica, e enraizada no problemático, isto é, nas questões que nutrem os diálogos, que exprimem a ignorância subjetiva dos participantes.” MEYER in: ARISTÓTELES, *Retórica das Paixões*, 2000, p. XX.

capaz de ensinar a ação”⁸⁷. Mas a paixão também é, simultaneamente, obstáculo que a ação enfrenta, porque esta é deliberação, escolha e, aquela, é uma inclinação da alma que nem sempre deseja o que é justo e bom. A ação atualizadora do homem é ação justa e boa, não para si mesmo, mas para a *pólis*. “O *páthos* tornou-se assim paixão, expressão da natureza humana, da liberdade, comprometido com a ética, portanto com a ação, que transforma a paixão de preferência em virtude”⁸⁸. Esta, a virtude, conduz o homem ao Bem, que é seu fim, o que faz de cada ação virtuosa também uma ação atualizadora do homem. Há, então, pela ação justa, uma identificação do sujeito com sua essência, uma integralidade. Já as paixões, pelo contrário, fazem o seu portador oscilar, “são o lugar da alternância, da inversão, sendo grande o risco de que o sujeito aí se perca de alguma maneira”⁸⁹. O *páthos*, como lugar por excelência dos desencontros do sujeito com sua essencialidade, sua finalidade também se faz lugar privilegiado dos encontros deste mesmo sujeito com outros tantos sujeitos que, apesar de suas idiosincrasias compartilham um mesmo *lócus* vivencial e, pela arte da conversação, da persuasão constroem relações comunitárias, estabelecem acordos, edificam cidades, fazem política.

Ao que parece, estamos em um círculo fechado: “há paixão porque há ação, e essa reciprocidade inscreve-se como interação de diferenças no seio de uma mesma identidade, de uma mesma comunidade”⁹⁰. Apesar das diferenças entre os homens, todos comungam do mesmo anseio político pela ordem pública, atendendo à sua natureza de animal político⁹¹. E para chegar à ordem pública é imprescindível o acordo, o consenso entre os cidadãos da *polis*. Pela virtude, esse acordo está no meio-termo, esse distanciamento estratégico dos extremos que permite decidir, no mais das vezes, pela melhor ação. Com as paixões, por sua vez, o lugar comum está na persuasão, ou melhor, em seu resultado, pois, o “que é argumentar senão tentar convencer, encontrar uma identidade onde, de início, havia apenas antagonismo, diferença e contradição?”⁹² Ao que parece, virtude e paixão, pelo meio-termo e pela persuasão, evidenciam a alteridade como critério de inclusão de si e do outro no mesmo conjunto político. Enquanto todos, com suas diferenças e semelhanças, estão na cidade, a cidade também

⁸⁷ MEYER in: ARISTÓTELES, *Retórica das paixões*, 2000, p. XXXIV.

⁸⁸ MEYER in: *Ibid.*, p. XXXV.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ MEYER in: ARISTÓTELES, *Retórica das paixões*, 2000, p. XXXVII.

⁹¹ A célebre definição de homem por Aristóteles: “el hombre es por naturaleza un animal social” [*politikón zoion*] (*Política* I, 1253a). ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Maria Garcia Valdés. Editorial Gredos. Madrid, España. 1988.

⁹² MEYER in: ARISTÓTELES, *Retórica das paixões*, 2000, p. XXXVIII.

está em cada um. Meyer toma a busca de bens materiais para exemplificar o aspecto das paixões.

Tomemos o exemplo da busca de bens materiais. Será isso um vício, uma virtude, uma paixão, ou outra coisa qualquer? Para Aristóteles, é um vício somente no caso extremo. A avareza traz privações aos outros, mas destrói aquele que se entrega a ela ao negar-lhe as alegrias da vida proporcionada pelos gastos. A prodigalidade, seu contrário, não é muito mais desejável porque priva da posse quem a pratica, além de ser socialmente nociva. Resta então o justo meio-termo, vantajoso para todos: a generosidade.⁹³

A retórica é, antes de tudo, um ajuste de distâncias entre os indivíduos. Persuadir é aproximar, ajustar, nivelar. E as paixões cristalizam essas relações recíprocas na medida em que fixam as imagens da própria natureza do Eu no Outro. No entender de Meyer, é como uma verdadeira dialética passional, enredada pela arte da persuasão retórica⁹⁴.

A paixão é o discurso do eu que se reflete em relações irrefletidas. Compreende-se que ela participe da consciência e do inconsciente, da ação e do pensamento, do sentimento e também da razão, de uma outra visão da razão. Talvez a consciência se prenda ao *páthos*, ao passional, porque ela não é apenas essa reflexividade da certeza apodítica: é também a temporalidade de nossos sentimentos, os quais, verdadeiramente, poderiam arremessar-nos para além da separação da consciência e do inconsciente, para um domínio mais próprio da sua origem.⁹⁵

Referências Bibliográficas:

- ARISTÓTELES. *Acerca del Alma*. Introducción, Traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos: Madrid, España, 1978.
- _____. *Da Interpretação*. Tradução e comentários de José Veríssimo Teixeira da Mata. Editora Unesp: São Paulo, 2013.
- _____. *Ética Nicomaquéia*. Tradução de Júlio Polli Bonet. Editorial Gredos: Madrid, España, 1985.
- _____. *Poética*. Tradução e comentários de Eudoro de Souza. Coleção Os Pensadores. Abril Cultural: São Paulo, 1984.
- _____. *Política*. Tradução Maria Garcia Valdés. Editoria Gredos: Madrid, España, 1988.
- _____. *Retórica das Paixões*. Prefácio de Michel Meyer. Martins Fontes: São Paulo, 2000.
- _____. *Retórica*. Tradução de Manuel Alexandre Júnior. 3ª edição. Imprensa Nacional - Casa da Moeda: Lisboa, Portugal, 2006.
- _____. *Sobre a alma*. Tradução de Ana Maria Lóio. Martins Fontes: São Paulo, 2013.
- _____. *Tópicos*. Imprensa Nacional - Casa da Moeda: Lisboa, Portugal, 2007.
- BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Edições Loyola: São Paulo, 1998.
- COPI, Irving M. *Introdução à Lógica*. Mestre Jou: São Paulo, 1978.

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ MEYER in: ARISTÓTELES, p. XLI.

⁹⁵ MEYER in: Ibid., *Retórica das paixões*, 2000, p. LI.

HOFFE, Otfried. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

LIMA, Marcos Aurélio de. *A retórica em Aristóteles: da orientação das paixões ao aprimoramento da eupraxia*. IFRN: Natal, 2011.

MEYER, Michel. *A retórica*. Editora Ática: São Paulo, 2007.

_____. *Questões de retórica: Linguagem, Razão e Sedução*. Edições 70: Lisboa, Portugal, 1993.

NASCIMENTO, Joelson Santos. *O entimema e o exemplo na Retórica de Aristóteles*. Prometeus: filosofia em revista. UFS, Ano 5, Nº 9, p. 99-109, Janeiro a Junho de 2012.

PERELMAN, Chaïm. *Tratado da argumentação - A nova retórica*. Martins Fontes: São Paulo, 2005.

ROHDEN, Luiz. *O poder da linguagem: a Arte Retórica de Aristóteles*, 2010.

ROSS, David. *Aristóteles*. Publicações Dom Quixote: Lisboa, Portugal, 1987.

VERNANT, Jean Pierre. *As origens do pensamento grego*. 17ª edição. Rio de Janeiro. Difel. 2008.

Ensaio sobre as naturezas filosóficas e não filosófica na obra *A República* de Platão – uma análise sob a perspectiva de uma mentira útil.Danielle Ferreira da Rocha¹**Resumo**

Há dentro da obra *A República* de Platão um recurso chamado mentira útil, apresentado pelo autor da seguinte forma: “Se, de fato, dissemos bem há pouco, se na realidade, a mentira é inútil aos deuses, mas útil aos homens sob a forma de remédio, é evidente que tal remédio se deve dar aos médicos, mas os particulares não devem tocar-lhe.” (PLATÃO. 1949, p.107) Esclareço, ainda que de modo sucinto, o que é uma mentira útil: considerando a obra *A República* é possível afirmar que uma mentira útil caracteriza-se como um conteúdo misto, composto de verdades e fabulações acerca daquilo que não se conhece. Porém, a partir desse tópico, como as naturezas entram em questão? No trecho acima, a mentira útil é dita como um remédio, termo originário do grego *phármakon*, que serve para designar tanto o remédio que cura, quanto o veneno que mata, e assim como a prescrição de remédios não pode ficar ao encargo do paciente, mas sim do médico, a mentira útil também não deve ser ministrada por todo e qualquer um, mas apenas pelo governante, e então faz-se necessário analisar a qual das duas espécies [naturezas] é que se deve fazer chefe da cidade? A filosófica, ou a não filosófica?

Palavras-chave: Platão. *A República*. Mentira. Natureza. Governante.

Abstract:

There is inside of the book *The Republic*, from Plato a resource called noble lie, presented by the author as follows: “For if what we were just saying was correct, and a lie is really useless to gods and useful to human beings as a form of remedy, it's plain that anything of the sort must be assigned to doctors while private men must not put their hands to it.” (PLATO. 1949, p.107). Let me briefly explain what is a noble lie: considering the book *The Republic*, we are allowed to say that a noble lie is characterized as a mixed content, composed of truths and fables about what is not known. But from this topic, how do the natures come into question? In the passage above, the noble lie is taken as a remedy, from Greek *pharmakón*, which serves to designate both the healing remedy and the poison that kills, and just as the prescription of medicines cannot be left to the patient's charge, but to the doctor, a noble lie should not be administered by anyone, but only by the ruler, and then it is necessary to analyze which of the two species [natures] ought to be made chief of the city? The philosophical, or the non-philosophical?

Key-Words: Plato. *The Republic*. Lie. Nature. Ruler.

¹Mestranda em Filosofia pelo PPGFIL/UFRRJ.

Existem dentro dos domínios da obra *A República* de Platão, ao menos quatro usos explícitos do termo mentira útil, ou também mentira nobre. Para ilustrar melhor a definição deste tipo particular de mentira escolho uma passagem do final do livro II que remete ao contexto educacional e diz respeito ao que se permitiria propagar sobre os deuses através dos mitos¹, dedicando particular preocupação à educação da classe dos guardiões:

E quanto à mentira por palavras? Quando e a quem é útil, a ponto de não merecer o desprezo? Não será em relação aos inimigos e aos chamados amigos, quando, devido a um delírio ou a qualquer loucura, intentam praticar qualquer má acção, que ela se torna útil como um remédio, a fim de os desviar? E, na composição de fábulas que ainda há pouco referíamos, por não sabermos onde está a verdade relativamente ao passado, ao acomodar o mais possível a mentira à verdade, não estamos a tornar útil a mentira?
(PLATÃO. 1949, p.98)

A mentira de carácter útil mostra-se como um recurso que chama atenção dentro da obra platônica por parecer, num primeiro momento, contraditório. Para entender melhor o ponto de conflito existente confrontemos a passagem anterior com uma outra passagem da mesma obra, onde o autor, ao tratar da natureza própria do filósofo considera que este deve amar e buscar verdadeiramente o saber, e vai além quando firma que esta deve ter “Aversão à mentira e a recusa em admitir voluntariamente a falsidade, seja como for, mas antes odiá-la e pregar a verdade”².

No primeiro fragmento da obra *A República* citado aqui notamos uma posição favorável ao uso da mentira, descrita como um aparato que pode servir aos homens como algo útil, um remédio capaz de desviá-los do erro, já num segundo momento vemos o posicionamento do autor voltar-se para uma forte valorização daquilo que se entende como conhecimento - o acesso à verdade - e de total desprezo por aquilo que pode ser encarado como falso ou enganoso. Pergunto-me: como seria então possível conciliar as falas que sugerem que deve haver, dentro da cidade ideal elaborada por Sócrates, Glauco, Polemarco, Adimanto e Trasímaco, um desprezo à mentira com aquelas que a tomam por vezes como um remédio e uma ferramenta útil?

Para responder a essa questão partimos de uma análise daquilo que o autor considera como mentira, esta análise percorreu toda a obra *A República* e levou em consideração todas as aparições do termo em seu decorrer, na tentativa de compreender qual seria a saída platônica a essa aparente contradição. Como resultado

¹ Vide *A República*, 377a.

² Vide *A República*, 485c.

pode-se notar a existência de dois diferentes tipos de mentira, uma que deve de fato ser abominada e corresponde à ignorância que se instaura na alma³, e outra, que pode servir à utilidade, como visto no fragmento 382c-d acima.

Ao constatar então que existem dois tipos de mentira, uma que se sustenta enquanto ferramenta de utilidade, e uma outra que deve ser considerada como o pior dos males, é possível nos desvencilharmos da aparente contradição levantada inicialmente, pois podemos admitir que a censura platônica destina-se a um tipo de mentira e não ao outro. Contudo é inevitável se perguntar: afinal de contas, o que confere à mentira útil seu caráter de utilidade? Parte da resposta a isso encontra-se no trecho 382 c-d, nessas linhas do diálogo a mentira útil é tomada como uma mentira por palavras (*tò en toîs lógois pseûdos*), que “acomoda o mais possível a mentira à verdade”. Isso quer dizer que, uma mentira torna-se útil à medida que veicula um conteúdo misto, composto de verdades e fabulações acerca daquilo que não se conhece, é o caso, por exemplo, de alguns mitos que versam sobre a origem do *kósmos*, ou que narram aventuras de guerras longínquas, e é justamente a ligação desse tipo de mentira em particular com a verdade que lhe confere seu caráter útil. Além de conferir utilidade à mentira, é também graças a participação da verdade neste tipo especial de discurso que podemos dizer que esta seja apenas uma mentira por palavras, em oposição à mentira em ato (*tô ónti pseûdos*), uma vez que quem profere um discurso à maneira de uma mentira útil tem necessária ligação com o saber, afinal, de que outra forma a verdade seria adicionada ao conteúdo fictício? E por não haver na alma de quem cria este discurso o engano, não podemos chamá-la de mentira real (*tô ónti pseûdos*), mas considerá-la-emos apenas como uma mentira por palavras (*tò en toîs lógois pseûdos*), uma vez que não prevalece o engano na alma de quem o profere e também por levar à alma de quem escuta não o puro engano, mas também verdade.

Dadas essas direções que dizem respeito ao caráter de utilidade da mentira encaminhamo-nos ao próximo desdobramento proveniente da passagem 382c-d, para ligando tudo aquilo que já foi dito, com o que ainda será explorado, chegarmos ao cerne deste escrito, que é uma análise das naturezas filosófica e não filosófica.

Até este ponto descobrimos o que pode conferir caráter útil a mentira, porém, isso não torna sua aceitação menos problemática e para nos alertar quanto a isso, o próprio autor tem o cuidado de ao referir-se à mentira útil tratá-la como um “remédio”

³ Vide *A República*, 382 b-c.

ou, se quisermos utilizar o termo grego *phármakon*, assim nosso próximo esforço será compreender o que é um *phármakon*, e como essa compreensão se liga ao que acabamos de descrever como mentira útil.

O termo *phámakon* pode ser melhor compreendido se ao invés de o traduzirmos como remédio o chamarmos de droga, pois o caráter ambíguo que está implicado na própria noção de *phármakon* parece tornar-se assim mais explícito, e é justamente visando esta ambigüidade inerente aos *phármaka* que Platão chamará assim à mentira útil, pois não podemos nos esquecer que, apesar de possuir certa identificação com a verdade e por isso ser considerada como uma ferramenta a serviço da utilidade, a mentira nobre possui em si também parte falsa, essa parte configurará um risco caso a droga, que neste caso é o discurso, seja ministrada em pessoas que não estão realmente doentes, ou em dosagens erradas; se pensarmos nas drogas prescritas pelos médicos veremos que a diferença entre o tratamento capaz de curar e o envenenamento é apenas a dosagem a que o corpo é submetido em vista de sua necessidade. E se no caso da medicina e dos remédios é o médico o responsável por dar um diagnóstico e prescrever um tratamento, no caso da mentira útil e da cidade, a quem caberá dar diagnósticos e prescrever remédios? Vejamos as falas do diálogo que dizem a este respeito:

– Mas é que, realmente, deve ter-se em alto apreço a verdade. Se, de fato, dissemos bem há pouco, se na realidade, a mentira é inútil aos deuses, mas útil aos homens sob a forma de remédio, é evidente que tal remédio se deve dar aos médicos, mas os particulares não devem tocar-lhe. (PLATÃO. 1949, p.108).

E esta outra:

– Portanto, se a alguém compete mentir, é aos chefes da cidade, por causa dos inimigos ou dos cidadãos, para benefício da cidade; todas as restantes pessoas não devem provar deste recurso. (PLATÃO. 1949, p.108).

Neste ponto ocorre a intersecção entre a investigação a cerca da mentira útil e a delicada, mas nem por isso pouco discutida, questão do governante, uma vez que para decidir sob a posse de quem tal recurso deve ficar e portanto quem deve responsabilizar-se pela indicação e prescrição de seu uso, deve-se primeiro responder o seguinte: quem deve chefiar a cidade? Para nos guiar nessa busca, contaremos com o auxílio da passagem de abertura do livro VI:

[...] Uma vez que os filósofos são aqueles capazes de atingir aquilo que se mantém sempre do mesmo modo, e que aqueles que o não são, mas se perdem no que é múltiplo e variável, não são filósofos, qual das duas espécies é que deve ser chefe da cidade?

- Que hei-de eu dizer para dar uma resposta adequada?

- Que aquele dentre os dois que parecer capaz de guardar as leis e costumes da cidade, esse mesmo seja nomeado guardião.
- Exactamente – corroborou ele.
- Acaso não é evidente – prossegui eu – se deve ser um cego ou uma pessoa de visão clara que fica de atalaia a tomar conta do que quer que seja?
(PLATÃO. 1949, p.267-268)

O trecho acima nos fornece como dados previamente estabelecidos a existência de duas naturezas as quais poderiam se encarregar do ofício de governar, uma natureza filosófica e uma natureza não filosófica, e apesar de não nos responder qual delas se deve elevar à governança, deixa-nos um bom questionamento que servirá para nortear a investigação em busca desta resposta: “deve ser um cego ou uma pessoa de visão clara que fica de atalaia a tomar conta do que quer que seja?” Parece evidente que a vigia será melhor desempenhada e mais bem sucedida se a este encargo ficar aquele com melhor visão, então, se quisermos saber a qual dos homens se fará governante, os filósofos ou os não filósofos, sejam eles artesãos ou auxiliares é necessário compreender a natureza de cada um desses homens para a partir disso podermos dizer qual deles enxerga e qual encontra-se na escuridão.

Ao encaminhar o questionamento levantado em 483b Sócrates parece já partir na defesa dos filósofos como governantes, porém, para verificarmos se é este mesmo o caso e compreendermos o posicionamento socrático neste ponto do discurso devemos retornar ao livro V, onde é definido “quem é filósofo e quem não o é”, e depois de delinear as particularidades de cada uma dessas naturezas, ver a quem pode-se chamar de cego e a quem se deve entregar os cuidados da cidade e porquê.

A necessidade de definir qual seja a natureza dos filósofos surge ao fim da formulação da cidade ideal, quando coloca-se em questão a possibilidade ou não de sua realização concreta e como resposta Sócrates afirma que a forma mais simples e por isso a melhor de tornar real o projeto dessa cidade justa seria dar o exercício do poder aos filósofos ou a conversão dos que então governam em filósofos. Porém, Glauco o alerta para os ataques que tal hipótese sofrerá chegando mesmo a dizer que Sócrates correria grande risco ao proferir tais palavras⁴, este para se desvencilhar dessa possível ameaça afirma que ao ter esclarecido suficientemente a natureza de tal homem, esta seria por si mesma suficientemente capaz de persuadir a quem dela tomasse conhecimento de que os possuidores de uma natureza assim seriam os mais aptos a governar, e que os demais devem manter-se afastados do poder, ocupando-se daquilo que for próprio a sua natureza.

⁴ Vide *A República* 474 a.

É já no livro II que a primeira nota que vai distinguir uma natureza filosófica de uma natureza sem inclinações para a filosofia aparece, e é a seguinte: a semelhança existente entre a natureza filosófica e a natureza dos cães de boa raça, uma vez que estes protegem a todo custo àqueles que ama e conhece, justamente por conhecê-los, dos de fora, visto que não os conhece, tão logo os percebe como uma ameaça, agindo assim do mesmo modo que deve agir um filósofo, defendendo com coragem o conhecimento que têm da ignorância. Como sugere o próprio termo filósofo, o objeto de dedicação deste homem, aquilo a que dedica amor será o conhecimento, faz-se contudo necessário explicar o que se entende por conhecimento para não julgarmos que o filósofo se comportará a maneira dos “amantes de espetáculo” que ao entregarem-se a toda a sorte de discursos, sem contudo debruçar-se em uma investigação minuciosa tal qual a feita por Sócrates e seus interlocutores a cerca da justiça, deixa-se levar pela multiplicidade e aparência do justo.

O filósofo seria então àquele que persegue e pretende alcançar a idéia de justiça, ou beleza contida por trás de cada manifestação particular da justiça ou da beleza, não retendo-se assim à simples representações, mas remetendo sempre à unidade que pode ser compreendida se tirarmos o véu da multiplicidade e olharmos em direção às coisas elas mesmas.

Porém, o que não se pode negar é que, mesmo as almas não filosóficas não estão imersas na completa ignorância, uma vez que esta, em contraponto com o conhecimento que liga-se ao ser, está relacionada ao não ser⁵. Que tipo de conhecimento seria este então que se contrapõe ao conhecimento das coisas em si e encontra-se entre o ser-absoluto e o não-ser-absoluto? Convencionou-se em 478d que este tipo de conhecimento, não vinculado a *epistémé* é chamado opinião (*dóxa*), e esta por sua vez é tomada como uma compreensão que não leva em consideração em sua busca ou formulação às verdades gerais contidas em todas as manifestações sensíveis particulares, mas toma as impressões que tira dessas manifestações como sendo a verdade ela mesma, ao persistir nesta recusa de reconhecimento das verdades gerais e abstratas, o homem mantém-se afastado do conhecimento do ser, e permanece no campo da *dóxa*.

Deste modo podemos notar que uma peculiaridade da natureza filosófica, em relação à natureza não filosófica é justamente isso que foi chamado de apreço ou amor à

⁵ Vide *A República* 477a-b.

totalidade das coisas, às suas essências. Em outras palavras a capacidade que este homem tem de, a partir da multiplicidade, direcionar-se ao alcance da unidade expressa por ela.

Tal característica vai ser fundamental para o governante, pois é como que um pré requisito para que o conjunto das virtudes humanas, necessárias à arte de governar se desenvolvam plenamente e de modo mais perfeito, assim como certos frutos nascem em abundância apenas em determinadas regiões e épocas do ano, certos atributos adaptam-se melhor a um certo tipo de alma.

Uma alma que tem como característica fundante o amor pelo saber e pela totalidade das coisas, terá também em si a aversão à mentira e não admitirá nela mesma a ignorância, será moderada, uma vez que o desgaste gerado pela busca e acúmulo de bens e riquezas de ordem material, bem como a satisfação desmedida dos prazeres corpóreos são de ordem mutável e mantêm-se apenas no nível da aparência, sendo assim vãos, a coragem também se fará presente, se entendermos como corajosos “aqueles mais hábeis a conservar contra todas as intempéries a crença de que um deve sempre fazer aquilo que é melhor segundo os interesses da comunidade”⁶, possuindo uma alma comandada pela parte racional, logo equilibrada, será também justo, uma vez que a justiça pode ser entendida como a consonância das naturezas e suas respectivas funções, por haver nele a aptidão para apreender as coisas em si, tem também boa memória, e por esse reconhecimento das coisas em si, será também temperante, uma vez que encontra-se em melhor possibilidade de agir acertadamente a cerca de algo aquele que compreende a totalidade deste algo, e por totalidade devemos compreender a relação existente entre as partes.

Descrita deste modo e acompanhada destes atributos, Sócrates pretende dar por respondida a questão antes posta: quem é cego e quem deve governar? A vista do filósofo é apurada uma vez que não se detém a observação das imagens tomando-as como as coisas em si, mas toma as imagens apenas como imagens, e utiliza-se delas para o alcance das essências às quais essas imagens visam representar, em 476c este modo de compreensão próprio do filosofar é equiparado com o estado de vigília e o movimento contrário, atribuído ao vulgo é comparado ao estado de dormência, vejamos a conclusão socrática à discussão:

⁶ I.M. Crombie. *An Examinations of Plato's Doctrines*. Headley Brother LTD, London, 1962. P. 94. Tradução livre.

- Será então possível censurar, sob qualquer aspecto, uma ocupação tal que nunca ninguém será capaz de a exercer convenientemente, se não for de seu natural dotado de memória e de facilidade de aprender, de superioridade e amabilidade, amigo e aderente da verdade, da justiça, da coragem e da temperança?

(...)

- Ora não seria a pessoas assim, aperfeiçoadas pela educação e pela idade, e só a essas, que gostarias de entregar a cidade?

(PLATÃO. 1949, p.272)

Assim podemos dar como encerradas também as considerações a cerca da natureza deste homem, para ver surgir nos próximos livros a descrição de que tipo de conhecimento é este que diz respeito ao Ser e como ele pode ser alcançado.

Conclusão:

Apesar das poucas e por vezes singelas aparições, a mentira útil não se deixa escapar aos olhos mais atentos sobre a obra platônica, a sutileza com que o termo é tratado, como a exemplo da passagem 331c da *República*, não diminui no entanto sua relevância. Matéria de discórdia num primeiro momento, a mentira útil, ao ser bem analisada e compreendida em oposição à mentira real, torna-se um excelente ponto de partida para a interpretação dos mais variados aspectos da obra *A República*.

Neste trabalho, foi ressaltada a questão das naturezas filosóficas e não filosóficas, e sua posição no que diz respeito ao governo da cidade, tema que angariou fama ao autor e sua obra, devido a proposição até então não imaginada de uma convergência entre o filosofar e o governar.

Foi através de uma análise da mentira nobre, sua caracterização própria e numa problematização de seu uso que pudemos ver melhor compreendida as capacidades atreladas à natureza filosófica que a colocam em melhor posição em relação às naturezas não filosóficas no que diz respeito ao exercício do governo. Pudemos compreender que, por manterem-se sempre atentos a unidade que pode ser manifesta por de trás da multiplicidade e jamais confundindo o múltiplo e mutável com o real, assemelhando-se assim aos homens de boa vista, estes, os filósofos, deveriam ficar a tomar conta da cidade, uma vez que o lugar de vigília deve ser concedido, se se deseja sucesso, àqueles de visão apurada, e não àqueles de visão turva, que se perdem em meio àquilo que é múltiplo, rejeitando a idéia de que esta multiplicidade expressa algo para além dela.

E é justamente devido aos atributos que lhe conferem o lugar de governo que o filósofo seria também capaz de - assim como os médicos fazem com os corpos doentes - prescrever medicamentos à cidade, e isso porque eles, a partir do contato com as partes, teriam a compreensão da totalidade do corpo da cidade, sabendo assim de suas carências e necessidades de atuação, tornando-se aptos baseando-se nessa compreensão a manusear aquilo que chamamos de mentiras nobres. Não podemos nos esquecer ainda do seguinte: esse tipo de apreço pela

totalidade garante ao filósofo o acesso às coisas em sua essência, e por isso podemos entender à verdade das coisas, sendo este acesso a garantia de união entre o discurso fictício e às verdades, que, se bem nos lembrarmos são as partes que compõe o recurso da mentira nobre. Deste modo, a discussão sobre as naturezas e o governo liga-se ao tema da mentira útil, pois sem vermos explicadas a distribuição das tarefas na cidade em conformidade com as naturezas, não poderíamos compreender plenamente tal recurso, uma vez que parte fundamental de sua compreensão passa pela resposta à pergunta: quem terá a posse de tal remédio?

Referências Bibliográficas:

- DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005. p.43-64.
- GILL, Christopher. Plato on Falsehood – not Fiction. In: Gill and Wiseman, *Lies and Fiction in the Ancient World*. Liverpool: Liverpool University Press, 1993. p.38-86.
- I.M. Crombie. *An Examinations of Plato's Doctrines*. Headley Brother LTD, London, 1962. p. 94.
- LIMA, P. F. B. Arqueologia da Política. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016. p.3-19/95-110.
- PLATÃO. *A República*. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Caloust Gulbenkian, 2010. p.1-363/451-500.

"O protesto e o poder dos oprimidos": Contribuições de Rubem Alves para uma hermenêutica filosófica da religião

Danilo Mendes¹

Resumo

Este breve artigo apresenta de que forma as releituras que Rubem Alves (1933-2014) faz das críticas à religião de Feuerbach (1804-1872), Marx (1818-1883) e Freud (1856-1939) contribuem para uma hermenêutica filosófica da religião. É possível notar que Alves incorpora aos seus escritos os pressupostos destes autores, entretanto, formula outras conclusões. Desta forma, pode-se dizer que suas considerações a cerca do significado do fenômeno religioso são de altíssima importância, principalmente frente à noção de que o "desencantamento do mundo" e a "secularização" não condizem com as previsões da superação da religião anunciados por tais críticos. Assim, a discussão e reinterpretação de tais teorias fez-se possível em Alves, não de modo a revelar as "falsidades" presentes em cada uma delas, antes salientando o que em cada uma parece condizer com sua leitura. Apresenta-se, então, de qual forma a crítica se faz fértil para uma hermenêutica filosófica da religião que vá para além do posicionamento apriorístico moderno, perpassando uma espécie de hermenêutica funcionalista e chegando, enfim, a uma tradição que seja justa com o fenômeno e suas possíveis compreensões. No limite, as contribuições de Rubem Alves para esta hermenêutica não se justificam apenas no ato filosófico de interpretar uma das esferas sociais mais complexas da atualidade - que acaba por perpassar diversos outros estudos. Justificam-se também pela instrumentalidade na ação de transformar o mundo interpretado.

Palavras-chave: Hermenêutica; filosofia da religião; Rubem Alves; hermenêutica filosófica da religião; abordagem compreensiva.

Abstract

This article presents how Rubem Alves's (1933-2014) re-readings of religion's critics from Feuerbach (1804-1872), Marx (1818-1883) and Freud (1856-1939) contributed to a philosophical hermeneutics of religion. It is possible to note that Alves incorporates into his writings the presuppositions of those authors, however, he formulates other conclusions. In this way, one can say that his considerations about the meaning of the religious phenomenon are of the highest importance, especially in the face of the notion that "disenchantment of the world" and "secularization" do not fit the predictions of the overcoming of religion announced by those critics. Thus, the discussion and re-interpretation of such theories became possible in Alves, not in order to reveal the "falsities" present in each of them, but rather to emphasize what in each one seems to correspond to its reading. In this way, criticism becomes fertile for a philosophical hermeneutics of religion that goes beyond modern a priori positioning, passing through a kind of functionalist hermeneutics, and finally arriving at a tradition that is fair to the phenomenon and their possible understandings. At the limit, Rubem Alves's contributions to this hermeneutics are justified not only in the philosophical act of interpreting one of the most complex social spheres of today - which ends up in several

¹Mestrando em Ciência da Religião na UFJF, Bolsista CAPES.

other studies. They are also justified by the instrumentality in the action of transforming the interpreted world.

Keywords: Hermeneutics; Philosophy of religion; Rubem Alves. Philosophical hermeneutics of religion; Comprehensive approach.

Introdução

Desde o século XIX, com o desenvolvimento da Filosofia da Religião como um saber autônomo em relação a Teologia, a religião enquanto instituição humana vem sofrendo diversas críticas. Destacam-se neste século as críticas de Feuerbach, Marx e Nietzsche, seguidas das críticas de Freud no início do XX. Este trabalho visa apresentar e debater como as releituras que Rubem Alves faz destas críticas contribuem para uma hermenêutica filosófica da religião. Em outras palavras, o interesse aqui é mostrar como estas tais críticas foram acolhidas e rejeitadas por Rubem Alves num esforço de repensar os significados do fenômeno religioso. A tarefa aqui empenhada mostra-se ainda mais urgente a medida em que se percebe que as previsões de "desencantamento do mundo", "secularização" etc. não corresponderam ao fim da religião, como indicado por estes e outros autores. Assim, interpretar a religião, a partir de Rubem Alves, parece ser extremamente necessário.

Para isto, faz-se, aqui, necessária uma breve apresentação do pensamento destes autores seguida da interpretação que Rubem faz de suas críticas, apontando também em que medida ele se diferencia destes realizando outras interpretações sobre a religião. Por fim, apresentar-se-ão as possíveis contribuições de Alves para uma hermenêutica filosófica da religião, observando, sobretudo, como ele concebe seus símbolos e representações na sociedade. Neste ponto, pode-se também ousar uma classificação do pensamento de Alves no horizonte da filosofia hermenêutica.

Faz-se necessário explicar que, para Rubem há uma diferenciação importante entre Nietzsche e os outros três autores (Feuerbach, Marx e Freud): aquele, para além de tecer críticas que afetassem o sistema religioso, especificamente o cristianismo, seu pensamento visava afetar toda a estrutura filosófica do ocidente moderno. Desta forma, Rubem interpreta Nietzsche como um profeta² e, em certa medida, tenta acatar as consequências da morte de Deus para pensar a teologia e a religião.

A religião no séc. XIX

² "Se a morte de Deus significa a libertação do homem é porque a vida de Deus implicava sua escravidão. [...] Temos de ler Nietzsche como poesia e imaginação profética" (ALVES, 1987. p. 76).

Para um melhor entendimento de como as críticas à religião se fizeram possíveis, deve-se entender o contexto no qual os autores viviam. Feuerbach (1804-1872), Marx (1818-1883) e Freud (1856-1939) encontram-se na Europa do século XIX, em meio à Modernidade e sua obsessão pela racionalidade. Salvo o último, é neste século que os autores constroem suas filosofias e inauguram grandes áreas de pesquisa que crescem cada vez mais ainda hoje. Apesar de os estudos marxistas e psicanalíticos serem maiores do que os estudos sobre Feuerbach, é este que inaugura esta linha crítica da hermenêutica da religião e, em diversos aspectos, lega a base para que os outros dois construam seus pensamentos sobre o tema. É com Feuerbach que se deve iniciar.

Aluno e discípulo, num primeiro momento, de Hegel, ele desenvolve sua filosofia num contexto em que a religião começava a perder seu espaço na sociedade. Isto é, até Hegel (como símbolo da modernidade), a religião encontrava-se fundida dentro da própria cultura, não haviam limites estabelecidos entre a tradição religiosa de um povo e a tradição cultural. Isto pode ser percebido em sociedades que não passaram pelo processo radical da modernidade e continuam nesta fusão entre religiosidade e cultura (por exemplo Índia e até o Brasil, em certa medida). Em *Fenomenologia do Espírito*, Hegel estabelece os limites do pensamento religioso ao separar a Religião (capítulo VII da obra) do Saber Absoluto (HEGEL, 1990. p. 143, 207). Nesta perspectiva de Hegel, a filosofia é quem se ocupa do Saber Absoluto, afinal, esta disciplina é quem investiga o finito em forma de infinito, isto é, o conceito; enquanto a religião se ocupa do infinito em forma de finito: o mito. A religião, aqui, teria o conteúdo correto em forma errada. Este fato, como exemplo do que acontece de modo geral neste século, permite a percepção da mudança de paradigma: a religião não se encontra mais misturada à cultura; agora ela é uma das esferas da sociedade.

Assim, entende-se que do mesmo modo como existe a economia, o direito, a educação etc., a religião compõe a sociedade como uma parte dela, não mais como algo que a permeia. Desta forma, na leitura dos hegelianos de esquerda a filosofia deve superar a religião. Nisto torna-se possível a crítica à religião partindo de outras esferas que compunham a sociedade desta época. Deve-se notar, então, que as críticas a serem descritas encontram-se exatamente nesta possibilidade que surge com tal mudança de paradigma: Feuerbach realiza uma crítica antropológica da religião, Marx uma crítica sócio-econômica e Freud psicológica.

Sonho da mente humana: Feuerbach

Em 1841 Feuerbach publica o que foi sua grande obra, *A essência do Cristianismo*, no qual lançou suas principais teses sobre esta religiosidade e criticou suas bases. Apesar de, quatro depois (1845), ele ter reelaborado algumas de suas teses, formando *A essência da Religião*, escrito de forma mais geral, o livro de 1841 continuou sendo sua obra mais famosa e mais estudada. Isto se dá devido à inovação filosófica que Feuerbach leva ao séc. XIX, fazendo uma crítica radical do que se acreditava ser a religião. A principal tese defendida na obra é que toda teologia e religião são, na verdade, antropologia. Isto significa que os homens e mulheres ao falarem de Deus, na verdade falam de si mesmos. No limite, "a consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo" (FEUERBACH, 2007. p 44).

Este virada radical identificando Deus como a essência do próprio homem projetada em algo além de si (ZILLES, 1991. p. 106) implica numa posição de ateísmo, na qual somente negando a Deus o homem poderia afirmar a si mesmo de forma a ser totalmente livre. Ora, se este Deus é uma projeção das potencialidades humanas não resolvidas, o caminho a ser percorrido é colocar o próprio humano no lugar deste Deus. Esta projeção, então, serve de alienação aos homens e mulheres, visto que por causa dela (Deus) eles não conseguem ser tudo o que devem. Assim, Feuerbach argumenta em favor de um tipo de ateísmo: "assim como Deus renunciou a si mesmo por amor, devemos também renunciar a Deus pelo amor; porque se não renunciarmos a Deus por amor, renunciaremos ao amor em nome de Deus e teremos [...] o fanatismo religioso" (2007. p. 80).

Deste modo, para ele tudo o que diz respeito à religião, na verdade diz respeito ao humano: esta é a base de sua filosofia, perceptível, por exemplo, quando Feuerbach afirma que "qualquer revelação de Deus é apenas uma revelação da natureza do homem" (2007. p. 212). Por fim, a religião deve ser entendida como "o sonho do espírito humano" (2007. p. 24), todavia não é um sonho que diz respeito a um além, mas à realidade do próprio humano. Assim, a religião é percebida como alienação antropológica (GRECO, 2009. p. 133-140), isto é, entidade que aliena o homem de sua própria essência à medida que o faz projetar para fora de si algo (Deus) que, na verdade, é interno a si. Por meio da crítica de Feuerbach, o homem torna-se "o verdadeiro deus do homem e isso inaugura uma volta decisiva na história da humanidade" (GRECO, 2009. p. 139), qual seja, a hermenêutica crítica da religião.

Ópio do povo: Marx

Em grande parte influenciado por Feuerbach, Marx também realiza sua crítica à religião, entretanto, de maneira diferente. Marx não dedica nenhuma obra especificamente à crítica da religião, mas distribui estas críticas em diversas obras. Isto se dá e se explica pela essência de sua crítica. Apesar de considerar que "na Alemanha, a crítica da religião está, no essencial, terminada" (MARX, 2010. p. 145), creditando o trabalho de Feuerbach, Marx discorda em algo essencial deste autor. Enquanto ele defende que é o homem que faz a religião, como já descrito, Marx defende que é a religião, como estrutura dada socialmente, que faz o homem. Na clássica introdução de *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx diz que o homem só pode ser entendido em relação ao Estado e a sociedade, pois são eles o mundo onde o homem está ancorado. Sob tal ótica, "esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido. A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico [...] sua base geral de consolação e de justificação" (MARX, 2010. p. 145).

Para Marx, a religião é fruto de uma sociedade alienada e, diferentemente dos hegelianos de esquerda, não busca sua superação como um objetivo, mas faz prenúncios de que ela não existiria numa sociedade não alienada. Neste sentido, um "fim da religião" seria algo naturalmente atingido, sem que fosse preciso lutar por ele. Além desta leitura, posteriormente ele afirma que a religião não é só o sintoma desta sociedade, mas também é sua ideologia. Por exemplo, em *A ideologia alemã*, Marx fala de "a moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia [...]" (MARX, 2007. p. 94). Desta forma, a religião parece ser uma ideologia secundária, não a que sustenta a sociedade injusta, mas que é produzida por ela a fim de mantê-la. Edgar Lyra, resumidamente, diz que Marx "não pensava nela [religião] como pilar da dominação burguesa que, uma vez solapado, daria lugar a uma sociedade redimida" (LYRA, 2008. p.166-167). O que reforça a ideia de que ela deve ser enxergada como fruto, não como raiz desta sociedade.

Desta crítica hermenêutica surge o famoso dito de Marx, no qual a religião "é o ópio do povo" (MARX, 2010. p. 145). Neste contexto de seu pensamento, o ópio pode ser entendido como calmante, alienador, que faz o religioso descansar na esperança de uma sociedade meta-histórica que cumprirá os anseios essenciais humanos. "Na alienação religiosa, o homem projeta, segundo Marx, para fora de si [...] seu ser essencial e perde-se na ilusão de um mundo transcendente" (ZILLES, 1991. p. 127).

Ilusão: Freud

Por sua vez, Freud utilizará da psicanálise para construir suas teorias e críticas da religião. No limite, pode-se afirmar que o interesse de Freud é interpretar a modernidade nesta ótica psicanalítica, daí seguem diversos de seus escritos, como *Totem e tabu* (2013), *O mal-estar na civilização* (2011) e *O futuro de uma ilusão* (2014), por exemplo. Por que, então, o fenômeno religioso surge como um dos principais temas nestes e em outros escritos? Justamente porque, para Freud, a religião está no centro da cultura/civilização³. Há, então, uma equivalência: os mesmos impulsos que levam a humanidade a criar a civilização, levam o homem a criar a religião. Que impulso é esse? O medo. No caso da cultura, é o medo dos perigos da natureza que causam tal impulso: "Foi precisamente por causa desses perigos com que nos ameaça a natureza que nos juntamos e criamos a cultura [...]. A principal tarefa da cultura, sua autêntica razão de ser, é nos defender contra a natureza" (FREUD, 2014. p. 246). Com a religião, Freud defende que este impulso diz respeito ao medo do abandono pelo pai: "Podemos rastrear a origem da atitude religiosa, em claros contornos, até o sentimento do desamparo infantil" (FREUD, 2011. p. 16).

Desta forma, Freud parece encontrar a resposta a sua questão: "Em que reside o valor das ideias religiosas?" (FREUD, 2014. p. 245). Argumentando sobre a opressão que a civilização exerce sobre o indivíduo, no sentido de castrar seus desejos (2014. p. 246-247), ele vê as ideias religiosas como resposta a estas frustrações humanas. Nela "todos os terrores, sofrimentos e durezas da vida estão fadados à extinção; a vida após a morte, que dá continuidade à nossa vida terrena [...] traz toda a perfeição de que podemos ter sentido falta aqui" (FREUD, 2014. p. 252). O valor das ideias religiosas, para ele, parece ser o de ilusão, visto que é uma fase não superada do ser humano.

A religião, então, deve ser deixada para trás como um passado irracional que a humanidade teve; agora ela deve caminhar para um futuro científico, racional, sério. Assim termina Freud seus escritos em *O futuro de uma ilusão*: "Não, nossa ciência não é uma ilusão. Seria ilusão, isto sim, acreditar que poderíamos obter de outras fontes aquilo que ela não pode nos dar" (FREUD, 2014. p. 301), respondendo a negação que a doutrina religiosa faria a ciência (2014. p. 283). Em síntese, Freud usa termos contundentes para explicar a religião: "a neurose obsessiva universal da humanidade

³ "Cultura" e "civilização" são sinônimos nos textos de Freud, como indica a nota do tradutor Paulo César de Souza em FREUD, 2014. p. 233.

[...], por outro lado, um sistema de ilusões de desejo com repúdio da realidade" (2014, p. 284-285).

O Protesto e o poder dos oprimidos: Rubem Alves

Rubem Alves (1933-2014), teólogo, psicanalista, educador e poeta, dedicou parte de suas primeiras obras, denominadas de período "filosófico-poético" (NUNES, 2007, p. 11-52), a dialogar, principalmente, com estes três autores. Ao buscar este diálogo, ele visa reinterpretar estas críticas para que o fenômeno religioso continue sendo observado não só a partir de uma abordagem desmistificadora, mas compreensiva, observando as margens ambíguas que marcam este fenômeno. Rubem começa este diálogo, em *O suspiro dos oprimidos*, explicitando os usos do termo "alienação" quando este é aplicado à religião. São dois: "a) a consciência religiosa é falsa consciência, neurose ou ideologia. [...] b) a consciência religiosa é sempre conservadora, em oposição à ciência, que seria crítica" (ALVES, 1999b, p. 34-35). Deste modo, já é pressuposta, a priori, a alienação que constitui o fenômeno, o que a desconsidera como fator importante para qualquer pesquisa científica - sendo relegado como um "epifenômeno". Diante destes fatores introdutórios, Alves explora e interpreta estas hermenêuticas críticas da religião.

Lendo Feuerbach, ele ressalta que a intenção das críticas deste autor não era destruir o fenômeno religioso revelando sua falsidade, mas redescobri-lo a partir de uma nova chave hermenêutica. Em Feuerbach, para Alves, "o que é ilusão não é a religião, mas, antes, a tradução que dela faz a teologia, transformando-a em conhecimento de uma realidade metafísica supra-sensória" (ALVES, 1999b, 38). Portanto, a problemática que se estabelece não é um problema ontológico da religião, mas da linguagem. Desta forma, não se pode interpretar o universo simbólico religiosos através de uma exegese literal. Assim, pergunta Alves, "qual é a chave hermenêutica para a compreensão da religião? Religião é antropologia[...]. Tudo o que o homem fala acerca de Deus, através da linguagem religiosa, nada mais é que uma confissão de suas aspirações e projetos" (ALVES, 1999b, p.46). Consequentemente, só se conhece Deus através do homem: eis a chave. Por fim, se ela é a projeção da essência e dos desejos do homem, ela não deve ser suprimida, segundo Alves. Ele argumenta: "Onde encontraremos o projeto desta nova ordem a ser construída? Nas aspirações do homem oprimido. E a religião nada mais é que a forma simbólica que tomam estas aspirações" (1999b, p. 50). Em síntese, pode-se dizer que a leitura que Rubem faz de Feuerbach é baseada nesta inversão: se a

religião nada mais é do que antropologia, é ela quem revela a própria humanidade dos indivíduos. Deste modo, ela deve ser entendida e respeitada como forma simbólica de manifestação do oprimido.

Em relação a Marx, Alves começa por clarear as diferenças entre ele e Feuerbach: para Marx, a religião não expressa a essência do homem, assim, "em Feuerbach a religião exprime uma realidade reprimida. Em Marx é produzida por uma realidade opressora" (ALVES, 1999b. p. 53). Reconhecendo-a como sintoma de uma doença da sociedade, Marx enxerga na religião o ópio que concilia o oprimido com o opressor, isto é, uma droga que faz com que o homem esqueça a dureza de sua própria realidade. Nestes termos, a religião é a ideologia perfeita para o capitalismo: enquanto este se põe a explorar os indivíduos, aquela os "dopa" para que não se levantem contra o sistema. "De fato, quando o pobre/oprimido, das profundezas do seu sofrimento, balbucia: 'É a vontade de Deus', cessam todas as razões, todos os argumentos [...] na espera da salvação eterna de sua alma" (ALVES, 1999a. p. 79). Não se pode negar que, para Rubem, a relação entre a religião e o ópio é real. Entretanto, não se pode, também, ignorar sua outra face, descrita pelo próprio Marx: "a religião é o suspiro da criatura oprimida" (MARX, 2010. p. 145). Desta forma, há uma ambivalência na religião: ela é ideologia que oprime, mas também é sonho que liberta. Usando diversos mártires religiosos (como Gandhi, Luther King, Oscar Romero etc) como exemplo, Alves argumenta que a religião não funciona somente como aliada do poder, mas também como protesto. "Ópio do povo? Pode ser, mas não aqui. Em meio a mártires e profetas, Deus é o protesto e o poder dos oprimidos" (ALVES, 1999a. p. 111).

Intérprete de Freud, Rubem começa expondo já suas conclusões "a religião é uma ilusão. Ela é uma criação fantástica de uma estrutura psicológica desarranjada" (ALVES, 1999b. p. 77). Então, a força da religião é justamente a força dos desejos criados por essa ilusão que pretende dominar a natureza, humanizá-la, tornar-se um com ela - o que resolveria a diferença entre o princípio do poder e da realidade. Resultado de uma etapa infantil da vida, a religião, esta imaginação coletiva, deve ser superada. A contradição que Alves encontra neste posicionamento é de grande importância: se Freud foi pensador que revelou o inconsciente argumentando que a racionalidade não é tudo, como pode, em relação à religião, querer reprimir o inconsciente imaginativo? Freud diz que há algo de errado com a aparição da imaginação no indivíduo, mas "este diagnóstico só é possível porque Freud já pressupunha, de antemão, que o mundo instaurado deve ser a norma da consciência" (ALVES, 1999b. p. 87). Desta forma, mais

do que imaginação que prende o homem e a mulher num estado infantilizado, a religião mostra-se como sonho verdadeiro. "Uma das grandes contribuições da psicanálise foi demonstrar que os sonhos têm um sentido. [...] Estes são símbolos que expressão realidades inconscientes" (ALVES, 1999b. p. 98).

Contribuições de Rubem Alves para uma hermenêutica filosófica da religião

Diante de tais críticas, o que resta a religião? Ou melhor, ainda resta religião?. Rubem, como já descrito, reinterpreta cada um deles a seu modo e mostra como a religião sobrevive a estas críticas e de que forma ainda é possível falar de religião - principalmente depois do anúncio da morte de Deus (NIETZSCHE, 2012. p. 138). Seu objetivo de fundo é, em certa medida, encontrar uma linguagem religiosa que seja coerente com a libertação humana e possível numa sociedade secularizada. Sobre este tema, inclusive, parece repousar a questão de que a dessacralização/o desencantamento do mundo não surtiram o efeito esperado pelos críticos supracitados. Em termos claros, a secularização⁴ não coincide com o fim do fenômeno religioso. Parece, então, que este processo deve ser entendido de outra forma, ao que Rubem propõe: "Secularização não quer dizer profanação. Um mundo profano é um mundo vazio de transcendência, dela separado e a ela se opondo. [...]" (ALVES, 1987. p. 221), um mundo secularizado é onde "o homem está livre da preocupação com o absoluto, com a religião, com o inamovível, e ainda liberto para viver como um experimento permanente" (ALVES, 1987. p. 221).

Se a secularização não significa o fim da religião mas a liberdade do homem e da mulher de viver independente dela (sem, contudo, necessariamente abandoná-la), as previsões destes críticos falharam: não chegou o momento em que a filosofia, a sociedade não-alienada, ou a ciência a superaram. Como interpretar o fenômeno religioso depois destas críticas e diante deste fracasso? Rubem responde: "Parece-me que a persistência do fato religioso, contrária a todas as previsões teóricas, implica numa crítica radical à metafísica inconsciente que rege o pensamento científico. [...] Assim, parece-me que a religião, mesmo nas suas formas mais 'alienadas', contém uma crítica do real que a ciência, prisioneira de sua própria metafísica, não tem condições para transcender" (ALVES, 1999b. p. 100).

⁴ Entendida como "o processo pelo qual se suprime o domínio das instituições e os símbolos religiosos de alguns setores da sociedade e da cultura" (BERGER, 1971. p. 134).

Desta forma, a contribuição de Rubem Alves para uma hermenêutica filosófica da religião parece ser, primeiramente epistemológica. Isto se dá no sentido de que, antes de estabelecer posicionamentos críticos a cerca do fenômeno religioso, parte-se de uma abordagem compreensiva do fenômeno. O objetivo da hermenêutica, neste caso, não seria simplesmente desmistificar, desmascarar ou mostrar a falsidade do fenômeno religioso, mas indicá-lo em sua complexidade como algo inerente ao humano. Neste sentido, religião é assunto demasiadamente humano e, justamente por isso, deve ser levado à sério.

Em segundo lugar, Rubem contribui para esta hermenêutica na medida em que constrói filosoficamente alternativas para além das dualidades metafísicas. Este fato justifica-se e serve de exemplo no entendimento de que seu pensamento visa estabelecer conceitos depois da "morte de Deus". Se Feuerbach, Marx e Freud revelam a ambiguidade da religião⁵ e se posicionam afirmando a falsidade do fenômeno, sua inclinação à alienação, Rubem não se posiciona no outro extremo, lutando para revelar a verdade e a bondade religiosa; antes, posiciona-se num terceiro local: na própria ambiguidade. Em vez de escolher um de seus lados, Alves leva a ambiguidade da religião às últimas consequências, afirmando-lhe os dois pólos ao mesmo tempo: ópio e protesto. Desta forma se dá sua contribuição principal para uma hermenêutica filosófica da religião, revelando que é possível afirmar o fenômeno religioso como ambiguidade, sem tomar posicionamentos apriorísticos entre um lado ou outro, nem somente suspender juízo em nome de um pretenso ateísmo metodológico.

Considerações finais

Feuerbach, Marx e Freud, no séc. XIX, instauraram uma hermenêutica desmistificadora, isto é, ocupam-se em interpretar a religião de modo a mostrar sua verdade por trás das aparências: alienação antropológica, ópio do povo ou ilusão. Após críticas tão pesadas, anunciava-se a morte do fenômeno religioso. Para Feuerbach, a racionalidade filosófica superaria o religioso, bem como para Freud: com o avanço da razão acabaria com o futuro de tal ilusão; enquanto que Marx percebia o fim da religião juntamente com o fim da sociedade opressora. Diante destas hermenêuticas que buscaram desmistificar a religião, Rubem Alves se insurge: sem intenções religiosas, o teólogo brasileiro dialoga com esta linhagem hermenêutica e, a partir dela, constrói uma

⁵ Em Feuerbach isto se dá em 1999b. p. 48. Em Marx, 1999a. p. 103. Em Freud. 1999b. p. 86.

nova interpretação sobre a religião. Desta forma, assumindo os pressupostos destes mestres, Alves estabelece outras conclusões apontando, especialmente, para a leitura de que o "desencantamento do mundo" e a "secularização" não condizem com as previsões de superação da religião, antes, reafirma sua presença em massa na sociedade - mas, agora, mais diversa. Para tal, Rubem não se permite aceitar a polarização hermenêutica a cerca da religião, antes estabelece a sua própria baseada na ambiguidade que o fenômeno religioso apresenta. Desta forma, suas duas principais contribuições para uma hermenêutica da religião dizem respeito a este exercício filosófico numa sociedade secularizada, depois da morte de Deus (ainda à sua sombra), que respeitem o valor do fenômeno religioso enquanto tal, e façam uma interpretação justa deste.

Referências Bibliográficas

- ALVES, Rubem. *Da Esperança*. Campinas, SP: Papyrus, 1987.
- ALVES, Rubem. *O que é religião?*. São Paulo: Loyola, 1999a.
- ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulus, 1999b.
- BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado*. Rio de Janeiro: Vozes, 1971.
- GRECO, Carlo. *A Experiência Religiosa - Essência, Valor, Verdade*. - Um roteiro de filosofia da religião. São Paulo: Loyola, 2009.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. In: *Obras completas, volume 17*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 231-301.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.
- FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Parte II. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.
- LYRA, Edgar. Marx. In: PECORARO, Rossano. *Os filósofos: clássicos da filosofia*, v. II. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008. p. 159-180.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das letras, 2012.
- NUNES, Antônio Vidal. Etapas do itinerário reflexivo de Rubem Alves. In: NUNES, A. V. (org.). *O que eles pensam de Rubem Alves*. São Paulo: Paulus, 2007. p. 11-52.
- ZILLES, Urbano. *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulus, 1991

O conceito de confissão de crimes contra a humanidade

Fábio Borges do Rosario¹

Resumo

Exploro neste trabalho as condições da Universidade, especialmente da Filosofia, como local de investigação e confissão do racismo como impedimento do estabelecimento pleno da democracia e da emergência da confissão da Escravidão, da Shoah e do Apartheid como um ato performativo que possibilite a democracia por vir. Nesta trajetória, identifico como interlocutor Jacques Derrida. Buscarei localizar neste filósofo pistas para a compreensão da temática e da emergência da luta contra o racismo, isto é, da fundamentação do conceito de antirracismo. Será examinado como a investigação do conceito de racismo impossibilita a construção plena da democracia, especificando a confissão da Escravidão, da Shoah e do Apartheid como crimes contra a humanidade como a possibilidade da superação dos efeitos que tais acontecimentos produzem, e argumentar que somente na democracia por-vir o racismo será superado.

Palavras-chave: muntu, humanismo, cultura bantu, hospitalidade, educação.

Abstract

In this paper I will explore the conditions that allow academia, especially the field of philosophy, to be a place of investigation where racism is confessed as an impediment to the full establishment of democracy, and how the emergence of these confessions of Slavery, Shoah and Apartheid are performative acts that enable democracy to occur in the future. Following this trajectory, I identify Jacques Derrida as the interlocutor. Through this philosopher, I will try to find ways of understanding this theme, and the emergence of the struggle against racism, that is, of the rationale of the concept of anti-racism. I will examine how the investigation of the concept of racism impedes the full construction of democracy, emphasizing that the confession of Slavery, Shoah and Apartheid as crimes against humanity allows for the possibility to overcome the effects that such events produced, and to argue that only when democracy occurs in the future, will racism be overcome.

Keywords: Racism, Confession, Democracy of the future.

Introdução

Encetar esta investigação acolhendo Jacques Derrida, filósofo argelino de cidadania francesa, é encontrar uma nova via na avenida que trilho pela filosofia francesa contemporânea, lendo os filósofos considerados marginais. Esta nova via encontra na filosofia contemporânea de expressão francesa, os filósofos do continente africano que se expressam neste idioma, o que remete para a fala derrideana que advogava o descentramento do pensamento como pode ser lido na “Palavra Soprada”² onde aponta a busca por horizontes para além da tradição europeia, ao dizer que: “fora

¹ Mestrando em Filosofia e Ensino pelo Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca. E-mail: professorfilosofiafabio@gmail.com
²DERRIDA, Jacques. A palavra soprada. p. 283. In: DERRIDA, 2011a.

da Europa, no teatro balinês, nas velhas cosmogonias mexicana, hindu, iraniana, egípcia, etc., procurar-se-á sem dúvida temas, mas também, por vezes modelos de escritura”.

O filósofo camaronês Achille Mbembe, ao analisar a situação dos negros na África, na Europa e na América relembra que: “As lógicas de distribuição da violência à escala planetária não poupam nenhuma região do mundo, não mais que a vasta operação em curso de depreciação das forças produtivas”³. E proclama que:

Do mesmo modo, não haverá secessão em relação à Humanidade enquanto não se fizer a economia da restituição, da reparação ou da justiça. Restituição, reparação e justiça são as condições para a escalada colectiva em termos de humanidade. O pensamento acerca do que há-de vir será, forçosamente, um pensamento da vida, da reserva da vida, do que terá de escapar ao sacrifício. Deve ser um pensamento em circulação, *um pensamento em movimento, um pensamento-mundo*⁴.

A leitura de Mbembe, parece-me, sugere a urgência de se pensar a desconstrução da noção de democracia liberal e apelar por novas relações humanas nos países colonizadores e nos países que foram colonizados que possibilite uma democracia que proteja a vida e garanta a justiça.

Impulsionado pela leitura de Derrida, Mbembe, Sartre, e outros, proponho pensar sem ressentimento e com responsabilidade caminhos para entender a justiça para além de seu sentido jurídico ou político, compreendendo que “A justiça permanece” por-vir, ela tem por-vir, ela é por-vir, ela abre a própria dimensão de acontecimentos irredutivelmente por-vir”.

E nesta direção a promulgação do *Estatuto de Roma* prenuncia a solidariedade internacional no reconhecimento da persistência no cometimento de crimes contra a humanidade e no empenhamento de esforços para coibir que ocorram. Logo, os Estados-nação signatários e destinatários do Estatuto consideram e entendem:

[...] por “crime contra a humanidade”, qualquer um dos atos seguintes, quando cometido no quadro de um ataque, generalizado ou sistemático, contra qualquer população civil, havendo conhecimento deste ataque: a) Homicídio; b) Extermínio; c) Escravidão; d) Deportação ou transferência forçada de uma população; e) Prisão ou outra forma de privação da liberdade física grave, em violação das normas fundamentais de direito internacional; f) Tortura; g) Agressão sexual, escravatura sexual, prostituição forçada, gravidez forçada, esterilização forçada ou qualquer outra forma de violência no campo sexual da gravidade comparável; h) Perseguição de um grupo ou coletividade que possa ser identificado, por motivos políticos, raciais, nacionais, étnicos, culturais, religiosos ou de gênero, tal como definido no parágrafo 3º, ou em função de outros critérios universalmente reconhecidos

3MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, p. 44, 2014.

4Idem, p. 306.

como inaceitáveis no direito internacional, relacionados com qualquer ato referido neste parágrafo ou com qualquer crime da competência do Tribunal; i) Desaparecimento forçado de pessoas; j) Crime de *apartheid*; k) Outros atos desumanos de caráter semelhante, que causem intencionalmente grande sofrimento, ou afetem gravemente a integridade física ou a saúde física ou mental⁵.

Nesta perspectiva pergunto: a confissão dos crimes cometidos contra a humanidade, em especial a Escravidão e o *Apartheid*, é um acontecimento que possibilita pensar a im-possível superação dos efeitos destas nos Estados-nação cujas constituições ratificam o *Estatuto de Roma*?

A universidade e os crimes contra a humanidade

Derrida, propõe na obra *A universidade sem condição*⁶, a Universidade como o local para a pesquisa e a confissão dos crimes cometidos contra a humanidade. Entende por universidade moderna às que se organizaram a partir do paradigma europeu e que somente são possíveis nos estados democráticos e que exigem para si o direito à liberdade condicional. Liberdade que lhe garante comprometer-se com a verdade, e, especialmente nas Humanidades, discutir o estatuto da verdade.

Se a universidade moderna, para Derrida, não é o único local onde se realizam pesquisas, entretanto, quando garantida a sua autonomia administrativa, financeira, etc., torna-se por excelência o local da discussão incondicional, da desconstrução como crítica, como o direito incondicional de pôr sob interrogação todos os temas. Estratégia que opera afirmativa e performativamente, isto é, produz acontecimentos.

A universidade, para Derrida seria o lugar onde acontece a desconstrução do conceito de homem. A desconstrução do indispensável e problemático conceito de homem exige um novo conceito de Humanidades, local incondicional desta discussão que desconstruirá a história da verdade em sua relação com conceito de homem, do direito do homem e do conceito de crime contra a humanidade.

Desconstruir o conceito de homem, assevera Derrida, é resgatar a herança do Iluminismo, é encontrar o conceito jurídico de “Crimes contra a Humanidade” formulado em 1945 e a renovação e reelaboração da declaração dos “Direitos do Homem” em 1948, além de notar que a questão dos crimes contra a vida remete a todos os seres vivos. Mas, se restringimos a reflexão apenas à humanidade: “[...] há ainda, na espécie humana, muitos “sujeitos” que não são reconhecidos como sujeito e recebem

5BRASIL, 2002.

6DERRIDA, 2003.

esse tratamento do animal”⁷, e ser tratado como animal, aqui, refere-se à “[...] o ser vivo como tal e sem mais, não é um sujeito da lei e do direito”⁸.

Esta nova instituição, prenunciada por Derrida, a universidade por vir será o derradeiro lugar de resistência crítica aos poderes dogmáticos e injustos de apropriação que limitam e obsidiam o Estado-nação. Tornar-se-á o local de exercício do princípio de resistência incondicional a todos os poderes que limitam a democracia por vir ao criticar a democracia liberal, a ideia tradicional de crítica e a autoridade do pensamento como questionamento.

Segundo Derrida, a universidade sem condição é o lugar de acontecimento do direito de tudo dizer publicamente, de publicar, de confessar, de declarar, de arrepender-se, de expiar-se, e de solicitar perdão pelos crimes cometidos contra a humanidade.

Eis, portanto, o que poderíamos, valendo-nos dela, chamar a Universidade sem condição: o direito de princípio de dizer tudo, ainda que a título de ficção e de experimentação do saber, e o direito de dizê-lo publicamente, de publicá-lo. [...] Bem próxima da profissão de fé, essa alusão à confissão poderia encadear meu discurso à análise do que acontece hoje, na cena mundial, semelhante a um processo universal de confissão, de declaração, de arrependimento, de expiação e de perdão solicitado. Poder-se-iam citar mil exemplos, dia após dia. Porém, quer sejam crimes muito antigos ou crimes de ontem, a escravidão, a Shoah, o *apartheid* ou as violências da Inquisição (sobre a qual o Papa há pouco anunciou que deveria dar lugar a um exame de consciência), o arrependimento vem sempre, explícita ou implicitamente, com referência a esse conceito jurídico bastante jovem de “crime contra a humanidade”⁹.

Ao dizer que junto com a confissão dos crimes contra a humanidade ocorre a solicitação do perdão, Derrida remete, para a questão do perdoável e do im-perdoável que a solicitação elenca. Este tema fora abordado em “*Versöhnung, ubuntu, pardon: quel genre?*”¹⁰, na qual, analisa questão do perdão na África do Sul, sob a instalação e vigência da Comissão Verdade e Reconciliação cujos tribunais apuraram o crime contra a humanidade, o *apartheid*, nestes tribunais a concessão da anistia fora condicionada ao desvelamento da verdade por parte dos solicitantes.

Comenta, Derrida¹¹, que Tutu ao referir-se ao perdão não o dissocia do

7DERRIDA, 2003.

8 Idem.

9 DERRIDA, 2003, p. 19.

10 In: *Le genre humain*, 2004. A publicação da revista é uma transcrição de uma sessão do seminário sobre O Perdão e o Perjúrio na École des Hautes Études em Sciences Sociales entre 1998-1999; posteriormente o texto foi enunciado quando Derrida visitou o Brasil em 2004 para participar do Colóquio Internacional Jacques Derrida 2004: Pensar a Desconstrução – Questões de Política, Ética e Estética, foi traduzida para o português e publicada por Evando Nascimento (2005), com o título “O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?”.

11“O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?” In: NASCIMENTO, 2005.

fenômeno jurídico-político da anistia e se afasta da noção do perdão gratuito e incondicional. O afastamento de Tutu do perdão gratuito e incondicional resulta da tradução cristã por ele operada que opta por uma das possibilidades bíblicas do perdão, no caso, Tutu, optou pelo perdão solicitado, condicionado pelo compromisso do solicitante com o arrependimento e com a confissão pública do ato que espera ser perdoado.

Tutu, cita Derrida, exemplifica o papel do perdão solicitado e condicionado ao desvelamento da verdade recorrendo ao caso das mães dos Sete de *Gugulethu*, ativistas derrotados e mortos pelas autoridades sul-africanas, que perdoaram os algozes de seus filhos após a verdade quanto à circunstância da morte de seus filhos ser desvelada. No entanto, toma Derrida, um caso citado num artigo de Timothy Garton Ash que narra a história de uma mulher negra cujo marido fora sequestrado e morto. Convidada a escutar o testemunho dos assassinos para depois perdoá-los, recusa-se. A recusa do perdão, a declaração de não estar apta ou em condição de perdoar, inquieta Derrida, que adverte que sua leitura esbarra na tradução da fala da mulher. Tendo lido o artigo no inglês e numa tradução francesa feita a partir do inglês, sabendo que a mulher enunciou numa das línguas sul-africanas e que não fora o inglês ou o *afrikaans*, incomoda-lhe a tradução da tradução que impossibilita a audição clara da fala da mulher. Resta-lhe, portanto, concentrar-se na recusa a conceder o perdão solicitado, a recusa a reconhecer o poder estatal de perdoar ou de lhe solicitar que perdoe e a certeza que somente ela poderia perdoar e não o fez.

Entre o gesto das mães dos Sete de *Gugulethu* que perdoam os algozes de seus filhos e a viúva que não perdoa os assassinos do seu marido, Derrida, desvia-se da questão do im-perdoável para lustrar que na cena do perdão sempre aparece o feminino e/ou a relação entre o perdão e o amor.

O desvio que opera, parece-me, remete para sua defesa do perdão incondicional, lidos os casos que cita a partir da entrevista concedida a Antoine Spire, “Outrem é secreto porque outro¹²”, no caso das mães não teria havido verdadeiro perdão, pois, diz-nos Derrida: “Somente as vítimas teriam eventualmente o direito de perdoar. Se elas estão mortas ou de algum modo desaparecidas, não há perdão possível”; no caso da viúva:

Outra aporia: por mais que a cena do perdão exija a singularidade de um face a face entre a vítima e o culpado, um terceiro é de antemão beneficiário.

12 DERRIDA, 2001b.

Embora sejam dois, no face a face, o perdão implica um terceiro, a partir do momento em que passa por uma fala ou por algum rastro iterável em geral. Desse modo, por exemplo, os herdeiros (e o terceiro está em posição de herdeiro, guardando o rastro) têm uma espécie de direito à fala. A cena do perdão pode, portanto, deve mesmo prolongar depois da morte, por mais contraditório que isso pareça em relação à exigência do face a face entre dois viventes, a vítima e o criminoso¹³.

A viúva usa o direito de fala para se recusar à perdoar e neste gesto coloca-se no campo do imperdoável (como entendido por Derrida). E ambos os casos remetem para a advertência: “Se apenas perdôo o que é perdoável, o venial, o pecado não-mortal, não faço nada que mereça o nome de perdão. O que é perdoável está de antemão perdoado. Daí a aporia: apenas se tem a perdoar o imperdoável¹⁴”. E se prosseguissêmos, ouvindo a entrevista concedida a Evando Nascimento¹⁵, nesta Derrida assevera, que o perdão não pertence ao campo do político e do jurídico no sentido tradicional, assim como não se pode inscrever o perdão no direito e, esclarece:

“O perdão incondicional nem mesmo precisa ser pedido, pois se peço que me concedam perdão, ele se torna uma condição. O perdão incondicional nem precisa ser pedido. Isso pode parecer uma loucura, impossível, mas o perdão é uma espécie de loucura, ele faz o impossível”¹⁶.

Derrida¹⁷ escolhe a história das mulheres, por economia, por sobriedade, e também por serem as mulheres – as testemunhas, as sobreviventes, as vítimas – frequentemente evocadas no teatro do perdão. Para além do caso sul-africano, nota o filósofo, a mulher aparece em toda cena do perdão e arrola consigo o vínculo com o amor. Sempre que se solicita o perdão condicionado, conclama-se e se vincula o perdão ao amor, como se a solicitação do perdão dissesse ao solicitado que quem ama perdoa e que quem se recusa a perdoar não ama.

Evocar o feminino, as mulheres. Neste gesto, Derrida, põe na discussão as atrocidades cometidas contra o corpo [e mente] das militantes políticas, o estupro. Sofrido por homens (ainda que estes prefiram empregar o termo sodomização ou correlatos) e mulheres, o estupro, a agressão sexual, o reconhecimento da agressão sexual como crime de guerra ou como crime contra a humanidade – para além do conceito jurídico expresso nos documentos internacionais – enfrenta muitíssima resistência e barreiras jurídico-políticas nos Estados-nação.

13Idem, p. 357.

14Idem, p. 356.

152001.

16Idem.

17NASCIMENTO, 2005.

Inscrever nas constituições nacionais os crimes contra a humanidade, mesmo no caso sul-africano, cuja constituição fora promulgada em 1993, após décadas de racismo estatal, o *apartheid*, segundo Derrida, evoca memórias feridas e abala a promessa democrática de atenção às minorias. Anistia, indulto, perdão, esquecimento, conciliação, reparação – são as promessas que entram em cena nos Tribunais de Reconciliação e Verdade [sul-africanos]. Em qual medida a conciliação desloca a reparação? A conciliação silencia as vítimas? A reparação revive o ódio racial? Tais questões colocam sob crítica o conceito de homem?

Na entrevista concedida a Evando Nascimento¹⁸, relembra ainda Derrida, que a desconstrução ao criticar o conceito de homem, ao questionar a fronteira entre a humanidade e a animalidade, ao pôr sob interrogação a linguagem, a cultura, a história, a sociedade ou a liberdade como próprios do homem não está rejeitando o humanismo, o conceito jurídico de homem, antes opera um aprofundamento do conceito de humanidade ao investigar a genealogia e a história deste conceito para demonstrar que os direitos humanos e a noção de crime contra a humanidade exigem uma responsabilidade ética e política que cada singularidade precisa assumir e para continuar no aprofundamento e ampliação da democracia sem perdas das conquistas já alcançadas.

A confissão dos crimes contra a humanidade e a democracia por vir

Na obra *Espectros de Marx*¹⁹, Derrida, inventaria que o mundo está desgastado desde que Karl Marx concluíra sua análise e topa com o apressado canto vitorioso da universalização da democracia liberal e do capitalismo. Os fantasmas que soçobram as democracias de paradigma ocidental desde 1920, como a persistência dos totalitarismos, das guerras civis e a guerra internacional enfraquecem a autoridade da representação eleita e a capacidade dos representados de conjurá-los. Fraca e alucinada, a democracia, não consegue retórica e praticamente cumprir sua promessa consubstanciada formal e juridicamente na ratificação dos Direitos Humanos de impedir o ressurgimento do racismo, da xenofobia, dos conflitos étnicos, das guerras econômicas, das guerras nacionais ou das guerras das minorias. Continua desvelando as dez calamidades da contemporaneidade: o desemprego, a exclusão da cidadania, a guerra econômica, as barreiras protecionistas, a dívida externa, a indústria e o comércio de armas, a extensão

182001.
191994.

do armamento atômico, as guerras interétnicas, os estados fantasmas, e, o direito internacional.

Em “Outrem é secreto porque outro²⁰”, entrevista concedida a Antoine Spire, Jacques Derrida emprega o termo democracia com apreensão, reconhece-se herdeiro de um conceito tradicional de democracia, e de uma definição que lhe foi contemporânea, e dentre estas observa que o imaginário francês distingue entre república como universalismo abstrato e laico e democracia como atenção às identidades comunitárias e às minorias. Advoga, ainda, que o democrata, que lhe foi contemporâneo, é aquele que reconhece o inacabamento da democracia em vigor e pensa que os regulamentos em voga não deveriam adiar ou retardar as mudanças por-vir, além de compreender que estas exigem e prescrevem inadiáveis tarefas, negociações urgentes e responsabilidades, “o que não está inscrito na essência dos outros ‘regimes’ – e por isso a democracia não é verdadeiramente um regime²¹” ou “a originalidade da democracia talvez resida no fato de, sempre condicionada pelo reconhecimento de uma inadequação a seu modelo²²” e “o elo originário para com uma promessa fazem de toda democracia uma coisa por-vir²³”.

A questão política (ainda que presente em toda a obra derrideana) aparece mais fortemente (nos últimos vinte anos anteriores a entrevista) quando Derrida encontra as condições discursivas, teóricas, necessárias que atendiam a estratégia desconstrutora, de modo a não confundir a desconstrução com um certo engajamento político de alguns intelectuais cuja ação estereotipada parece-lhe despolitizante. As diferentes ações políticas, os diferentes apoios políticos às causas emancipatórias, sua defesa da hospitalidade incondicional, entre outros, o seu estar na fronteira entre a reflexão e a práxis são efeitos da desconstrução como concebida pelo autor. Assim:

Quando vou ensinar clandestinamente e caio prisioneiro na Tchecoslováquia comunista, quando milito contra o *apartheid* ou pela liberação de Mandela, contra a pena de morte, por Mumia Abul-Jamal, ou participando na fundação do Parlamento Internacional dos Escritores, quando escrevo o que escrevo sobre Marx, sobre a hospitalidade ou os “sem documentos”, sobre o perdão, o testemunho, o segredo, a soberania, bem como quando lanço, nos anos 1970, o movimento Greph e os Estados Gerais da Filosofia, atrevo-me a pensar que essas formas de engajamento, os discursos que as sustentavam estavam em si mesmos de acordo (e nem sempre é fácil) com o trabalho de desconstrução em curso. Obtendo êxito de maneira irregular, mas nunca o bastante, tentei, portanto, ajustar um discurso ou uma prática política às exigências da desconstrução. Não sinto um divórcio entre meus escritos e meus

20DERRIDA, 2001b.

21Ibidem, p. 334.

22Ibidem.

23 Ibidem, p. 335.

engajamentos, apenas diferenças de ritmo, de modo de discurso, de contexto, etc. Sou mais sensível à continuidade do que ao que alguns chamam, no exterior, de “*political turn*” ou de “*ethical turn*” da desconstrução²⁴.

Ao não ceder aos clamores dos leitores que julgavam seus textos apolíticos, remete à experiência do saber acelerar, diminuir a velocidade, parar e partir novamente. A questão da velocidade, da aceleração e do ritmo no pensamento derrideano aparece como uma assinatura premonitória e sinistra nos momentos em que em diversos textos cita a cena do acidente automobilístico. O ritmo exigido de respostas ansiadas pelos leitores obriga a uma resposta e, ao mesmo tempo, responsabiliza distinguir quais destinatários serão atendidos e quando. A autoridade conferida é uma espécie de capital que convêm ser investido em causas justas e sem abandono dos pressupostos e axiomas envolvidos, dispondo de todos os meios em que se vive, seja o francês (caso de Derrida), seja internacional, seja universitário ou não, seja público ou privado. Derrida, quando associou-se as causas feministas (sob certas condições) ou quando escreve sobre as diferenças sexuais, critica o falocentrismo (que também chama de carnofalocentrismo), demonstra a presença da herança falocêntrica na tradição filosófica lida tanto em Platão, quanto em Freud, ou Lacan, tanto em Hegel quanto em Kant, Heidegger ou Lévinas, age desconstrutoramente “na medida em que o fato de pôr em questão o falocentrismo já é um gesto político, uma oposição ou resistência política²⁵”.

Ao tomar por empréstimo o termo *aporia*, Derrida não se prende ao seu sentido de simples paralisia momentânea diante do impasse, e sim imprime-lhe o sentido de prova do indecível, no qual apenas sobrevêm uma decisão; decisão que não marca o fim da *aporia*, mas que implica um certo desespero indissociável da chance dada e do dever de preservar a liberdade de questionar, de se indignar, de resistir, de desobedecer, de desconstruir em nome da justiça, que, distinta do direito, é impossível de renunciar.

Neste sentido parece-me que as convenções internacionais são aporéticas quando prenciam a acolhida do outro, do *alter*, da singularidade humana, sendo um importante acontecimento na direção de pensar uma trajetória que possibilite o impossível, soçobrar os efeitos do racismo, da xenofobia, etc, e apontar para uma democracia por-vir.

Prossigo tendo como horizonte (com Derrida entendo que: “Um horizonte, como seu nome indica em grego, é ao mesmo tempo a abertura e o limite da abertura, que

24 Ibidem, p. 348.

25 Ibidem, p. 349.

define ou um progresso infinito, ou uma espera”) comprovar se a confissão da Escravidão, da Shoah e do Apartheid como crimes contra a humanidade possibilita desviar da espectralidade da raça como hostilidade e pensar a raça como rastro, como espectro que não mais assombra e sim desvia, reconhece e encontra na hospitalidade incondicional caminhos para a superação dos efeitos que tais eventos produziram; e, argumentar que a hospitalidade da raça “do ponto de vista da desconstrução [...] pertence ao escopo de uma im-possibilidade e de um por-vir, onde não há mais lugar para as hierarquias conceituais binárias²⁶”, pois ainda precisamos entender o por-vir não como futuro, mas como estar nos desvios; a im-possibilidade como condição de possibilidade na procura por caminhos que desviem da situação atual de dominação onde o traço racial como motor do ódio se impõe disfarçadamente.

Referências

BRASIL. *Decreto nº 4.388 de 25 e setembro de 2002*. Brasília: DOU, 2002.

BEAUVOIR, Simone de. *Entretiens avec Jean-Paul Sartre: août-septembre 1974*. Paris: Galimard, 1981. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011a.

_____, *Margens da filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa e Antonio M. Magalhães. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

_____, *Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____, *O outro cabo*. Tradução de Fernanda Bernardo. Coimbra: A Mar Arte, 1995a.

_____, *Paixões*. Tradução de Lóris Z. Machado. Campinas, SP: Papyrus, 1995b.

_____, *O olho da Universidade. Tradução de Ricardo Iuri Canko e Ignacio Antonio Neis*. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

_____, *O monolinguismo do outro: ou a prótese de origem*. Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001a.

_____, *Papel-máquina*. Tradução de Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2001b.

_____, *Posições*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica,

²⁶SOLIS, p. 155 In: LOBO, 2014a.

2001c.

_____, *A universidade sem condição*. Tradução de Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

_____, O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero? In: NASCIMENTO, Evandro (Org.). *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, p. 45-92, 2005.

_____, *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____, *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2011b.

DERRIDA, Jacques e ROUDINESCU, Elisabeth. *De que amanhã ... Diálogo*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____, *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2013.

GLENADEL, Paula e NASCIMENTO, Evando (Orgs.). *Em torno de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.

LOBO, Rafael Haddock [et al.] (Orgs.). *Heranças de Derrida: da ética à política*. Rio de Janeiro: Nau, 2014a.

_____, *Heranças de Derrida: da linguagem à estética*. Rio de Janeiro: Nau, 2014b.

_____, *Heranças de Derrida: da filosofia ao direito*. Rio de Janeiro: Nau, 2014c.

NASCIMENTO, Evando. *Jacques Derrida*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2001.

NASCIMENTO, Evando (Org.). *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

RUSSEL, Bertrand et al. *Os Estados Unidos no banco dos réus*. Tradução e organização de Maria Helena Kunher. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

SARTRE, Jean-Paul. *Réflexions sur la question juive*. Paris: Gallimard, 1954. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1960.

A Verstehen simmeliana e o problema do perspectivismo

Gabriela DeLuca¹

Resumo

Tendo em vista o problema da objetividade do conhecimento científico que orientava os primeiros modelos filosóficos dirigidos à sustentação das *Geistwissenschaften*, este ensaio procura reconstruir um quadro epistêmico encontrado nos escritos filosóficos de Georg Simmel, salientando o modo como o autor procura harmonizar seu pluralismo metodológico como criticado perspectivismo. Nesse quadro, a *Verstehen* assume papel central, primordialmente em sua filosofia da história. Para Simmel, a investigação histórica deveria resultar em formas da história capazes de manter o caráter vivo de sua natureza, perdido no processo de intelectualização que fragmenta os conteúdos. A *Verstehen* simmeliana surge como o processo, tanto metódico como fundamental, capaz de fragmentar e de recuperar a continuidade própria da vida, através do uso dos chamados conceitos gerais escolhidos por um sujeito metódico. Pela dinamicidade da vida, pela multiplicidade de pontos de vista e pela possibilidade de escolha do conceito geral, as formas da história serão diversas, de modo que cada uma seja um complemento do mosaico da realidade histórico-social. Assim, a multiplicidade de formas é inerente ao processo de compreensão nas ciências humanas, tornando o perspectivismo um facilitador na busca pela verdade, e não o contrário.

Palavras-chave: Filosofia das Ciências Humanas; Verstehen; Compreensão; Georg Simmel; Perspectivismo.

Abstract

Considering the problem of the objectivity of scientific knowledge that guided the first philosophical models aimed at sustaining the *Geistwissenschaften*, this essay attempts to reconstruct an epistemic framework found in Georg Simmel's philosophical writings, highlighting how the author seeks to harmonize his methodological pluralism with the criticized perspectivism. In this context, *Verstehen* assumes a central role, primarily in Simmel's philosophy of history, where historical inquiry should result in forms of history capable of maintaining the fluid aspect of its nature, which is lost in the process of intellectualization. The Simmelian *Verstehen* emerges as both methodical and fundamental process, capable of fragmenting and recovering the proper continuity of life, using general concepts chosen by a methodical subject. By the dynamicity of life, by the multiplicity of points of view and by the possibility of choosing different general concepts, the forms of history will be diverse, so that each one is a complement of the mosaic of historical-social reality. Thus, the multiplicity of forms is inherent in the process of understanding in the human sciences, making perspectivism a facilitator in the search for truth, not vice versa.

Keywords: Philosophy of Human Sciences; Verstehen; Understanding; Georg Simmel; Perspectivism.

Introdução

¹ Mestranda do PPGFil/UFRGS com uma linha de pesquisa voltada à Filosofia das Ciências Humanas e Filosofia da História. deluca.gabi@gmail.com

Georg Simmel (1858-1918) fez parte de um grupo de filósofos alemães que vieram a nascer as disciplinas como História² e Sociologia baseadas em preceitos naturalistas, teórica e metodologicamente. Os preceitos naturalistas, desenvolvidos nas vertentes chamadas positivistas, incluíam neutralidade de quem investiga e descoberta de leis explicativas para o comportamento humano. O resultado científico deveria ser uma e única descrição da realidade. Apesar da considerada bem sucedida aplicação dos métodos naturalistas nas ciências naturais, o grupo supra citado passou a questionar a adequada aplicabilidade desses métodos aos objetos propriamente humanos.

Wilhelm Dilthey, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert e Max Weber foram alguns dos participantes desse grupo à época (Cat, 2013), que por ora podem ser reunidos sob o rótulo de “historicistas”, seguindo Little (2009) na nomenclatura³. A crítica desse grupo tem como base a diferenciação iniciada por Kant entre natureza e história e desenvolvida por Dilthey entre as ciências naturais (*Naturwissenschaften*) e as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*), também chamadas ciências humanas⁴. Essa separação primordial já os afasta de uma visão naturalista, que defende uma unidade científica de todas as ciências.

Para os historicistas, um dos pontos centrais nessa diferença são os objetos de investigação: as ciências naturais lidam com objetos estritos, enquanto as ciências do espírito lidam com objetos que têm consciência, com um “objeto-sujeito” (Reis, 1996). Por investigarem objetos que diferem fundamentalmente entre si, deveriam diferenciar os respectivos métodos, e não transpô-los de uma área para a outra. Enquanto as naturais procuram explicar (*erklären*) a realidade por experimentação e análise causal, as ciências do espírito procuram compreender (*verstehen*) o fenômeno social através da interpretação das motivações internas dos indivíduos. Com a compreensão, o(a) investigador(a) poderá interpretar os significados e intenções que levaram à ação a partir do ponto de vista do objeto-sujeito, o que seria impossível com objetos naturais estritos, como pedras, por exemplo. Consequentemente, os resultados de investigação também

² Os termos História ou Sociologia, por exemplo, quando demarcados como nomes próprios, referem-se às disciplinas científicas dedicadas a seus objetos de estudo.

³ O termo historicista pareceu mais adequado por ser a contraposição utilizada nas investigações sobre ciências humanas entre a linhagem positivista e naturalista, de um lado, e a linhagem historicista e hermenêutica, de outro. Nas investigações da Filosofia da História, berço da discussão, também é utilizado o termo “interpretativistas”, devido ao foco no ato de compreender daquele(a) que investiga (Reis, 1996).

⁴ Ao longo do texto usarei “ciências do espírito” e “ciências humanas” como sinônimos. Ressalto que o termo ciências do espírito não pretende aproximar-se à divisão cartesiana entre matéria e espírito, como Freund (1977) busca evitar.

deveriam ser diferentes. No caso das ciências humanas, o resultado de investigação não será a demonstração de leis universais, mas o reconhecimento de mundos de significado particulares (Sherratt, 2006).

É nesse sentido que a *Verstehen*⁵ adquire centralidade e originalidade como conceito dentre os historicistas (Stueber, 2014, Cat, 2013). Ela surge como estratégia de penetração no fenômeno social (Schnädelbach, 1991), de modo a reconhecer pontos de vista particulares. Ao contrário da orientação das ciências naturais de neutralidade do(a) cientista, com a qual o(a) investigador(a) deve limitar-se aos fatos, afastando-se de inferências particulares e mais ainda do sujeito investigado, a *Verstehen* é justamente a aproximação íntima de quem investiga com seu(sua) objeto-sujeito (Reis, 1996), seu ponto de vista e suas motivações.

Por causa dessa aproximação, uma das críticas centrais enfrentada pelos(as) historicistas foi o perspectivismo, levantado como problema pelos(as) positivistas. Na ciência de “espírito positivo” (Reis, 1996, p. 5) cabiam somente relações de causa e efeito sobre fatos sociais. A história científica deveria ser objetiva, ou seja, “formular enunciados adequados ao seu objeto e que sejam válidos para todo tempo e lugar, como ela [a História] estimava que faziam as ciências naturais” (Reis, 1996, p. 7). Objetividade significa, portanto, universalidade do conhecimento (Reis, 1996). Nesse sentido, os(as) positivistas criticavam os(as) historicistas por serem subjetivistas e não explicarem como seria possível atingir uma verdade que não caia em um perspectivismo ingênuo, já que abarcaria pontos de vista particulares, múltiplos e, provavelmente, contraditórios entre si. As orientações da vertente historicista, em contra partida, colocam em dúvida a possibilidade de um conhecimento histórico que seja objetivo e único, no sentido epistemológico, já que a história, como ciência do espírito, abarca pontos de vista particulares utilizando como conceito metodológico a *Verstehen*. Sendo assim, a noção de objetividade precisaria ser revista para a defesa dessas *Geisteswissenschaften* como ciência.

Como parte desse grupo, Simmel também explorou o conceito de *Verstehen*. Seu ponto de partida é a crítica à visão mecanicista da compreensão, circunscrita pelo realismo histórico e influenciada pelos pressupostos naturalistas. Nela, pretende-se

⁵ Dentre o conjunto de obras que tratam da *Verstehen*, que a consideram ou que a utilizam, as traduções podem ocorrer com *understanding*, no inglês, e compreensão ou entendimento, no português. Neste ensaio o termo será utilizado no original, conforme sugestão de Ferrater Mora (2001). No entanto, por questões gramaticais foi necessário utilizá-la como compreensão ou compreender. A palavra entendimento não é considerada aqui como sinônimo de *Verstehen*, pois Simmel claramente as diferencia, sendo a primeira mais racional que a segunda (Simmel, 2005[1903]).

reunir o maior número de fragmentos externos para formar séries sistemáticas que seriam mais próximos da realidade “tal qual aconteceu” (Simmel, 1983[1918], pp. 70-71). Para Simmel, essa visão é equivocada porque busca um resultado único, baseado na compilação supostamente neutra do maior número de eventos possível, considerando os últimos como objetos estritos. Ademais, a visão mecanicista retira, segundo Simmel, a continuidade própria da vida vivida, sem preocupar-se em recuperá-la ao fim do processo científico.

Damos forma histórica aos acontecimentos por meio de um procedimento que reúne, em torno de cada um desses pontos de cristalização, certo número de processos particulares e distintos, cujo conjunto, considerado “um acontecimento”, se distingue dos acontecimentos vizinhos. Por exemplo: dizemos que a Batalha de Zorndorf foi vencida por Frederico em 1758; que em seguida ele se dirigiu para a Saxônia a fim de ajudar o irmão Henrique; que nesse ínterim o ataque imprevisto de Hochkirch lhe causou terríveis perdas; que ele conseguiu encontrar Henrique graças a uma estratégia astuciosa. Eis quatro momentos dos quais cada um constitui em si uma unidade conceitual e que se sucedem em certa ordem, mas apresentam uma descontinuidade decorrente das sínteses conceituais particulares (Simmel, 2011[1916], pp. 20-21).

A importância da continuidade se deve à concepção de vida em Simmel, influenciada pela emergente Filosofia da Vida à época. No caso da defesa simmeliana, a continuidade seria possível a partir da perspectiva vitalista da *Verstehen*, ensaiada, de modo explícito, em seus escritos sobre a Filosofia da História, principalmente na obra *Problemas da Filosofia da História*, originalmente de 1892 e reeditada em 1907, e em um conjunto de ensaios escritos entre 1916 e 1918, logo antes de sua morte (Simmel, 2011[1916], 2011[1918a], 2011[1918 b]). À primeira vista, parece uma defesa metodológica focada em superar os problemas do realismo histórico. No entanto, idas e vindas em seus escritos filosóficos e sociológicos fazem crer que ela faz parte de ao menos um quadro conceitual mais básico pelo qual Simmel transitou – um quadro epistemológico – que pode ser melhor representado incluindo outros escritos, como o excuro sobre a possibilidade da sociedade, em *Soziologie*, de 1908 (Simmel, 2013[1908]), e *As questões fundamentais da sociologia*, conhecida como “pequena *Soziologie*”, de 1916 (Simmel, 2006[1917]). A nebulosidade inicial relativa a este quadro pode ser decorrência da criticada falta de sistematização do autor, a qual é elogiada por seus comentadores mais diretos, como Lukács (2006[1918]) e Waizbort (2013), para citar dois.

A partir deste apanhado a *Verstehen* simmeliana surgiu como algo além de um conceito metodológico, pois o que Simmel defende não é um método, mas um

pluralismo metodológico que dê conta de algo mais profundo, que é a relação fundamental de compreensão na interação entre indivíduos. Por ser uma relação presente entre todos indivíduos e, portanto, constitutiva de fenômenos sociais, a *Verstehen* precisa ser considerada como parte da investigação humana, submetida a um processo metodológico que a capture. Com isso, a *Verstehen* simmeliana não é a solução metodológica para o problema da separação das ciências, mas é a justificativa ontológica para essa separação.

O engano inicial pode ser em razão da citada falta de sistematização da obra simmeliana. Dado que a filosofia deve responder aos problemas através de teorias que demonstrem o que soluciona sistematicamente (Gueroult, 2015[1970]), o objetivo aqui é sistematizar o quadro epistemológico de Simmel, de modo que seja possível reconhecer uma resposta à crítica do perspectivismo.

A partir desse contexto, este ensaio se divide em três seções, além desta introdução. Na primeira há a apresentação da sistematização do quadro epistêmico simmeliano, descrevendo seus conceitos de modo adequado ao espaço cedido e explicitando a *Verstehen* em seu caráter ontológico. Na segunda, a *Verstehen* simmelianda é apresentada vinculada à noção de conceito geral, primordial para dar conta dos desafios científicos enfrentados por Simmel. Por fim, na terceira seção busco envolver a discussão epistemológica sobre os modos de proceder nas ciências e o problema do perspectivismo, de modo a esclarecer as razões que justificam o perspectivismo como um facilitador no proceder científico das ciências humanas.

O quadro epistemológico de Gerg Simmel

O pano de fundo do pensamento simmeliano é o relacionismo (Vandenbergh, 2005) ou panteísmo (Waizbort, 2013): a ideia de que tudo está relacionado reciprocamente entre si. A consequência epistemológica desse entendimento é uma forma de conhecer holística, que dê conta da simultaneidade da realidade. Nela, eventos externos serão simbolicamente interpretados pelas experiências internas e estas pelas determinações externas, tornando a relação interno-externo simultânea, e não causal (Lichtblau, 1991), estabelecendo um conjunto de relações recíprocas.

Simmel inicia de uma *circularidade* fundamental do conhecimento humano, de acordo com a qual *eventos externos* só podem ser simbolicamente interpretados em analogia à “experiência interna”, e *eventos internos* só o podem quando análogos ao espaço-temo, ou seja, determinações “externas”. As duas formações análogas não caracterizam uma relação mútua de “causa”

e “efeito”, mas ocorrem *simultaneamente* ou produzem uma a outra *mutuamente* (Lichtblau, 1991, p. 73, com grifos do autor)⁶.

Para fazer a análise das relações recíprocas, Simmel faz uso das noções de forma e conteúdo, presentes em toda sua obra. De modo geral, a forma é o arranjo dado a conteúdos reciprocamente relacionados. Já os conteúdos são fragmentos da realidade histórico-social. De acordo com quais conteúdos são considerados e com o modo como eles são arranjados, diferentes formas são criadas e re-criadas. Essas formas, por sua vez, são além de somente um mecanismo de investigação, mas a o resultado criado por indivíduos comuns que objetivam suas subjetividades.

Atrelada a este pano de fundo e paralela às formas e aos conteúdos está a influência da Filosofia da Vida. Com ela Simmel caracteriza a vida, no seu devir, como um emaranhado contínuo, fluido e que acontece em um movimento ininterrupto para frente, ou de evolução, como ele chama. Segundo Simmel, “a vida é uma corrente não reversível que vê cada instante resolver-se no seguinte. Designamos esse sentido como um movimento para frente, um conceito que talvez não tenha definição. Só a realidade da vida nos faz perceber tal sentido” (Simmel, 2011[1918a], p. 87). Por causa dessa noção vitalista Simmel critica qualquer processo de apreensão nas ciências do espírito que possa descontinuar seu movimento fundamental. O processo de conhecimento humano mantém o caráter contínuo do vivido e deveria mantê-lo no conhecimento científico.

Nesse movimento da vida, os indivíduos estão em relação recíproca com/para/contra outro(s) sujeito(s). Simmel chama de interação o emaranhado de relações recíprocas entre indivíduos que sejam conscientes. A noção de interação está intimamente ligada à de sociedade. Quando Simmel faz sua reflexão sobre a sociedade, ele mostra como passamos da interação para a sociação e tornarmos a sociedade possível (Simmel, 2013[1908]). Para isso, ele demonstra como a sociedade é formada por indivíduos que carregam suas próprias categorias apriorísticas.

Os *a priori* sociológicos não de ter o mesmo duplo significado daqueles que “tornam possível” a natureza: por um lado, eles determinarão, quer mais completa, quer mais deficientemente, os processos de socialização efetivos como funções ou energias da corrente anímica; por outro lado, eles são as pressuposições ideais, lógicas da sociedade perfeita (2013[1908], p. 657).

⁶Tradução livre de “Simmel starts from the fundamental *circularity* of human knowledge, according to which *externalevents* can only be symbolically interpreted by analogy to ‘inner experience’, and *innerevents* conversely only by analogy to temporal-spatial, i.e. ‘external’ determinations. The two analogy formations do not enjoy a relationship of mutual ‘cause’ and ‘effect’, but occur *simultaneously* or produce one another *mutually*” (Lichtblau, 1991, p. 73, com grifos do autor).

Essas categorias apriorísticas incluem pelo menos três necessárias para a sociação: a categoria do Tu, a categoria do ser social e a categoria da unidade.

A categoria do Tu permite apreender o outro como uma unidade singular. Ao formarmos a imagem do Tu, temos como *a priori* que esta imagem será incompleta, já que o Tu terá esse ser-para-si inacessível para nós na sua completude real. Reconhecendo essa condição, a imagem do Tu é formada a partir das suas partes generalizáveis e perceptíveis: pessoa, mulher, cabelo escuro, professora. Da impossibilidade do conhecimento total do outro, por causa da impossibilidade da semelhança total entre eles, a imagem formada será diferente da totalidade singular que o outro tem de si.

A categoria do Tu, que é quase tão determinante para a constituição do universo prático e histórico como são a substância ou a causalidade para o universo das ciências naturais, não pode ser comparada a nenhuma outra. O Tu não pode ser definido como minha representação da mesma maneira que outro objeto qualquer: sou obrigado a emprestar-lhe um ser-para-si que só sinto em relação ao meu próprio Eu (Simmel, 2011[1918 b], p. 37).

Apesar de não ser a singularidade total do outro, a imagem formada não é um tipo universal. O olhar do outro “integra essa existência fragmentada de tal modo a fazer dela algo que nunca pura e completamente somos” (Simmel, 2013[1908], p. 659). Assim, reunimos os fragmentos reconhecidos e completamos os espaços que não nos são acessíveis. Quando da sociação, veremos e interagiremos com o Tu com base em uma imagem dele que não será totalmente ele – e também não será um ser ideal ou universal.

A categoria do ser social permite a possibilidade de unir a apreensão reciprocamente estabelecida entre o ser-socializado e o ser-não-socializado, mesmo sem termos acesso completo a este último. Segundo Simmel, encontramos na sociedade seres que estão dentro dela, como membros que carregam papéis sociais, e também fora dela, como personalidades com algo além do social. Esse “algo além” é um ser-não-socializado, que carrega o ser-para-si.

O membro e o ser-para-si são elementos que repousam no mesmo *a priori*, de modo indissociável tal qual a causalidade, que é composta por causas e efeitos. O que Simmel quer chamar atenção aqui é que essa relação recíproca entre essas duas determinações é um *a priori* para a sociedade: “a sociedade [...] consiste, antes, em seres que percebem a si mesmos, de um lado, como existências inteiramente sociais e,

de outro, mantendo o mesmo conteúdo como existências inteiramente pessoais” (Simmel, 2013[1908], p. 665).

Por fim, a terceira categoria da unidade permite apreender o indivíduo como parte de um todo social que garantiria espaços sociais para cada um (Simmel, 2013[1908]). Para Simmel, cada ser social sabe que terá seu espaço social. Cada um desses elementos tem suas próprias relações, ligações, formando, como sociedade, um cosmos no qual um movimento muda o todo. A unidade social não é uma estrutura fixa, independente dos indivíduos. Ela é criada na vivência e relações, ainda que aparente uma ordem.

Torna-se visível a partir daí, o *a priori* que devemos agora discutir e que significa, para o indivíduo, um princípio básico e a “possibilidade” de pertencer a uma sociedade. [...] esse é o pressuposto para que o indivíduo possa viver sua vida em sociedade e que se pode designar como sendo o valor de universalidade da individualidade. (Simmel, 2013[1908], p. 667).

Simmel enfatiza o pressuposto de que o ser social entende que há um espaço social para ele, assim como há para qualquer outro ser social. Nesse sentido, cada indivíduo terá uma posição determinada no interior de seu meio social, uma posição que a ele idealmente pertence.

Já que cada indivíduo precisa reconhecer estas categorias e as do(a) outro(a), ele precisa estabelecer uma relação que penetre o interior desse(a) outro(a). Essa relação é a *Verstehen*. Em um de seus ensaios, Simmel (2011[1918b]) inicia dizendo que “a relação entre duas mentes, que chamamos compreensão, é um acontecimento fundamental da vida humana” (Simmel, 2011[1918b], p. 27). Como relação fundamental, a compreensão permite que indivíduos reconheçam os conteúdos dessas categorias no(a) outro(a) e estabeleçam relações de interação conscientes e, em última instância, a sociedade.

Abarcando essa relação fundamental, a *Verstehen* surge como um processo realizado pelo sujeito metódico das ciências humanas. Para Simmel, a sociação existe quando os indivíduos estão em interação fazendo uso das categorias e são mediados pelas formas de sociação como arranjo dos conteúdos. Os conteúdos (ou “matérias da sociação”) são impulsos, motivações, vontades, os quais fazem o ser humano entrar em uma relação de convívio com os outros. Esses conteúdos, no entanto, não são, por si só, sociais, mas se tornam tal “quando transforma a mera agregação isolada dos indivíduos em determinadas formas de estar com o outro e de ser para o outro” (Simmel, 2006[1917], p.60).

As formas de sociação são como padrões de interação que dão coerência para os laços sociais, como gramáticas (*grammars*) que influenciam a ação do indivíduo e do grupo (Barley, 1989). Nesse sentido, a centralidade da ideia de “reciprocidade” no pensamento simmeliano também aparece aqui, no modo como explica a sociedade, “cuja vida se realiza num fluxo incessante, significa sempre que os indivíduos estão ligados uns aos outros pela influência mútua que exercem entre si e pela determinação recíproca que exercem uns sobre os outros” (Simmel, 2006[1917], p.17).

O papel da sociologia é investigar essas formas de sociação, pois “caso se possa dizer que a sociedade é ação recíproca entre indivíduos, então a descrição das formas dessas ações recíprocas constituiria a tarefa da ciência social no sentido mais próprio e rigoroso de ‘sociedade’” (Simmel, 2006[1917], p. 33). No entanto, diferente do tipo ideal, que é uma abstração indutiva, as formas de sociação podem ser resumidas como arranjos estruturais formados pelos e formadores dos indivíduos, empiricamente, e como modo de proceder sociológico, cientificamente. Nesse sentido, as formas de sociação não só influenciam os indivíduos, mas são influenciadas por eles.

No caso da História⁷, os conteúdos históricos serão de três tipos: conteúdos externos, conteúdos psíquicos e conteúdos atemporais. Os conteúdos externos são as manifestações humanas para os cinco sentidos: gestos, expressões, palavras, cores, etc. Os conteúdos psíquicos são as motivações internas e sentimentos, que podem ser atreladas aos conteúdos externos. Por exemplo, fazer uma expressão (conteúdo externo), posso interpretá-la como um sentimento de tranquilidade ou ódio (conteúdo psíquico). Os conteúdos atemporais, por sua vez, são as generalizações atemporais de um conteúdo psíquico. Poderei, por exemplo, compreender o ódio que percebo em determinado indivíduo a partir do vínculo ao conceito “ódio”, que é atemporal.

No processo de intelectualização, esses conteúdos, contínuos na vida tornam-se fragmentos. Tirar a continuidade do vivido e manter a continuidade do vivido na história é, para Simmel, uma “profunda antinomia” (Simmel, 2011[1916], p. 26). De um lado, a fragmentação é inerente ao processo de intelectualização. De outro, sendo parte da vida, a história deve manter seu caráter contínuo, ainda que, diferente da totalidade da vida, que contempla todos acontecimentos vividos, a totalidade da história é variável e elástica, formada por elementos intermediários, contemplados ou retirados da série.

⁷ A História, como nome próprio, será utilizada aqui como o nome da disciplina científica de investigação histórica.

A solução é a visão vitalista da compreensão, contraposta à mecanicista, própria do realismo histórico. A visão mecanicista entende a compreensão como ordenamento de elementos separados, restringindo-se a um dos lados da antinomia e negligenciando a capacidade de dar continuidade aos fragmentos da série (Simmel, 1918/1893). Já a visão vitalista simmeliana busca recuperar a continuidade desenhando quadros históricos vivos, ou formas da história, circunscritos nos conceitos gerais.

A forma da história é o arranjo dos conteúdos históricos e é o objetivo final ou global do procedimento de compreensão. A *Verstehen*, na exposição explicitamente epistemológica de Simmel, emerge como o processo central nesse arranjo, como uma *Verstehen* vitalista, suportada primordialmente pelos conceitos gerais.

A compreensão e os conceitos gerais

A estrutura geral da compreensão fica resumida na

síntese íntima de dois elementos *a priori* distintos. Há primeiro um fenômeno real dado, que ainda não é compreendido como tal. Ao sujeito que observa esse fenômeno vem juntar-se um segundo elemento, que emana do sujeito ou é recebido e trabalhado por ele. Trata-se do pensamento em via de compreender, que penetra naquilo que primeiro era dado e agora vai sendo compreendido. (Simmel, 2011[1918b], pp. 28-29).

Cabe abrir essa definição nos dois elementos *a priori* distintos. A caracterização apriorística dos dois elementos demarca a anterioridade em relação ao processo de compreensão.

De modo geral, o fenômeno real dado é aquilo que carrega algo para além de sua manifestação externa. Neste caso, o fenômeno são os conteúdos históricos. Já o pensamento em via de compreender existe no sujeito metódico, o qual terá suas próprias categorias, motivações e experiência de vida, as quais farão parte do processo de compreensão dos conteúdos. A inclusão do pensamento em via de compreender deixa clara a centralidade do sujeito estudado e do sujeito metódico no processo de compreensão. Simmel ainda subdivide a compreensão em três tipos, os quais chama de compreensão de conteúdos, compreensão histórica e compreensão objetiva trans-histórica (Simmel, 2011[1918b]).

No processo de compreensão, o sujeito metódico deverá escolher os conteúdos históricos e os arranjar em uma forma da história. Para o fazer, o sujeito precisará ter orientações que o farão discernir entre os fragmentos: quais fragmentos considerar e não considerar; qual o tamanho destes fragmentos; qual a quantidade. Existe, portanto, algo

anterior ao conjunto de fragmentos, que está no sujeito metódico, e que lhe servirá de filtro para dar a forma objetivada: são os conceitos gerais. Estes conceitos gerais direcionam as escolhas do sujeito para resultar em uma forma da história coerente aos objetivos científicos definidos de antemão (Simmel, 2011[1918a]).

Damos forma histórica aos acontecimentos por meio de um procedimento que reúne, em torno de cada um desses pontos de cristalização, certo número de processos particulares e distintos, cujo conjunto, considerado “um acontecimento”, se distingue dos acontecimentos vizinhos. (Simmel, 2011[1916], p. 20).

No caso da investigação histórica da vida de um político, por exemplo, seu quadro será desenhado a partir desse conceito geral, “política”. Esse quadro não será nem um encadeamento linear de acontecimentos, nem a vida total do sujeito. Será, sim, uma forma de conteúdos arranjados sob o mesmo termo unificador, política.

O conceito geral surge como um *a priori* do conhecimento histórico, determinado ao princípio do processo (Simmel, 1950[1907], p. 9) e que relaciona os átomos em uma forma ideal. Para Simmel, o sujeito metódico determinará o objetivo do conhecimento e, com isso, o olhar sobre o objeto a partir do conceito geral, limitado pelas categorias já existentes no fenômeno (Simmel, 1950[1907]).

Eis aí a especificidade da história como conhecimento. Eis o que a distingue do caráter vivido dos conteúdos e também de sua sistematização puramente objetiva, indiferente à sua natureza de experiência vivida: ela traz os conteúdos da vida para fora do tecido e do movimento contínuo, nos quais estão presos, e os combina para formar com eles novas séries específicas, subordinadas a conceitos objetivos e respondendo às exigências do conhecimento. (Simmel, 2011[1918a], p. 67).

Como um *a priori* epistemológico que relaciona os átomos em uma forma ideal, trata-se “do a priori do conhecimento histórico, que deve ser determinado ao princípio e não nos casos singulares”⁸ (Simmel, 1950[1907], p. 9). É a categoria utilizada pelo sujeito metódico para dar sentido ao quadro histórico, determinando os acontecimentos que serão considerados, seus tamanhos, suas quantidades.

Diferente da totalidade da vida, que contempla todos acontecimentos vividos, a totalidade da história é variável e elástica, formada por elementos intermediários, contemplados ou retirados da série. É o sujeito metódico quem faz a escolha de quais elementos serão ou não considerados nessa forma com orientação de evolução, pois é ele quem determina qual(is) será(ão) o(s) conceito(s) geral(is).

⁸Tradução livre de “del a priori del conocimiento histórico, que debe ser determinado en principio y no en los casos singulares” (Simmel, 1950[1907], p. 9).

O perspectivismo metodológico

Já que o sujeito metódico poderá escolher diferentes conceitos, o pensamento em via de compreender poderá assumir diversos caminhos. Além disso, o fenômeno real dado faz parte de uma realidade social que abarca diversos olhares, por estar em constante movimento na sua qualidade relacionista. O movimento contínuo e interacional impossibilita a captura da realidade viva em toda sua completude.

Finalmente, a compreensão vitalista com o objetivo de penetrar conteúdos, relacioná-los e devolver-lhes a unidade ininterrupta viva será uma atitude⁹ de quem investiga, capaz de dar conta da antinomia apresentada entre fragmentação e continuidade. Ela contempla a realidade viva, ou fenômeno real dado, e o processo intelectual que fragmenta, ou pensamento em via de compreender.

O sujeito metódico, portanto, precisará desenvolver um estilo metódico próprio. A formação desse estilo é tanto decorrência da prática científica, na qual nenhum cientista realiza um método tal como prescrito, como uma estratégia para atingir o máximo de sua capacidade investigativa. Para Simmel, os grandes pensadores têm seus métodos próprios, assim como o grande artista tem seu estilo próprio (Simmel, 1950[1907]). Caso siga métodos medianos, o (a) cientista estará limitado (a) à média de realização do grupo científico (Simmel, 2006[1917]). Desse modo, as nuances técnicas dispostas pelo investigador devem ser aceitas, e não renegadas em um ideal único de caminho metodológico possível.

O método se parece muito ao estilo no terreno da arte, que é um procedimento geral que dá solidez e justifica a tarefa individual e a exime de parte de sua responsabilidade. É como uma rota traçada de antemão na qual transitam homens com destinos diversos, e agora cada um trata de abrir seu próprio caminho. [...] Os grandes pensadores têm seus próprios métodos, como o grande artista tem seu próprio estilo (Simmel, 1950[1907], p. 134, em nota de rodapé).¹⁰

Se o conhecimento histórico depende das escolhas do sujeito metódico feitas na observação de uma realidade simultânea e múltipla, não seria possível dar uma única

⁹ Essa atitude é diferente da “atitude filosófica” que Waizbort (2013) expõe como processo de investigação filosófica (ou sociológica) feita por Simmel.

¹⁰ Tradução livre de “el método se parece mucho al estilo en el terreno del arte, que es un procedimiento general que da solidez y justifica la tarea individual y la exime de una parte de su responsabilidad. Es como una ruta trazada de antemano que transitan hombres con destinos diversos, y ahorra a cada uno el trajo de abrirse su propio camino. [...] Los grandes pensadores tienen sus métodos propios, como el gran artista tiene su propio estilo” (Simmel, 1950[1907], p. 134, nota de rodapé).

forma “tal qual aconteceu” (Simmel, 1950[1907], pp. 70-71), como o realismo histórico espera.

Neste ponto a analogia entre historiador(a) e artista, tantas vezes feita por Simmel, cabe. Para Simmel, toda criação espiritual é uma obra de arte – inclusive as formações do cientista. Na arte, existe a transformação da vivência em um sucesso de validade geral. Essa universalidade não é no sentido de que representa uma pluralidade de objetos, mas que, independente de quem a contempla, apreende de alguma maneira seu sentido e valor. Essa é a objetividade da obra de arte, na qual “um processo criador tomou a forma do espírito objetivado [e] os diversos tipos de compreensão são igualmente justificados se forem convincentes, exatos, objetivamente satisfatórios” (Simmel, 2011[1918b], p. 43).

Com o quadro histórico acontece o mesmo. Existirá uma pluralidade de imagens possíveis – os mesmos conteúdos poderão ser arranjados em diferentes formas. Essa pluralidade depende das motivações dos objetos-sujeitos e da forma já pretendida pelo sujeito metódico, como *a priori* do procedimento de compreensão científica. Desse modo, a forma da história é limitada pelos conteúdos, mas aceita e requer certo grau de liberdade do(a) historiador(a) para formar a unidade de compreensão. Não é possível excluir a multiplicidade subjetiva objetivada, mas somente criticá-la e apoiá-la em categorias metódicas, objetivas e diversas. O resultado objetivo, mais próximo possível da realidade vivida, deveria estar embasado em uma multiplicidade de pontos de vista.

Por interpretar, configurar e dispor os eventos de modo que ofereçam uma imagem coerente de um processo psicológico, a atividade do historiador se aproxima a do poeta, e a liberdade que este goza para dispor o relato não estabelece entre eles mais que uma diferença de grau, pois uma vez que o poeta tenha decidido por um personagem determinado, e que as circunstâncias se colocaram a seus personagens de certa maneira, também ele perde sua liberdade, e tudo o que imagina só dispõe de uma margem limitada para distanciar-se da experiência psicológica dos homens e conquistas (Simmel, 1950[1907], p. 75).¹¹

Nesse sentido, o perspectivismo colabora com a verdade, e não o contrário.

Uma ciência da totalidade do acontecer está não só excluída pela quantidade impossível de abarcar, mas também porque careceria de um ponto de vista que nosso conhecimento precisa para formar uma imagem; ademais,

¹¹ Tradução livre de “por interpretar, configurar y disponer los hechos de modo que ofrezcan una imagen coherente de un proceso psicológico, la actividad del historiador se aproxima a la del poeta, y la libertad de que éste goza para disponer el relato, no establece entre ellos más que una diferencia de grado, pues una vez que el poeta se ha decidido por un carácter determinado, y que las circunstancias condujeron a sus personajes en cierta dirección, también él pierde su libertad, y todo lo que imagina sólo dispone de un margen limitado para alejarse de la experiencia psicológica media de hombres y sucesos” (Simmel, 1950[1907], p. 75)

careceria de uma categoria que reunisse os elementos e que acolhesse estes elementos com determinados requisitos. (Simmel, 1950[1907], p. 64)¹².

Não existe um conhecimento geral, mas só um conhecimento que está dirigido e sustentado por conceitos determinados. Nenhum conceito determinado, mesmo científico, dará conta de todas possibilidades. Quando Simmel critica o realismo histórico, o problema não é o proceder dele, mas postular que há só um caminho e um fim. Para Simmel, o realismo histórico ou a perspectiva mecanicista é uma, que pode e deve ser considerada, de modo a enriquecer a observação da realidade. No entanto, ela não deve ser a única, pois isso é generalizar como verdade absoluta uma dentre tantas perspectivas. Mesmo que ele seja extremamente verossímil, ele ainda será uma parte, um fragmento. Por isso não existe uma “história geral”, mas só uma pluralidade de pontos de vista (Simmel, 1950[1907]). Nesse sentido, “a ‘forma’ do procedimento vale tanto ou mais que o ‘conteúdo’ a que se chega, pois este só é de um determinado modo enquanto resultado de um procedimento; fosse de outro modo e ele poderia ser diferente” (Waizbord, 2013, p.21).

A ênfase na escolha do conceito geral pode levar ao engano de vincular o perspectivismo somente ao sujeito metódico. No entanto, somado a ele existe a qualidade da realidade social, que justifica o perspectivismo por seu relacionismo. Em Simmel, na vida existe constante movimento e completa conexão, onde tudo está ligado a tudo. Entre os elementos sociais, essa conexão eleva-se para a interação, a qual possibilita e é possibilitada pela compreensão. Para Simmel,

Entender que o ser humano, em toda a sua essência e em todas as suas expressões, é determinado pelo fato de que vive interativamente com outros seres humanos deve levar a um novo modo de observação em todas as chamadas ciências do espírito. (Simmel, 2006[1917], p. 20).

A compreensão poderia ser esse novo modo de observação que Simmel sugere. No entanto, a multiplicidade de relações também leva à multiplicidade de olhares como critério para aproximar-se da realidade. Desse modo, determinar um método para atingir uma verdade é incompatível com o relacionismo da vida. A única verdade é a intenção colocada pelo sujeito ou objeto-sujeito ao criar algo – uma intenção que não será apreendida totalmente pelo investigador. Assim, a *Verstehen* já não poderia ser o

¹²Tradução livre de “Una ciencia de la totalidad del acontecer no sólo está excluida por su cantidad imposible de abarcar, sino porque carecería de un *punto de vista* que necesita nuestro conocimiento para formar una imagen suficiente; carecería además de una categoría que reuniera a los elementos y que acogiera a determinados de estos elementos con determinados requisitos.” (Simmel, 1950[1907], p. 64).

método defendido por Simmel, mas somente um dentre os diferentes possíveis, imprescindível para a interação.

Para além disso, entendendo-a como central para o quadro epistêmico simmeliano, a compreensão se torna o processo de síntese que possibilita e é possibilitada pela interação. Como uma relação fundamental entre indivíduos e, portanto, dos objetos-sujeitos, ela deixa de ser a solução metodológica para o problema das ciências humanas e passa a ser parte de sua justificativa. Como relação fundamental entre sujeitos sociais, precisa ser considerada por quem investiga; como parte de uma investigação das ciências humanas, precisa ser utilizada pelo sujeito metódico.

Referências bibliográficas

- BARLEY, S. R. Careers, identities, and institutions: the legacy of the Chicago School of Sociology. In: Arthur, M.B., Hall, D.T.; Lawrence, B.S (Eds.). *Handbook of Career Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 41–65.
- CAT, J. The Unity of Science. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/scientific-unity/> Acesso em: 5 de setembro de 2014.
- FERRATER MORA, J. Verstehen. In: Ferrater Mora, J. *Dicionário de Filosofia, Tomo IV (Q-Z)*. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 3009-3010.
- FREUND, J. As teorias das ciências humanas. Lisboa: Socicultur, 1977.
- GUEROULT, M. O método em história da filosofia. *Sképsis*, 3(12), 2015[1970], pp. 160-170.
- LICHTBLAU, K. Causality or Interaction? Simmel, Weber and Interpretive Sociology. In: Frisby, D. *Georg Simmel. Volume II*. Oxford: Routledge, 1991, p. 61-84.
- LITTLE, D. Philosophy of History. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/history/> Acesso em: 5 de setembro de 2014, 2012.
- LUKÁCS, G. Posfácio à memória de G. Simmel. In: Simmel, G. *Filosofia do Amor*. São Paulo: Martins Fontes, 2006[1918], p. 201-210.
- REIS, J.C. *A história entre a filosofia e a ciência*. São Paulo: Editora Ática S.A, 1996.
- SHERRATT, Y. *Continental philosophy of social science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- SIMMEL, G. As grandes cidades e a vida do espírito. *MANA*, 11 (2), 2005[1903], p. 577-591.
- SIMMEL, G. Problemas de Filosofía de la Historia. Buenos Aires: Editorial Nova Buenos Aires, 1950[1907].
- SIMMEL, G. Excurso sobre o problema: como a sociedade é possível. *Sociologia & Antropologia*, 3 (6), 2013[1908], p. 653-672.
- SIMMEL, G. O problema do tempo histórico. In: Simmel, G. *Ensaio sobre teoria da história*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011[1916], p. 9-26.
- SIMMEL, G. *Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006[1917].
- SIMMEL, G. A concepção vitalista e mecanicista da compreensão. In: Filho, E.M. *Georg Simmel: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983[1918], p. 87-89.

SIMMEL, G.A forma da história. In: Simmel, G. *Ensaio sobre teoria da história*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011[1918 a], p. 57-107.

SIMMEL, G.A natureza da compreensão histórica. In: Simmel, G. *Ensaio sobre teoria da história*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011[1918b], p. 27-56.

SCHNÄDELBACHS, H. *Filosofía en Alemania: 1831-1933*. Madrid: Ediciones Catedra, 1991.

STUEBER, K. Empathy. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/empathy/#Con> Acesso em: 5 de setembro de 2014.

VANDENBERGHE, F. *As sociologias de Simmel*. Bauro: Eduxc; Belém: EDUPFA, 2005.

WAIZBORT, L. *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Editora 34, 2013.

Sobre a validade cognitiva de enunciados normativos: observações críticas acerca do construtivismo de Jürgen Habermas

Gilmar do Nascimento Santos¹

Resumo

Por meio da distinção entre os sentidos de validade de proposições descritivas, por um lado, e de proposições normativas, por outro lado, Habermas postula, especialmente no texto *Correção versus verdade: o sentido da validade deontológica de juízos e normas morais*, uma relação de analogia entre “verdade” e “correção”. Tal relação denota um construtivismo normativo cognitivista, em bases rigorosamente deontológicas. O objetivo deste artigo é sugerir que, não obstante o estabelecimento de uma relação de analogia entre “verdade” e “correção” possuir plausibilidade, essa analogia não precisaria ser defendida em um registro rigorosamente deontológico. Para a defesa dessa relação de analogia, bastaria, com efeito, recorrer à tradição das teorias não-deontológicas do contrato social. Habermas, todavia, incorre em dois equívocos que o levam a rejeitar por completo um construtivismo cognitivista de viés contratualista. Os equívocos supracitados são: a) a apreensão parcial de um traço distintivo básico das teorias do contrato social, o autointeresse; e b) uma concepção por demais exigente das possibilidades da racionalidade humana. A rejeição acima mencionada, por sua vez, impede Habermas de oferecer uma justificação mais convincente do teor cognitivo de proposições normativas.

Palavras-chave: Construtivismo. Habermas. Contratualismo. Cognitivismo. Metaética.

Abstract

Through the distinction between the descriptive propositions' senses of validity, by one side, and normative propositions, on the other side, Habermas postulate, especially in the text *Rightness versus Truth: On the Sense of Normative Validity in Moral Judgments and Norms*, an analogical relation between "truth" and "rightness". Such relation denotes a normative cognitive constructivism, at rigorously deontological basis. The text's objective would suggest, notwithstanding the settling of an analogy relation between "truth" and "rightness" holds plausibility, this analogy should not need to be defended in a strictly deontological registry. For this analogy relation's defence, it should be enough, indeed, to resort to the social contract's non-deontological theories tradition. Habermas, however, brings upon himself two mistakes which leads him to fully reject a contractualistic biased cognitive constructivism. The two mentioned mistakes are: a) the partial apprehension of a social contract theories' basic distinctive trait: the self-interest; and b) a too demanding conception of the human rationality's possibilities. The rejection aforementioned, by its turn, precludes Habermas from offering to the normative propositions' cognitive purport a more convincing justification.

Keywords: Constructivism. Habermas. Contractualism. Cognitivism. Metaethics.

1. Introdução

¹Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia UERJ. (PPGFIL –UERJ), orientador Prof. Marcelo de Araújo.

O objetivo deste artigo é sugerir que, a despeito da plausibilidade da estratégia teórica adotada por Habermas - o estabelecimento de uma relação de analogia entre “verdade” e “correção” -, o construtivismo cognitivista pretendido pelo autor poderia ser mais bem defendido recorrendo-se a outra vertente normativa: o contratualismo. Habermas rejeita essa vertente por não divisar nela a possibilidade de se justificar racionalmente – de modo *genuinamente* racional - proposições normativas. Mais precisamente, Habermas recusa a ideia mesma segundo a qual o contratualismo, por não ser rigorosamente deontológico², poderia ser caracterizado como uma vertente normativa cognitivista. O qualificativo “cognitivista” Habermas atribui exclusivamente ao construtivismo de feição rigorosamente deontológico que ele próprio advoga. A recusa ao reconhecimento de um cognitivismo normativo de viés contratualista, ancora-se, por seu turno, em dois equívocos. Quais sejam: ancora-se na apreensão parcial de um postulado básico das tradições contratualistas, o autointeresse; e, precipuamente, na exigência desmedida em relação às possibilidades da racionalidade (prática) humana.

Este artigo será dividido em três partes. I) Primeiramente, discorreremos brevemente sobre a teoria da racionalidade esposada por Habermas. Em seguida, descreveremos sua teoria da verdade, bem como demonstraremos como tal teoria da verdade pode ser compreendida à luz da teoria sobre a racionalidade; II) na segunda parte, abordaremos a relação que Habermas estabelece entre teoria da verdade e teoria normativa. Apresentaremos as razões que levam o autor a postular uma relação de analogia (e não de identidade) entre “verdade” e “correção”. Essa relação de analogia, baseada na distinção entre os sentidos de validade de proposições descritivas, por um lado, e de proposições normativas, por outro lado, é a base a partir da qual Habermas erige seu construtivismo cognitivista e; III) por fim, apresentaremos as razões pelas quais é possível afirmar que o cognitivismo normativo, sustentado pelo autor, poderia ser defendido de modo menos problemático, por apelo à tradição das teorias do contrato social que ele equivocadamente rejeita. Pretendemos examinar os dois equívocos

² Usamos a expressão “rigorosamente deontológico” para, em primeiro lugar, fazer referência à tradição de contratualismo que não se inspira em Kant. Habermas parece identificar tal forma de contratualismo – bem como o contratualismo de um modo geral – à tradição hobbesiana. Em segundo lugar, a expressão supracitada pretende reconhecer a existência de um “deontologismo não-rigoroso”, como o de John Rawls. A versão metaética de contratualismo que será brevemente sustentada neste artigo não reivindicará filiação a nenhuma tradição em particular. A versão metaética de contratualismo que será sugerida pode conter, com efeito, elementos das duas (ou até de outras, como a humeana, por exemplo) tradições mencionadas. O ponto central, como se verá, é a contraposição ao *tipo* de deontologismo (rigoroso) defendido por Habermas no que concerne à determinação do teor cognitivo de enunciados normativos. Ver o artigo de Will Kymlicka “*The social contract tradition*”.

(mencionados acima) que o levam a rejeitar um construtivismo de viés contratualista, e apresentar o que poderia ser caracterizado como um terceiro equívoco (que é, na verdade, uma consequência da estratégia conceitual que ele mobiliza para a defesa de seu construtivismo rigorosamente deontológico) em que incorre o autor. Tal equívoco poderia ser descrito como a defesa feita por Habermas de um ideal regulativo que teria o condão de identificar o caráter *genuinamente* cognitivo de juízos morais.

Gostaríamos de fazer ainda três observações preliminares: 1) usaremos “juízos morais”, “enunciados normativos” e “proposições normativas” de modo intercambiável e nada rigoroso. Tais expressões indicarão exclusivamente tipos de proferimentos com pretensões normativas, ou seja, tipos de proferimentos com o quais se pretende determinar ideais de boa vida e, principalmente, normas para a regulação de relações interpessoais; 2) embora façamos breves referências, não nos ateremos a nenhuma teoria ou autor específico ao mencionarmos a tradição contratualista, e, por fim; 3) o contratualismo será apresentado e discutido neste texto em um registro estritamente metaético³. Isso quer dizer que o contratualismo será apresentado unicamente enquanto constructo metódico para justificação racional de enunciados normativos, isto é, como critério para a determinação da validade cognitiva de proposições normativas. A tradição contratualista não será, dessa maneira, abordada neste artigo enquanto teoria política normativa, ou mesmo em sua versão ético-normativa.

1.1 Primeira parte

O epíteto “razão comunicativa” encerra uma concepção de racionalidade que se inscreve no movimento que a historiografia filosófica recente denomina “virada linguística”. Por virada linguística compreende-se a emergência de um paradigma filosófico cuja característica básica é a eleição da linguagem como espaço privilegiado de investigação. A expressão “paradigma filosófico” representa a maneira pela qual alguns filósofos, dentre os quais o próprio Habermas, subdividem a história da filosofia. Habermas, discorrendo sobre a filosofia de Richard Rorty no quinto capítulo de *Verdade e Justificação* (2004), apresenta tais paradigmas com as seguintes palavras: “A exemplo de Apel e Tugendhat, Rorty também considera a história da filosofia uma

³Metaética, em linhas gerais, refere-se a uma subdivisão da ética (as outras seriam a ética normativa e a ética aplicada), surgida no contexto anglo-saxão, na segunda metade do século XX, cujo objetivo é examinar a estrutura linguística e os pressupostos epistêmicos das questões normativas. A metaética se coloca perguntas denominadas “perguntas de segunda-ordem”, por não remeterem a perguntas “de primeira ordem”, advindas da ética normativa. As perguntas que a metaética enfrenta podem ser também de ordem ontológica, semântica, psicológica e lógica. Ver Michel Smith “*The Moral Problem*”.

sucessão de três paradigmas. Ele fala de metafísica, teoria do conhecimento e filosofia da linguagem”(Habermas, 2004, p.237).

Habermas aponta para sucessão de três modos de filosofar que caracterizaria o transcurso da filosofia ao longo do tempo. O primeiro paradigma seria o “metafísico” ou “ontológico”, e se ocuparia da determinação do fundamento último do real; o segundo seria o da “filosofia da consciência”, chamado também de “mentalista”, e estaria preocupado com o estabelecimento da certeza autofornecida pela subjetividade, seja por vias “racionalistas” ou por vias “empiristas” e; o terceiro paradigma, o linguístico, seria orientado pela centralidade da “linguagem” enquanto elemento constitutivo de qualquer empreendimento intelectual humano. A linguagem, em seus muitos usos, é, assim, caracterizada como o elemento constitutivo da experiência humana, de um modo geral, e do empreendimento filosófico, em particular. A chamada virada linguística compreenderia, pois, algumas correntes da filosofia contemporânea, como a hermenêutica e a filosofia analítica da linguagem, que fariam da linguagem condição e tema por excelência da investigação filosófica.⁴

O objetivo de Habermas, em consonância com a virada linguística, é oferecer uma concepção de racionalidade enfaticamente ancorada em nossas práticas linguísticas cotidianas. Mais precisamente, Habermas pretende identificar na “criticabilidade” e na “justificabilidade” de expressões linguísticas o traço fundamental do exercício da racionalidade humana. Com efeito, Habermas não circunscreve o exercício da racionalidade às trocas intersubjetivas linguisticamente mediadas. No segundo capítulo da obra supracitada, em que discorre sobre sua teoria da racionalidade, Habermas afirma que:

Racional é também a faculdade da prova da realidade (Freud), de aprender por engano e erros (Popper), de solucionar problemas em contextos de ação retroacoplados (Gehlen), de escolher meios orientados a fins (M. Weber) – podem-se acrescentar vários outros modelos proeminentes; os que citei não se reduzem simplesmente ao esquema “fundamentação” ou “resgate discursivo de pretensões de validade” (Habermas, 2004, p.100).

Habermas reconhece e identifica muitos outros usos e características da racionalidade, para além das trocas dialógicas. A justificabilidade de expressões linguísticas não possuiria uma posição “fundadora” na teoria habermasiana. Contudo, ele reserva às trocas linguísticas a função de articular todos os usos da racionalidade

⁴A hermenêutica tem em Friedrich Schleiermacher e Hans-Georg Gadamer seus nomes mais proeminentes, enquanto a filosofia analítica tem em Gottlob Frege, Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein os seus “pais fundadores” e nomes mais influentes.

humana. Diz o autor: “Nesse modelo de estruturas nucleares engrenadas umas nas outras, a racionalidade discursiva deve seu privilégio não a uma operação fundadora, mas a uma função integradora” (Habermas, 2004, p.101).

Não faz parte do escopo deste artigo examinar tais “estruturas nucleares” e sua interconexão com a racionalidade discursiva, que Habermas menciona. Para os objetivos deste texto, basta salientar o privilégio (não fundacional) atribuído pelo autor à racionalidade discursiva, na relação entre os usos da racionalidade. Vale dizer, que o privilégio é concedido, no que concerne ao exame da racionalidade, ao exercício de “resgate discursivo de pretensões de validade”. Essa expressão denota a característica precípua da dinâmica de interação entre sujeitos capazes de falar e agir. O sentido exato do resgate discursivo defendido por Habermas se deixa ver de modo claro se se atenta para o conceito de “espaço lógico das razões”, cunhado por Wilfrid Sellars:

O ponto essencial é que ao caracterizar um episódio ou um estado como aquele de *saber*, não estamos dando uma descrição empírica de tal episódio ou estado; nós o estamos situando no espaço lógico das razões, do justificar e ser capaz de justificar o que se diz (Sellars, 2008, p.81).

Em linhas gerais, é possível dizer que Sellars, ao cunhar tal conceito, objetiva refutar a tradição anglo-saxã do fundacionalismo empirista. Ele pretende rejeitar o que denomina “mito do dado”, e, assim, promover uma inflexão na tradição analítica de uma matriz humeana para uma matriz kantiana.⁵ Para o nosso propósito de descrever brevemente a teoria da razão de Habermas, é necessário dizer tão somente que o espaço lógico das razões representa o tipo de interação linguístico-conceitual da qual todos nós, enquanto usuários da linguagem, inevitavelmente participamos. A palavra “inevitavelmente” indica que a inscrição no espaço de razões é constitutiva da experiência humana mesma, não estando, com efeito, ao nosso dispor a escolha de participar ou não desse espaço. Essa participação significa, por sua vez, que, “desde sempre”, nos comprometemos com o exercício de pedir e oferecer, uns aos outros, razões, argumentos, justificativas, motivos, explicações para o que fazemos e falamos. Tal exercício se dá em diferentes graus de exigência, e de modo ininterrupto em todos os nossos diferentes tipos de relações interpessoais. O “resgate discursivo de pretensões de validade” pode agora ser descrito à luz da consideração pelo conceito de “espaço das razões”: Habermas nos convida a abordar a racionalidade humana pelo enfoque do

⁵Richard Rorty, em uma apresentação à obra de Sellars, afirma: "Ele [O Livro Empirismo e Filosofia da Mente] cobre a maioria dos aspectos do projeto geral de Sellars – o projeto que ele descreveu como uma tentativa de conduzir a filosofia analítica de seu estágio humiano para o kantiano" (Sellars, 2008, p.15).

compromisso que se estabelece entre um interlocutor *A* que faz uma asserção *x*, e o interlocutor *B* que pode, após realizar uma apreciação, anuir ou recusar a asserção feita por *A*. O interlocutor *A*, ao dirigir uma asserção *x* ao locutor *B*, se compromete com a exigência (linguístico-conceitual e, sobretudo, normativa) de, ante uma recusa da asserção *x* por parte de *B*, justificar/fundamentar argumentativamente a asserção *x*. Habermas, no segundo capítulo de *Verdade e Justificação*, descreve a racionalidade comunicativa da seguinte maneira: “A racionalidade comunicativa não se corporifica num processo de entendimento mútuo fundado sobre pretensões de validade senão quando falante e ouvinte se entendem (querem se entender) a respeito de algo no mundo numa atitude performativa – voltada para segundas pessoas” (Habermas, 2004, p.112).

O fato de falante e ouvinte quererem (precisarem) se entender sobre “algo no mundo” oferece o ensejo necessário para falarmos sobre a teoria da verdade sustentada por Habermas. A concepção de “verdade” defendida por Habermas deve ser compreendida tendo-se presente sua teoria da racionalidade. No quinto capítulo de *Verdade e Justificação*, pode-se ler:

Com Peirce, ele [Rorty] substitui a relação de dois termos entre sujeito que representa e objeto representado por uma relação de três termos: a da expressão simbólica que faz valer um estado de coisas para uma comunidade de interpretação. O mundo objetivo não é mais algo a ser retratado, mas apenas o ponto de referência comum de um processo de entendimento mútuo entre membros de uma comunidade de comunicação, que se entendem sobre algo no mundo (Habermas, 2004, p.234).

O trecho acima contém os elementos necessários para se entender a teoria da verdade de Habermas. A rigor, sua teoria da verdade caracteriza-se, em um primeiro aspecto, pela substituição da relação epistêmica bimembre, por uma relação de conhecimento que envolve três membros. Relação essa caracterizada pela apresentação de uma asserção *x* por um falante *A* para um interlocutor (ou uma comunidade linguística) *B*. Essa relação trimembre diz respeito à inevitabilidade da participação dos sujeitos cognoscentes no “espaço das razões”. Isso conduz à asserção segundo a qual: “O conhecimento não se reduz mais à correspondência entre proposições e fatos” (Habermas, 2004, p.234). Habermas aponta para a alteração que a virada linguística introduziu na compreensão tradicional de “verdade”. Desde Aristóteles, o conceito de “verdade” é definido como a relação de *correspondência* entre dois termos heterogêneos.⁶ Com a centralidade que o uso da linguagem adquire após a virada e

⁶Aristóteles sedimenta a compreensão do conceito de “verdade” no vocabulário filosófico, no livro IV de sua *Metafísica*.

surgimento do terceiro paradigma filosófico, não mais foi possível caracterizar o conceito de “verdade” independentemente das trocas linguísticas. Como diz Albrecht Wellmer: “a verdade não é mais interpretada como sendo a concordância entre proposições e estados de coisas, mas sim como sendo a tentativa de determinar o lugar que a palavra ‘verdadeiro’ assume em nossa prática de afirmações e justificativas” (Wellmer, 1999, p.58).

Há, assim, uma mudança significativa no modo como a filosofia tradicionalmente abordou o conceito de verdade. Wellmer menciona o principal motivo para essa mudança:

Pelo menos a partir daqui fica claro que a ideia de uma “correspondência” entre um enunciado e a realidade (ou entre enunciados e fatos) sugere uma imagem equivocada, ou seja, a imagem de algum ponto de vista (*Standpunkt*) – que não pode ser o nosso, mas talvez aquele de Deus – a partir do qual seria possível verificar uma relação de correspondência entre enunciados ou convicções e um fragmento da realidade ou das próprias coisas (Wellmer, 1999, p.57).

É possível depreender do trecho acima que está vedado a sujeitos usuários da linguagem, participantes do espaço de razões, “sair” do contexto de trocas linguísticas e assumir uma posição extralinguística no interior da qual seria possível avaliar a correspondência entre enunciados e estados de coisas. Nossa relação com a realidade circundante é, “desde sempre”, impregnada por práticas de linguagem. Não é possível postular uma perspectiva divina, como diz Wellmer, no interior da qual o uso da linguagem não condicionasse em grande medida nossa experiência e concepção de mundo. Habermas se compromete totalmente com a afirmação do nexos entre nossa prática de oferecer e exigir justificações uns aos outros para o que fazemos e afirmamos, e a pretensão à “verdade” que ligamos a enunciados descritivos. Assim, nossa racionalidade, eminentemente comunicativa, subjaz a uma concepção de “verdade” completamente entretecida com práticas de justificação de asserções. “Verdade”, nesse registro, passa a ser compreendida como um tipo de pretensão de validade que erguemos e que nos comprometemos a “resgatar” discursivamente ante eventuais objeções surgidas no espaço das razões.

Na próxima seção, veremos que, para Habermas, a correção normativa deve ser vista à luz de nossa racionalidade comunicativa. Contudo, a concepção de “verdade” defendida por Habermas apresenta um segundo aspecto (além da configuração trimembre) que cumpre apresentar. Esse aspecto constitui o traço básico por meio do qual Habermas estabelece a relação de analogia entre “verdade” e “correção”. É

possível descrever esse aspecto como uma espécie de tensão dialética entre “verdade” e “justificação”.

1.2 Segunda parte

A racionalidade comunicativa é a chave para se compreender a proposta normativa de Habermas. A correção normativa também se funda na prática “inevitável” de se exigir e oferecer justificativas. No sexto capítulo de *Verdade e Justificação*, intitulado *Correção versus Verdade*, lemos as seguintes palavras do filósofo alemão:

A intuição que me guia pode se caracterizar da seguinte maneira. De um lado, a correção de juízos morais se estabelece da mesma forma que a verdade de enunciados descritivos – pela argumentação. Não temos um acesso direto, não filtrado por razões, às condições de verdade, assim como não temos semelhante acesso às condições sob as quais as normas morais merecem reconhecimento universal. Em ambos os casos, portanto, a validade dos enunciados não pode *resistir à prova* senão passando discursivamente pelo *medium* de razões disponíveis. (Habermas, 2004, p.279. Destaque do autor).

O trecho acima sugere a pertinência de evocarmos, uma vez mais, a “imagem” elucidativa do espaço lógico das razões. Esse espaço não se caracteriza por ser apenas linguístico-conceitual, mas, também, por ser eminentemente normativo. A prática cotidiana de oferecermos e exigirmos explicações e justificativas uns aos outros, não responde apenas à necessidade de, em diferentes graus de exigência, possuímos uma leitura coerente e satisfatória da realidade circundante. Dar e pedir razões responde também ao nosso interesse em coordenar de modo legítimo nossas relações interpessoais. Nas palavras do próprio Habermas: “A questão fundamental da moral consiste em saber como relações interpessoais podem ser legitimamente reguladas”(Habermas, 2004, p.295). O caráter normativo do espaço lógico das razões se deixa ver pelo tipo de “compromisso” que se estabelece entre os interlocutores participantes do espaço das razões. Compromisso que pode ser descrito pela prerrogativa que atribuímos uns aos outros de, caso julgemos necessário, interpelarmos e requisitarmos explicações e justificativas para nossas palavras e ações. Mais precisamente, requisitarmos explicações e justificativas para nossas palavras e ações que direta ou indiretamente afetem a outrem.

O resgate discursivo de pretensões à correção normativa, tal como na pretensão à “verdade”, se deixa entrever aqui. Não pretendemos esmiuçar a reconstrução que Habermas empreende dos usos da linguagem humana. Reconstrução que o faculta a apresentar os elementos básicos presentes em qualquer interação linguística, bem como

permite a afirmação segundo a qual o *télos* da linguagem é o entendimento.⁷ Porém, mencionamos uma vez mais o resgate discursivo de pretensões de validade, e sua identificação com o espaço das razões, para enfatizar que, no esquema conceitual habermasiano, o âmbito normativo deve ser compreendido como fruto da capacidade de sujeitos usuários da linguagem organizarem sua experiência coletiva por intermédio da racionalidade presente de modo imanente nas dinâmicas de interação dialógica.

Isso permite apresentar dois aspectos de similitude entre “verdade” e “correção”. O primeiro é o já mencionado caráter cognitivista de ambos os empreendimentos. Como vimos no trecho do texto de Habermas citado acima, tanto a pretensão à descrição verdadeira, como a regulação de relações interpessoais, é tributária da prática de pedir e oferecer justificativas. Nossos esforços para descrever explicativamente o nosso entorno e para regar nossos cursos interpessoais de ação dependem das nossas práticas de oferecer e pedir razões. O segundo aspecto de semelhança é que ambos os empreendimentos - o descritivo e o normativo - são orientados pelo que Habermas chama de “codificação binária”. Isso significa que, assim como a pretensão à descrição fidedigna do mundo pode ser classificada em “verdadeira” ou “falsa”, uma dada regra ou conjunto de regras, com vistas à regulação das relações interpessoais, também poderão ser classificados de acordo com uma determinação disjuntiva. Esse segundo aspecto da relação de similitude entre “verdade” e “correção” permite apresentar a natureza da relação que Habermas estabelece entre essas instâncias.

No que concerne à concepção de “verdade”, a orientação binária se dá pela disjunção entre a possibilidade de classificar um enunciado como “verdadeiro” ou “falso” por meio da inscrição desse enunciado na prática de justificações argumentativas que caracteriza as nossas interações. Um enunciado normativo, por sua vez, poderia ser classificado como “correto” ou “incorreto”, por meio da mesma inscrição. Enquanto a “verdade” se caracteriza fundamentalmente pela possibilidade de uma proposição ser discursivamente resgatada e, assim, adquirir o estatuto de “verdadeira”, uma proposição normativa, embora também passível de ser discursivamente justificada e orientada por uma codificação binária, não poderia, de acordo com Habermas, receber o qualificativo “verdadeira”. Uma proposição normativa pode aspirar propriamente à posição de “correta” (merecedora de reconhecimento), quando racionalmente justificada.

⁷ Para um exame mais detido, ver, por exemplo, o primeiro capítulo de *Racionalidade e Comunicação*, intitulado *O que é a pragmática universal?*

Assim, as perguntas que poderiam ser feitas agora seriam as seguintes: por que proposições descritivas satisfatoriamente justificadas poderiam ser classificadas como “verdadeiras”, e as proposições normativas justificadas satisfatoriamente deveriam ser classificadas como “corretas”? Que característica impediria uma relação de total identidade (considerando os aspectos de similitude apresentados) entre proposições que aspiram à descrição fidedigna da realidade e proposições que objetivam o regramento de relações interpessoais? Mais especificamente para nossos propósitos, por que juízos normativos satisfatoriamente justificados não poderiam ser cognominados “verdadeiros”? A resposta a tais questões liga-se a um dilema que emergiu da concepção de “verdade” implicada pela virada linguística. Apresentar esse dilema oferecerá a oportunidade para abordarmos o tipo de relação que Habermas estabelece entre “verdade” e “correção”.

A discussão até aqui sugere que a virada linguística impôs uma alteração na tradicional compreensão do conceito de “verdade”. Esse deixa de significar estritamente a correspondência entre dois elementos distintos, e passa a significar o exame sobre o estatuto que o termo “verdadeiro” adquire em nossa prática de interpelação e justificação recíproca. Nesse sentido, a objetividade do conhecimento, como diz Habermas, é tributária da intersubjetividade das trocas linguísticas. “Dizer-se que o que é, é”, como na célebre formulação aristotélica, significa, assim, ser capaz de apresentar uma asserção perante uma comunidade linguística, que, por seu turno, escrutinará tal asserção e as eventuais justificativas mobilizadas para resgatá-la. Ora, foi precisamente a possibilidade de se equiparar a objetividade do conhecimento à intersubjetividade das trocas linguísticas o que se afigurou problemático para alguns filósofos.⁸ Habermas está entre eles. O problema que identificaram pode ser assim descrito: se se toma a justificação argumentativa de asserções como o critério único para se assegurar a consecução da “verdade”, compromete-se então com a tese segundo a qual é possível equiparar (ou subsumir) o conceito de “verdade” ao conceito de “justificação”. Nas palavras de Wellmer:

Assim sendo, podemos fazer uma nova leitura do bicondicional: alguém está autorizado a afirmar que *p* é verdadeiro quando está autorizado a afirmar que *p*. E isso, por sua vez, permite a interpretação: dizer que uma afirmação é verdadeira não é outra coisa senão dizer que essa afirmação está autorizada (fundamentada, justificada). Consequentemente, a verdade seria algo como “a afirmabilidade fundamentada”, ou seja, a *warranted assertability* (afirmabilidade autorizada), ou ainda a *rational acceptability* (aceitabilidade

⁸ Podem ser mencionados, entre tais filósofos, Hilary Putnam e K. O. Apel.

racional). Deste modo, o conceito de verdade estaria sendo reconduzido ao de justificativa. (Wellmer, 2009, p.58. Destaque do autor).

Todavia, poder-se-ia perguntar: quais seriam as implicações ocasionadas pela subsunção do conceito de “verdade” ao conceito de “justificação”? A subsunção mencionada não representaria uma drástica descaracterização da maneira como os sujeitos capazes de falar e agir lidam efetivamente com o mundo? Seria razoável abandonar completamente o conceito de correspondência e substituí-lo pelo conceito de justificação racional pura e simplesmente? O que estamos caracterizando como subsunção do conceito de “verdade” à prática de “justificação” recebe o nome de “concepção epistêmica” de “verdade”, pois equipara “verdade” ao teor epistêmico da aceitabilidade racional de asserções. Nesse registro, desapareceria qualquer referência extralinguística para a consecução da “verdade”. Uma implicação dessa ideia é assim descrita por Wellmer:

É preciso esclarecer a essência da estratégia da argumentação subjacente a essa ideia. Se eliminássemos a diferença entre verdade e justificativa, isso teria consequências relativistas. Pois, tanto na dimensão vertical do tempo histórico, quanto na dimensão horizontal de uma pluralidade de culturas, situações e contextos, pode verificar-se que as múltiplas convicções inconciliáveis de pessoas diferentes em diferentes culturas estão sendo aceitas como verdadeiras, com boas razões. Isso se aplica, até mesmo, à história das ciências (Wellmer, 1999, p.61).

O relativismo gnosiológico descrito acima seria uma objeção possível à concepção epistêmica de “verdade”. Claramente inspirado na tradição do pragmatismo americano⁹, Habermas pretende fazer jus ao que denomina “intuição realista” de nossa experiência cotidiana. Fazer jus a essa intuição constitui a tentativa de Habermas de preservar um conceito de “verdade” que, embora totalmente inseparável de nossas trocas dialógicas, conserve uma dimensão extralinguística, por assim dizer. Habermas se inspira na tradição pragmatista, pois sua tentativa de preservar, em algum sentido, um traço correspondentista em sua teoria da verdade, está em estreita harmonia com o que considera o tipo de trato que sujeitos capazes de falar e agir desenvolvem com o “mundo objetivo” em suas experiências cotidianas. A tentativa de Habermas de preservar o aspecto correspondentista da “verdade” está em harmonia também com a “aprendizagem epistêmica” que a espécie humana parece adquirir ao longo do tempo, e que se reflete em grande medida na história das ciências. O “mundo objetivo” figura na economia conceitual habermasiana como um “pressuposto pragmático”, ou seja, como

⁹ Para compreender essa influência, ver o artigo de Antônio Saturnino Braga intitulado *Realidade, Coerência e Consenso na Teoria da Verdade do Pragmatismo Kantiano proposto por Habermas* (2014).

um ponto de referência comum, como mencionado em um trecho de Habermas citado acima, com o qual os agentes não podem se furtar em lidar.¹⁰ Habermas assim o caracteriza:

O conceito de “mundo objetivo” abrange tudo o que os sujeitos capazes de falar e agir não “fazem eles mesmos”, de modo que podem se referir a objetos que mesmo sob diferentes descrições se deixam identificar como os mesmos objetos. A *indisponibilidade* e a *identidade* do mundo são as duas determinações de “objetividade” que se explicam a partir da experiência do *coping* (de chegar a bom termo com o mundo): na ação, as convicções “resistem à prova” ao contato de alguma coisa que não é a mesma com que tem a ver o discurso (Habermas, 2004, p.287. Destaques do autor).

Muito mais poderia ser dito sobre essa tensão dialética que Habermas vislumbra entre “justificação” e “verdade”.¹¹ Agora, para os propósitos deste artigo, é preciso asseverar que a estratégia habermasiana para estabelecer a relação entre “justificação” e “verdade” se caracteriza claramente pela recusa em equiparar essa àquela. A tensão dialética mencionada acima se deixa ver pela defesa, a um só tempo, das trocas dialógicas no espaço das razões como único meio para se buscar a “verdade”, e da existência de uma realidade referencial que não se circunscreve (não pode se circunscrever) a tais trocas. A tese de um mundo que subsiste de forma independente (e idêntica, mesmo sob distintas descrições) do espaço das razões, encerra a ideia de que as trocas discursivas constituem condição necessária, porém não suficiente, para a consecução da “verdade”. As trocas dialógicas não constituiriam condição suficiente, pois por mais bem justificada que esteja uma asserção, ela pode se revelar, no decurso do tempo, totalmente equivocada. Novas evidências empíricas e argumentos (concernentes ao “mundo objetivo”) podem surgir e expor sua falsidade. A impossibilidade de se garantir “de uma vez por todas” a verdade de uma asserção, a descrição definitivamente fidedigna de um aspecto da realidade, cria como que um “desnível” entre “verdade” e “justificação”. A assunção habermasiana de uma atitude falibilista, ou seja, a assunção de que nem as melhores justificações de que dispomos (aqui e agora) podem assegurar “de uma vez por todas” a verdade de uma proposição, exprime a adoção de um viés correspondentista deflacionado, em sua teoria da verdade. Isso significa que enunciados descritivos devem poder ser cotejados com uma realidade

¹⁰ Os “pressupostos pragmáticos” seriam a transposição para paradigma linguístico, para o âmbito da pragmática formal, das “ideias da razão”, de Kant. Assim, o conceito kantiano de “unidade cosmológica do mundo”, se transformaria na “suposição pragmática de um mundo objetivo comum”. Habermas afirma que há um “elo genealógico” entre as “ideias da razão” de Kant, e os seus “pressupostos pragmáticos”. Ver: *Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos* (2007, p. 36-37).

¹¹ Poderia ser evocado como o conceito de “situação ideal de fala” constitui a tentativa de Habermas equacionar a tensão dialética apontada. Neste texto, contudo, não poderemos nos dedicar a tal tema.

extralinguística (embora nosso “acesso” a essa realidade só possa ser linguisticamente mediado), e, assim, ter sua validade constantemente inquirida e resgatada.¹²

Podemos agora afirmar que a impossibilidade de contar com um referencial possuidor de conotação ontológica (impossibilidade de fazer referência a alguma instância que esteja “para além” da prática de justificação linguística) caracteriza de modo enfático os enunciados normativos. E essa característica constitui, a rigor, o motivo que impede o estabelecimento de uma relação de identidade entre enunciados descritivos e enunciados normativos. Essa característica impede que proposições normativas – mesmo que satisfatoriamente justificadas – possam receber o predicado “verdadeiro”. Como diz Habermas:

Não se permite uma assimilação indiferenciada de convicções morais a opiniões de conteúdo empírico, pois há uma diferença flagrante entre seus sentidos de validade. As asserções dizem o que é o caso, enquanto prescrições e proibições dizem qual deve ou não ser o caso (Habermas, 2004, p.269).

O trecho acima destaca uma distinção fundamental realizada por Habermas. Essa distinção se dá entre dois “tipos” de proposições, ou, antes, entre seus respectivos sentidos de validade. As proposições descritivas têm como sentido de validade (ou “função”) descrever, com diferentes níveis de exigência, estados de coisas, objetos e eventos. As proposições normativas, por outro lado, têm como sentido de validade dizer o que os agentes morais podem exigir uns dos outros.¹³ Enunciados descritivos têm como objetivo apresentar descrições explicativas sobre aspectos da realidade, enquanto enunciados normativos têm como objetivo apresentar normas a que todos devem se submeter. Habermas, em virtude da distinção entre os sentidos de validade de proposições descritivas e de proposições normativas, propõe a seguinte relação entre “verdade” e “correção”: “Quando se parte dessa genealogia, impõe-se uma compreensão do saber moral por analogia com o conhecimento”(Habermas, 2004, p.269). O trecho, com efeito, assevera que a relação que se pode estabelecer entre proposições descritivas (que Habermas identifica ao conhecimento) e proposições normativas é a de *analogia*. Vimos que a ausência de uma instância referencial

¹²Importa salientar que Habermas, desde o texto *Teorias da verdade*, publicado em 1973, estabelece o que pode ser considerada uma relação de identidade (ou ao menos de afinidade muito estreita) entre “verdade” e “empreendimento científico”, notadamente o empreendimento das ciências naturais. Não dispomos aqui do espaço necessário para examinar a plausibilidade dessa identificação.

¹³Aqui Habermas busca afastar a possibilidade de incorrer na chamada “falácia naturalista”. Ver David Hume *Tratado da Natureza Humana* e G. E. Moore *Principia Ethica*. Tal falácia é, em linhas gerais, a crítica da derivação do “dever ser” do “ser”, da derivação de um “deve” de um “é”, ou da derivação de uma “norma” de um “fato”.

extralinguística caracteriza os enunciados normativos, e impede que se estabeleça uma relação de identidade entre esses e os enunciados descritivos. Seus respectivos sentidos de validade estabelecem uma diferença incontornável entre os “tipos” de enunciados, não obstante a constatação de que tais enunciados são inseparavelmente ligados ao espaço das razões e se orientem por uma codificação binária. As perguntas que se impõem agora são as seguintes: se se descarta completamente uma relação de identidade entre enunciados descritivos e normativos, o que, a rigor, autoriza Habermas a estabelecer uma relação de analogia entre eles? Quais as consequências dessa relação de analogia para a teoria normativa habermasiana?

1.3 Terceira parte

Uma relação de analogia é um tipo de relação em que há um grau de similitude sem haver, contudo, identidade total entre as partes cotejadas. Analogia diz respeito a uma relação de semelhança que é possível estabelecer entre dois ou mais termos, sem que seja possível confundir (equiparar completamente) um termo com o outro. A relação de analogia entre proposições descritivas e proposições normativas, estabelecida por Habermas, se funda em três elementos. Os dois primeiros já foram citados: a necessidade que ambos os tipos de proposições têm de serem discursivamente resgatados, e a orientação de ambos os tipos de proposições por uma codificação binária. Aqui, precisamente, se insinua a diferença incontornável entre os tipos de proposições. Enquanto os enunciados descritivos poderiam ser cotejados com o “mundo objetivo” e, assim, poderiam contar com um referencial “para além” das trocas linguísticas, os enunciados normativos não poderiam, em princípio, contar com um referencial desse tipo. A expressão “em princípio” se reveste de importância, agora. Habermas pretende apresentar um terceiro elemento que permitiria a analogia entre proposições descritivas e proposições normativas. Esse elemento seria uma espécie de equivalente funcional ao “mundo objetivo”, e que, portanto, serviria de referencial para as proposições normativas. O filósofo alemão assim descreve tal equivalente funcional:

Enquanto falta à validade deontológica dos enunciados morais as conotações ontológicas da validade veritativa, entra no lugar da referência ao mundo objetivo, a qual transcende toda justificação, a ideia regulativa da inclusão recíproca de pessoas estranhas uma às outras num mundo inclusivo – e nesse sentido universal – de relações interpessoais bem ordenadas (Habermas, 2004, p.280).

A relação de analogia postulada por Habermas é possível, pois, para o autor, o sentido de validade de proposições normativas, a regulação de relações interpessoais,

pode contar com um referencial equivalente ao “mundo objetivo”: a “inclusão recíproca de pessoas estranhas”, ou, em uma formulação a nosso ver mais precisa e elucidativa usada por Habermas, a defesa de interesses passíveis de generalização.¹⁴ A palavra “equivalente”, contudo, não significa “idêntico”. A “inclusão recíproca” de que fala Habermas, não pode ser vista de modo ontologizado. Não se trata da pressuposição de uma instância extralinguística com a qual os enunciados normativos poderiam ser cotejados. A “ideia regulativa” de que fala Habermas, para caracterizar o elemento que permite a analogia entre “verdade” e “correção”, denota uma compreensão de normatividade que rejeita por completo o realismo normativo.¹⁵

Por realismo normativo pode-se entender, em linhas gerais, a posição metaética que afirma a existência de fatos, propriedades ou instâncias normativas, com os quais os enunciados morais poderiam ser cotejados, tal como os enunciados descritivos podem ser comparados ao “mundo objetivo”. Para o realismo, as normas que regeriam as relações interpessoais deveriam ser divisadas no tecido mesmo da realidade. A normatividade “estaria lá”, precisando “apenas” ser como que descoberta pelos agentes. A posição sustentada por Habermas é oposta a essa. O filósofo defende que as normas que devem regular as relações interpessoais não residem na realidade de modo independente dos agentes. Normas, regras, princípios normativos não são entidades existentes no mundo, bastando aos indivíduos esforçarem-se por descobri-las de algum modo (geralmente via conhecimento empírico). Normas são fruto exclusivo da ação, ou, antes, da interação entre agentes. Elas não são descobertas, mas construídas pelos indivíduos. Daí o nome da perspectiva normativa esposada por Habermas: construtivismo normativo.¹⁶

O fato de a construção de normas fundar-se na inscrição inevitável dos agentes no espaço das razões, de tais normas se orientarem por uma determinação disjuntiva

¹⁴Tal equivalente funcional gera implicações sérias para a teoria normativa de Habermas. O equivalente funcional apresentado por Habermas é o que permite a distinção estabelecida pelo filósofo alemão entre “normas factualmente reconhecidas” e normas “merecedoras de reconhecimento”. A rigor, esse equivalente funcional, totalmente tributário do chamado “fato do pluralismo”, evocado por Habermas, é defendido por influentes teorias normativas contemporâneas. Essa defesa encerra problemas que não poderão ser abordados e examinados no espaço deste texto.

¹⁵Habermas, neste mesmo texto, menciona a proposta de Cristina Lafont como uma tentativa de caracterizar, de modo realista (“ontologizante”), o ideal de inclusão recíproca: “Mais grave é a ontologização de interesses passíveis de generalização – um passo que assimila a perspectiva dos participantes, a partir da qual a generalização exigida dos interesses precisa ser feita, à perspectiva objetivante dos observadores” (Habermas, 2004, p.302).

¹⁶O embate entre realismo e construtivismo é muito amplo e multifacetado, e foge ao escopo deste artigo abordá-lo de modo detido. Para nossos propósitos, bastam essas caracterizações bastante simplificadas dessas correntes metaéticas.

(correção ou incorreção), bem como poderem contar com um equivalente funcional ao “mundo objetivo”, permite ao filósofo alemão asseverar um tipo de construtivismo de viés cognitivista.¹⁷ Tal construtivismo, desse modo, poderia ser caracterizado pelas teses de que: *a*) normas são tão somente frutos da ação, da decisão de agentes e; *b*) tais normas podem ser racionalmente constituídas e justificadas. Qualquer forma de construtivismo cognitivista precisa se comprometer ao mesmo tempo com essas duas teses. Contudo, acreditamos que o tipo de cognitivismo defendido por Habermas não seria o modelo menos problemático de construtivismo a ser sustentado. Habermas defende, a nosso ver, uma concepção inflacionada de “justificação racional”. Cremos que a defesa de um construtivismo cognitivista poderia se enredar em menos problemas se se recorresse à tradição do “contrato social”. Habermas rejeita essa ideia. A rigor, o autor alemão reserva o epíteto “cognitivo” somente para sua compreensão rigorosamente deontológica de cognitivismo normativo. Aqui, é oportuno apresentar este trecho:

O contratualismo não precisa ir tão longe. Na medida em que remete a validade de normas morais ao ajuste entre egoístas racionais, isto é, a uma feliz harmonia de seus respectivos interesses, ele conserva *um conteúdo* cognitivo em confrontações morais. Mas a soma das motivações racionais que levaram cada indivíduo a dar seu assentimento à luz de suas próprias preferências ainda não explica o caráter especificamente obrigatório das normas ajustadas – ou seja, a obrigatoriedade deontica, pela qual esperamos, como membros de uma comunidade moral, um determinado comportamento uns dos outros (Habermas, 2004, p.271. Destaque nosso).

Assim, o trecho acima aponta para a apreensão do que Habermas considera serem características distintivas centrais do contratualismo. Tais características teriam como elementos definidores a figura do “egoísta racional”, e a impossibilidade dessa vertente de apresentar o caráter “especificamente obrigatório” para a normatividade. A consequência da ausência de tal caráter obrigatório seria a impossibilidade da tradição contratualista se comprometer com normas universais. A tradição contratualista, assim, não poderia fundar uma normatividade universalista. Com efeito, ao mobilizar a figura do “egoísta racional” para caracterizar a posição contratualista, Habermas demonstra uma apreensão algo parcial de tal vertente. Para o filósofo alemão, o vocabulário do “interesse”, ou antes, do “autointeresse” evocado pela tradição contratualista, só poderia

¹⁷Falar em construtivismo cognitivista pode parecer uma redundância, uma vez que, desde o famoso artigo de Rawls *O Construtivismo Kantiano na teoria moral*, essa corrente é identificada à tradição kantiana. Assim, essa nobre filiação já garantiria ao construtivismo seu caráter “cognitivista”. No entanto, empregamos o termo “construtivista” em sentido *lato*, para descrever posições metaéticas que rejeitam o postulado realista, mesmo que não se filiem à tradição kantiana. Temos presente o expressivismo de Allan Gibbard, por exemplo. Ver: *Wise Choices apt feelings*.

ser considerado em um único sentido, qual seja, no sentido do autointeresse egoísta. Habermas não estabelece uma distinção pertinente no interior da noção de autointeresse. David Gauthier, um expoente do contratualismo moral, por outro lado, estabelece de modo preciso a seguinte distinção:

Para evitar possível mal-entendido, note que nenhuma concepção de racionalidade requer que as razões práticas sejam auto-interessadas. Na concepção maximizadora não são os interesses no próprio indivíduo, que tomam a si mesmo como objeto, mas interesses do indivíduo, sustentados por si mesmo como sujeito, que fornecem uma base para escolha e ação racionais. Na concepção universalista não são os interesses em qualquer um, que tomam qualquer pessoa como objeto, mas interesses de qualquer um, sustentados por alguma pessoa enquanto sujeito, que fornecem a base para a escolha e a ação racionais (Gauthier, 1986, p.7. Tradução nossa).

A distinção entre “interesses no próprio indivíduo”, por um lado, e “interesses do indivíduo”, empreendida por Gauthier, enuncia uma compreensão mais ampla para a noção de autointeresse. Enquanto Habermas aborda o autointeresse em seu registro exclusivamente egoísta (interesses no próprio indivíduo), o trecho de Gauthier sugere que o conceito de autointeresse pode ser considerado de maneira menos restrita (interesses do indivíduo). Isso quer dizer que, ao considerarmos tal conceito, não precisamos nos ater a tese segundo a qual nossos interesses seriam estrita e necessariamente egoístas. É perfeitamente consoante com o vocabulário do autointeresse, como podemos depreender do trecho acima, a defesa e busca da promoção do bem-estar de outros indivíduos, bem como a busca por uma concepção de autorrealização que possa necessariamente envolver o sacrifício pessoal em nome de uma causa ou instituição.

Está totalmente em harmonia com a busca pela promoção do autointeresse, a entronização de um ideal de boa vida que, por exemplo, se pautar na busca esmerada da diminuição do sofrimento alheio. O prefixo “auto”, nesse sentido, deve ser compreendido como a expressão de um interesse ou conjunto de interesses identificável e atribuível a um determinado agente moral (ou sujeito, nas palavras de Gauthier). Tal interesse ou conjunto de interesses, com efeito, não precisa ser compreendido enquanto total desconsideração do agente por outros indivíduos e seus respectivos interesses. Não há, ao contrário do que a formulação de Habermas sugere, uma relação de identidade entre “autointeresse” e o que, na verdade, poderia ser considerado um subconjunto seu, o “autointeresse egoísta”.

A compreensão parcial acerca da noção de autointeresse, que Habermas exprime, liga-se a sua concepção de racionalidade prática. Aqui, a posição

rigorosamente deontológica, esposada pelo filósofo alemão, precisa ser devidamente apresentada. Podemos fazê-lo recorrendo a um artigo de Antônio Saturnino Braga, intitulado *Habermas e a questão da validade cognitiva de enunciados teóricos e morais* (2010). Nesse artigo, a posição metaética de Habermas é confrontada com outras duas posições que lhe seriam antagônicas. A ética discursiva é confrontada com a posição realista, bem como com outra posição metaética. Essa outra posição é assim descrita pelas palavras de Saturnino:

O segundo polo do qual a ética discursiva precisa se diferenciar consiste no posicionamento de uma ética anticognitivista que, para evitar as consequências céticas mais radicais da hipótese subjetivista de que os enunciados morais não podem erguer pretensão de validade propriamente cognitiva, recorre a um procedimento comunicativo idealizado, orientado para a construção de um acordo que, ainda que não seja cognitivamente válido, possa não obstante ser considerado como racionalmente aceitável por todos os participantes (Saturnino Braga, 2010, p.34-35).

O trecho acima permite fazer a seguinte pergunta: se Habermas caracteriza a racionalidade humana precisamente pelo uso do “procedimento comunicativo”, o que permitiria então a identificação de uma vertente que faz uso de tal procedimento racional (Saturnino Braga a classifica também como “ética procedimental quase-cognitivista”) como “anticognitivista”? A resposta pode ser encontrada no próprio artigo de Saturnino Braga, quando esse autor apresenta a distinção que poderia ser feita entre a ética procedimental genuinamente cognitivista (Habermasiana), e a posição ética procedimental “quase-cognitivista” (que o autor denomina “subjetivista”):

Para sustentar tal distinção, uma ética cognitivista discursiva precisa interpretar a condição da igual consideração por cada participante não como imparcialidade meramente formal no embate comunicativo de perspectivas avaliatórias essencialmente conflitantes, mas como fusão das perspectivas avaliatórias, mediante purificação dos sujeitos dos interesses meramente particulares que os colocam em perspectivas reciprocamente conflitantes (Saturnino Braga, 2010, p.41).

A frase “purificação dos sujeitos dos interesses meramente particulares” se nos afigura central, aqui. Saturnino Braga afirma corretamente que, na perspectiva habermasiana, a cognitividade do procedimento de justificação normativa pode ser entendida como o resultado de um processo de depuração em relação a “interesses meramente particulares”. Saturnino Braga cita a passagem do texto de Habermas, na qual o filósofo alemão deixa essa ideia mais ou menos clara:

A antecipação idealizadora não cria apenas a margem de manobra para o livre flutuar de razões e informações relevantes, o qual produz discernimentos, mas ao mesmo tempo a margem de liberdade para que a

vontade se purifique – por mais provisoriamente que seja – das determinações heterônomas (Habermas, 2004, p. 305).

Podemos agora afirmar que, tal concepção de justificação normativa ancora-se em uma concepção por demais exigente acerca das possibilidades da racionalidade prática. Podemos depreender do trecho acima citado, que a heteronomia caracteriza de modo enfático a perspectiva procedimental quase-cognitivista. Essa heteronomia seria o “fardo” que uma perspectiva normativa subjetivista (que Habermas identifica na posição contratualista) incontornavelmente carregaria, precisamente por estar “maculada” por interesses meramente particulares. Interesses que impediriam a realização, ainda que provisoriamente, da “fusão de perspectivas avaliatórias” de que fala Saturnino Braga.¹⁸ Esse autor afirma que a perspectiva quase-cognitivista está irremediavelmente enredada com preferências e interesses subjetivamente localizáveis. Tais preferências e interesses marcariam a tentativa de buscar um acordo racional regulado procedimentalmente e pautado na prática argumentativa, sem, no entanto, objetivar a depuração dos agentes de suas preferências e interesses particulares.

A aspiração habermasiana à superação da influência de interesses particulares nos parece por demais exigente, e, nesse sentido preciso, rigorosamente deontológica, por considerarmos improvável que um agente moral, ao se engajar em qualquer prática de regulação normativa, suprima, ainda que episodicamente, suas preferências particulares ou disposições volitivas.¹⁹ Tais disposições encerram não somente o pertencimento contextual a uma dada etnia ou credo religioso, por exemplo, como também a força mobilizadora que desejos e emoções exercem em todos os agentes morais. A chamada perspectiva “subjetivista” encerra, assim, uma dimensão que nos parece não-erradicável da experiência humana: a dimensão mobilizadora constituída por pertencimento histórico-contextual (que condiciona fortemente nossa visão de mundo), e as características neurobiológicas que nos impelem a agir.²⁰

¹⁸Habermas não explicita de modo exato o que significa “provisoriamente”.

¹⁹O termo “rigorosamente” tem por objetivo, como mencionamos na primeira nota desse artigo, distinguir a posição de Habermas de outras posições deontológicas não-rigorosas, como a de Rawls, por exemplo. Não será possível, entretanto, cotejar as duas formas de construtivismo (a rigorosa e a não-rigorosa) aqui mencionadas.

²⁰As “características neurobiológicas” (que também poderiam ser identificadas como psicológicas) seriam desejos, emoções, interesses, e constituiriam o que Habermas denominaria “empirismo de primeiro nível”. O pertencimento histórico-cultural constitui o que Habermas denomina “empirismo de segundo nível”. Não temos espaço para tratar da relação entre esses dois “níveis de empirismo”. Contudo, elas configurariam, na concepção de Habermas, uma dimensão que poderia ser considerada como “não-cognitiva” ou “não cognitiva em sentido estrito”.

Como bem salientou Saturnino Braga em seu artigo, a posição chamada de subjetivista rejeita a ideia, de inspiração cética, segundo a qual a supracitada dimensão mobilizadora seria capaz de estabelecer, por si só, regras para regular nossas relações interpessoais. Para tanto, a perspectiva metaética contratualista asseveraria a centralidade do recurso às trocas dialógicas. O ponto é que, mesmo considerando o recurso da perspectiva subjetivista/contratualista às trocas discursivas, Habermas não atribuiria a essa perspectiva metaética o predicado “cognitivista”. Habermas só atribui universalidade, obrigatoriedade e teor cognitivo em sentido estrito a enunciados normativos que aspirem à depuração em relação aos interesses particulares dos agentes. É precisamente a aspiração a um estado no qual a experiência humana estaria destituída, ainda que “provisoriamente”, de interesses particulares, o que rejeitamos na formulação habermasiana. Reputamos como não convincente a distinção apresentada por Saturnino Braga, corretamente identificada na proposta de Habermas, entre, por um lado, um acordo “racionalmente aceitável”, e, por outro lado, um acordo “cognitivamente válido”.

Habermas seguramente não sustentaria que a experiência humana possa ser razoavelmente descrita sem o que estamos chamando de dimensão mobilizadora (que poderia também ser denominada, por motivos de clareza expositiva, dimensão mobilizadora extracognitiva).²¹ A proposta de “purificação da vontade” proposta por Habermas precisa ser vista, com efeito, à luz de sua concepção de “aprendizagem moral”, que ocorreria no decurso do tempo. Nas palavras do filósofo alemão:

A crença na legitimidade varia segundo uma multiplicidade de representações substanciais de justiça. Com efeito, vista historicamente, a expectativa de que as práticas sejam “igualmente boas” para todos os membros absolutamente não foi compreendida desde o início num sentido *igualitário* ou até mesmo *universalista*. Essas duas implicações se desenvolvem aos poucos a partir de concepções de justiça concretas, incrustadas em visões de mundo e formas de vida abrangentes (Habermas, 2004, p.296. Destaques do autor).

Habermas escreve também:

O cenário do pluralismo de visões de mundo e da desintegração do *ethos* comunitário deve nos fazer lembrar por que os membros de sociedades modernas tomam consciência de que, mesmo para além de padrões axiológicos fundamentais, pode haver uma dissensão racional e por que são

²¹Mencionar uma “dimensão mobilizadora” nos remete a vasta discussão empreendida no âmbito da metaética entre “internalismo” e “externalismo”. Tal dimensão mobilizadora remeteria, assim, ao aspecto motivacional que seria inerente ao âmbito normativo, inerente às ações e razões especificamente morais e que poderia ser identificada ao “internalismo”. O “externalismo” poderia, grosso modo, ser identificado ao realismo normativo. Não dispomos do espaço necessário aqui para abordar essa ampla e complexa discussão em metaética. Ver o texto clássico de B. Williams: *Internal and external reasons*.

confrontados com a tarefa de fazer esforços pessoais para acordar *em conjunto* sobre as normas de uma convivência justa (Habermas, 2004, p. 297. Destaque do autor).

Os trechos acima permitem entrever a tese habermasiana de que uma constelação histórico-cultural específica, a modernidade, permitiu a liberação do potencial de orientação normativa inscrito nos pressupostos da comunicação linguística. A partir da modernidade, com a debilitação do poder da “tradição” e do *ethos* comunitário, os indivíduos passaram a contar com “suas próprias forças” para organizar sua vida em comum. Assim, a força das trocas dialógicas para o estabelecimento de normas foi alçada ao primeiro plano no campo normativo, nas modernas sociedades ocidentais. Essa tese nos parece correta. Porém, ela exprime um objetivo mais ambicioso defendido por Habermas. Saturnino Braga assim descreve tal objetivo:

É por isso que se pode concluir que subjetivismo quase-cognitivist e cognitivismo em sentido estrito podem e devem ser vistos como, respectivamente, momento inicial e final de um processo de aprendizagem marcado pela passagem de uma perspectiva heterônoma de avaliação e ponderação, geradora de diferenças e conflitos que impedem as normas racionalmente acordadas de gozarem de validade cognitiva em sentido estrito, para uma perspectiva autônoma, na qual a superação de tais diferenças e conflitos garante a tais normas o *status* de “cognitivamente válidas” em sentido estrito (Saturnino Braga, 2010, p. 42-43).

É possível afirmar que Habermas concebe a modernidade como o ponto de partida de um processo de aprendizagem normativa, no qual a tradição contratualista (ou “subjetivista”, na terminologia de Saturnino Braga) constituiria uma espécie de momento inicial, em que as possibilidades dialógicas não estariam ainda plenamente desenvolvidas.²² Saturnino Braga as caracteriza - a perspectiva contratualista/subjetivista e a perspectiva de Habermas - como momento inicial e momento final, respectivamente, no supracitado processo de aprendizagem.²³ Processo esse marcado pelo movimento de aspiração à liberação do potencial normativo dialógico do suposto jugo exercido por interesses particulares, emoções, desejos etc. Dizer que a posição de Habermas corresponderia a um “momento final” em um processo de aprendizagem normativo colocado em curso na época moderna (ou mesmo em qualquer época anterior à modernidade) corresponde, a nosso ver, a adotar uma

²²André Berten parece defender ideia semelhante, em uma discussão de natureza ético-normativa e político-normativa, no artigo *Por que Habermas não é e não pode ser contratualista*, publicado no primeiro volume da revista “Ensaio Filosóficos”, em abril de 2010. Ver o último parágrafo desse artigo.

²³Essa tese também pode ser atribuída, no registro de uma discussão sobre teoria política normativa, a Cristina Lafont. Ver o texto: *Procedural Justice? Implications of the Rawls-Habermas debate for discourse ethics*.

implausível (cripto) filosofia da história, cuja culminância (a “validade cognitiva em sentido estrito”, no dizer de Saturnino Braga) seria um ideal de trocas dialógicas livres da coerção exercida pelas disposições volitivas, sentimentos, pertença religiosa etc. Ainda que Habermas não advogue uma noção de experiência humana desprovida de tais disposições e características, ele parece sustentar uma idealização formal que atribui exclusivamente às trocas linguísticas “purificadas” das influências da sensibilidade, o estatuto de critério único para determinação do teor cognitivo de proposições normativas.

Não saberíamos dizer se a experiência humana é possível ou mesmo pensável (ainda que provisoriamente) sem disposições volitivas, interesses, emoções, pertença religiosa etc. Gostaríamos de defender, isso sim, que a identificação da validade cognitiva de enunciados normativos não necessita – nem sequer em um registro conjectural – da “depuração” em relação à dimensão “extracognitiva”. A validade cognitiva de proposições normativas pode ser estabelecida unicamente por nossas práticas (impregnadas por desejos, interesses, emoções) dialógicas de justificação.²⁴ Tal asserção pode parecer insuficiente ou mesmo frustrante para quem, como Habermas, se compromete com uma concepção metaética rigorosamente deontológica. No entanto, não nos parece defensável a aspiração à “purificação da vontade”, feita pela orientação por um ideal regulativo, para se estabelecer a racionalidade “genuína” de proposições normativas. A ideia mesma de uma *racionalidade genuína* a ser divisada nos juízos normativos nos parece insustentável.

O contratualismo, em sua perspectiva metaética, se nos afigura uma opção mais plausível para a determinação do caráter cognitivo de enunciados normativos por permitir advogar, a um só tempo, a centralidade das trocas e justificações dialógicas, e a não necessidade de erradicação da dimensão da sensibilidade e do pertencimento contextual em tais trocas. A plausibilidade da perspectiva contratualista se deixa ver nesse breve trecho escrito por Peter Stemmer, outro representante do contratualismo moral, em que esse autor afirma que o contratualismo: “se limita ao enunciado de que a moral correta seria uma moral que corresponde a uma determinada coordenação de interesses dos concernidos” (Stemmer, 2002, p.220).²⁵ Assim, podemos afirmar, o

²⁵Pensamos que a crítica feita a essa tese, qual seja, a existência da figura do “amoral”, do “freerider”, o agente que compreende o jogo moral e a correção das normas, mas, assim que pode, burla em benefício próprio tais normas, constitui um equívoco que pode ser classificado como “inflação do contraexemplo”. No entanto, não poderemos tratar desse tema, nos limites desse texto.

contratualismo identifica o teor cognitivo de enunciados normativos, não por apelo a um processo de purificação do diálogo em relação a interesses particulares, mas sim na possibilidade de coordenação de tais interesses (não necessariamente egoístas) via procedimento dialógico.

Considerações finais

Embora a estratégia habermasiana de defender um construtivismo cognitivista se nos afigure, no geral, correta, tal estratégia incorre em equívoco ao postular, ainda que na forma de um ideal regulativo, a “purificação da vontade”. Se o objetivo é determinar o teor cognitivo do juízo normativo, só é possível, para tanto, recorrer às trocas dialógicas, como Habermas corretamente defende. É implausível (e, a rigor, desnecessário) pretender que tais trocas devam aspirar, ainda que provisoriamente, à culminância de um processo de aprendizado normativo, cujo traço distintivo básico é a “purificação” em relação a interesses, emoções, pertencimento contextual etc. A posição metaética contratualista nos parece mais plausível, no que concerne ao estabelecimento do teor cognitivo de juízos normativos, justamente por não sustentar tal pretensão. Evidentemente, determinar o teor cognitivo de uma proposição normativa não é determinar simultaneamente sua justeza, seu caráter obrigatório ou mesmo sua universalidade.²⁶ Estabelecer como esses elementos se articulam, em um enunciado normativo, reclamaria outra investigação.

Referências bibliográficas

- BRAGA, Antônio Saturnino. *Habermas e a questão da validade cognitiva de enunciados teóricos e morais*. Goiânia: Philósofos, v. 14, nº1, 2009, ps. 11-44.
- GAUTHIER, David. *Morals by Agreement*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- SELLARS, Wilfrid. *Empirismo e Filosofia da Mente*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.
- STEMMER, Peter. *Contratualismo moral*. Rio de Janeiro: Ethica, v.9, nº1 e 2, 2002, ps. 203-226
- WELLMER, Albrecht. *A Controvérsia acerca da verdade: pragmatismo sem ideias reguladoras*. Rio de Janeiro: Revista Tempo Brasileiro, nº 138, 1999, ps. 55-74.

²⁶Habermas deveria examinar de modo mais exaustivo, a nosso ver, a relação entre racionalidade e caráter obrigatório dos enunciados normativos. Seria necessário que o filósofo alemão elaborasse uma teoria das sanções.

A fenomenologia hermenêutica do si. O paradigma da traduçãoJacira de Assis Souza¹**Resumo:**

O lugar privilegiado onde os problemas da identidade e da alteridade se colocam é o campo da tradução. Porque é na tradução que a multiplicidade das línguas, que serve como modelo das relações inter-humanas, que o exercício de aproximação e distanciamento com o outro se dá. O que colocaria em articulação o problema teórico da tradutibilidade e o problema prático da atividade de tradução. A inter-relação da competência e da performance no nível do sujeito falante. Diante do dilema prático - nem fidelidade sem traição – o paradoxo teórico: a falta de um terceiro texto que mostraria a identidade de sentido, a única saída é buscar uma equivalência de sentido entre a mensagem da língua original e esse da língua do tradutor. O dilema se assenta nessa equivalência presumida que dá lugar ao dilema prático fidelidade/traição. A solução que Ricoeur aponta para este dilema está em forma de paradoxo: “levar o leitor até o autor, trazer o autor até o leitor”. A tradução em ato se transforma em desejo de traduzir, desse modo revela seu caráter paradigmático; se revela como um hospedar, um acolhimento do estrangeiro no seu habitat. Estrangeiro aqui, no sentido de estranho, de algo que é outro de si. É essa consideração a hospitalidade lingüística que coloca a nota moral sobre o desejo e o prazer de traduzir.

Palavras chaves: identidade, tradução, alteridade, linguagem, ética

Abstract

The privileged place where the problems of identity and otherness are is the field of translation. Because it's in the translation that multiplicity of languages, which serves as model of inter-human relations, that the exercise of rapprochement and distancing with the other takes place. Which would put together the theoretical problem of tradutibility and the practical of translation activity. The interrelation of the competence and performance in the subject's level. On the practical dilemma – or fidelity without treason – the theoretical paradox: the lack of a third text that would show the identity of meaning, the only way out is to pick up an equivalence of meaning between the message of the original language and the language of the translator. The dilemma lies in this presumed equivalence that gives way to practical dilemma fidelity/treason. The solution to this dilemma is depth points in form of paradox: “take the reader to the author, bring the author to the reader”. Translation act turns into desire to translate, thereby reveals your character models; reveals itself as a host, a host of the Foreigner in your habitat. Foreigner here in the sense of weird, something that is another you. Is this account of the linguistic hospitality that puts moral note about the desire and the pleasure of translating.

Key words: identity, otherness, translation, language, ethics

INTRODUÇÃO:

¹Mestranda em Filosofia Ética e Política do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UERJ (PPGFIL- UERJ). Orientanda da professora Dra. Elena Morais Garcia.

O início da carreira de Paul Ricoeur foi a publicação de uma tradução, durante o tempo em que esteve como prisioneiro de guerra no campo de concentração Gross-Born, atualmente Choczó – Polônia, Ricoeur traduziu *Idées directrices pour une phénoménologie*, de Edmund Husserl.

Ricoeur é considerado por muitos como pai da hermenêutica moderna. Sua obra é tida como uma das mais ricas e profundas de nossa época. O pensamento de Ricoeur se propõe a adotar um método reflexivo que possa romper completamente com o idealismo. Seu projeto é redescobrir a autenticidade do sentido através de um esforço rigoroso de desmitificação. Ele se dedicou a tradução e os problemas a ela concernentes. A tradução está intimamente ligada à hermenêutica, visto que uma das apreensões do verbo grego *hermeneuein* é “traduzir”, não só no sentido de passar de uma língua para outra, como no de aproximar o sentido de algo distante no tempo ao sentido do sujeito que lê. Uma aproximação entre dois horizontes tendo o tradutor como elo de ligação entre os mesmos.

A tradução é o cerne da hermenêutica: compor o sentido de um texto com instrumentos gramaticais e históricos. Tais instrumentos são formalizações de fatores implicados em toda e qualquer confrontação linguística. A tradução evidencia a existência de dois mundos: aquele que abriga o texto e aquele que abriga o leitor. Diante de um texto o interprete se vê frente a outro universo de compreensão que é aquele onde a obra atua. Perante um texto a traduzir o tradutor busca através da linguagem trazer a compreensão, o inteligível. Tal processo revela que a língua está impregnada da cultura. A língua não é um instrumento objetivo, ela é perpassada pelas experiências do autor e do interprete.

O texto aqui desenvolvido tem como referência teórica os seguintes textos de Ricoeur: **Soi même comme un autre, Sobre a tradução, O paradigma da tradução.**

As questões sobre as quais se tratará aqui tem como eixo principal o problema da identidade. Problematizar o par identidade/alteridade a partir do paradigma da tradução pareceu-me conferir maior clareza as questões que serão levantadas. O tema já coloca a questão da identidade sob uma perspectiva ética, uma vez que Ricoeur tem na ação humana o campo de sua investigação. Em **Soi-même comme un autre** nosso autor relaciona a filosofia continental com o pensamento analítico anglo-saxônico. A questão do sujeito é indissociável da tradição reflexiva. A certa altura, na obra acima citada, passa a ser a questão do *Si-mesmo*, que exigiu longos desvios e, assim, ela torna

evidente o recurso a um pensamento da ação que considere todas as manifestações do si mesmo.

Em Tempo e narrativa Ricoeur aborda a questão da identidade pessoal pelo viés da identidade narrativa que encontrará seu ápice na obra *Soi-même comme un autre*, de 1990. Nesta última obra a questão do sujeito que, pode-se dizer, é o fio condutor de todo o pensamento de Ricoeur, é aprofundada pelo autor. O sujeito aparece sob a luz forte de um questionamento radical.

Fenomenologia e hermenêutica

O nosso autor inicia chamando a atenção para a sua primeira intenção que é marcar a o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito cartesiano que se exprime na primeira pessoa do singular: “eu penso” “eu sou”. Ricoeur afirma que essa primeira intenção fundamenta-se na gramática das línguas naturais quando esta permite opor “si” a “eu”. Como é sabido por todos, há particularidades gramaticais em cada língua, as gramáticas divergem. Porém, no que se refere ao francês, o pronome “si” é definido imediatamente como pronome reflexivo. Em outras línguas *soi* – como no inglês *self*, no alemão *selbst*, no italiano *sé*, no espanhol *si mismo*, se opõe a *je*, *I* etc. Há uma restrição gramatical na utilização do “si” associado ao pronome *soi/je*. Uma vez que, ele é um pronome reflexivo de terceira pessoa (ele, ela, eles). No entanto, tal restrição é retirada se aproximar o “si” do termo “se” transportando este para os verbos no modo infinitivo. O que torna possível essa aproximação é que o “se” designa o pronome reflexivo de todos os pronomes pessoais e até dos pronomes impessoais como: “cada um” “qualquer”, “se”. Esse desvio pelo “se” mostra que o pronome reflexivo “si” também tem a mesma amplitude onitemporal quando completa o “se” no modo infinitivo: “medir-se a si mesmo”. Ricoeur celebra o bom uso da língua francesa na qual apóia seu emprego constante do “si” no âmbito filosófico, como pronome reflexivo de todas as pessoas gramaticais, incluindo as expressões impessoais. O valor do pronome reflexivo onipessoal é conservado no uso de “si” na função de complemento do nome. Em termos sintáticos, os nomes que admitem o “si” num caso indireto são infinitivos nominalizados, ex. “ocupar-se de si mesmo” ou “ocupar-se de si”. Por causa da permissão gramatical segundo a qual todo e qualquer elemento da linguagem pode ser nominalizado se pode dizer o “si”, assim como se pode nominalizar os pronomes pessoais na posição de sujeito gramatical, ex. “o

nós”, “o eu” , “o tu”. Sem esquecer, contudo, a filiação gramatical derivada do caso indireto mencionado na expressão “designação de si”.

A segunda intenção filosófica que está implicitamente presente no título desta obra através do termo “mesmo”, é dissociar duas significações da identidade. Ricoeur distingui dois termos para o vocábulo idêntico, equivalente do *idem* ou do *ipse* latino.

Segundo nosso autor, a identidade *idem* dispõe de uma hierarquia de significações da qual a permanência no tempo constitui o seu ápice. A tese ricoeuriana é que a identidade *ipse* não implica nenhum núcleo imutável da personalidade. Há, porém, uma equivocidade da identidade presente no título da obra o **si-mesmo...** que se expressa pela sinonímia entre “mesmo” e “idêntico”. Porque em suas diversas acepções “mesmo” é utilizado comparativamente, ele tem como seus contrários, outro, distinto, diverso, desigual e inverso. O peso da comparação do termo “mesmo” foi tanto, que fez com nosso autor passasse a considerar a mesmidade como sinônimo da *identidade-idem* opondo-lhe a *ipseidade* em referência a *identidade-ipse*.

Finalmente a terceira intenção filosófica que se expressa numa dialética complementar entre a *ipseidade* e a mesmidade, dito de outra forma, a dialética do *si* e do *diverso* do *si*. A formulação do título si-mesmo como um outro amplia e aprofunda a noção de alteridade. Remete a uma noção de alteridade muito íntima, tão inerente que uma não pode ser pensada sem a outra. É uma alteridade constitutiva da própria ipseidade.

A hermenêutica do eu está situada em igual distância entre a apologia do Cogito e a sua destituição. Ricoeur toma como equivalentes a filosofias do sujeito das filosofias do Cogito. Tais filosofias têm um traço que lhes é comum: a oscilação da figura do Cogito ora enfraquecido, ora fortalecido.

É paradigmático que as filosofias do sujeito ou do *cogito* a formulação do sujeito na primeira pessoa que, tal qual uma gangorra, pende uma hora para a supervalorização e em outro momento para subvalorização do Eu. Indo de um Cogito exaltado como primeira verdade na tradição que vai de Descartes a Husserl, a um cogito ferido, reduzido a uma ilusão pelos mestres da suspeita Freud, Nietzsche e Marx.

A fenomenologia hermenêutica do si que é formulada por Ricoeur, diz Domenico Jorvelino, é um caminho intermediário mais modesto. Ela experimenta de diversos modos a pergunta “quem”? Procura pelo sujeito moral da imputação. Essa é uma questão que traz em seu bojo uma polissemia inerente: “ quem fala de quê? Quem faz o quê? De quem e de quê fazemos narrativa? Quem é moralmente responsável de

quê?” Esses exemplos são suficientes para demonstrar a extensão polissêmica da questão. Outro traço que marca a pergunta “quem” é a contingência do questionamento que está ligada conjuntamente as divisões da gramática das línguas naturais e o uso do discurso comum. A resposta para a pergunta “quem” Ricoeur diz que é o “si”.

Esses dois traços polissemia e contingência do questionar são reforçados no estudo final que responde à pergunta: que espécie de ser é o “si”. Ricoeur pensa a fenomenologia do si que age e sofre com a tradição filosófica tornada objeto de uma reinterpretação. Nesse processo de releitura ele retoma a polissemia aristotélica do ser e privilegia a dupla: ato e potência e, também retoma dialética platônica do Mesmo e do Outro. Tal articulação, de antemão, revela o caráter polissêmico da alteridade que se mostra de muitas maneiras no seu agir no âmago da ipseidade.

O lugar privilegiado onde os problemas da identidade e da alteridade se colocam é o campo da tradução. Porque é na tradução que a multiplicidade das línguas, que serve como modelo das relações inter-humanas, que o exercício de aproximação e distanciamento com o outro se dá.

Ricoeur chama a atenção para o fato de a diversidade de línguas tocar efetivamente a uma estrutura maior da condição humana que é a pluralidade. No entanto, a multiplicidade é um caráter inerente ao humano que não afeta somente as línguas, mas a sociabilidade colocada em toda sua amplitude. A humanidade é fragmentada em populações, em etnias, em culturas, em comunidades históricas, em crenças e em religiões. Não é possível ignorar a pluralidade na qual estamos imersos.

Para além dessas instancias citadas acima, Ricoeur aponta um nível mais alto no sistema jurídico, as instituições de justiça, as políticas penais. Mais uma ocasião de repartir entre as universalidades os princípios moralidade e o caráter histórico das justificações afixadas nas situações de conflito. Certamente a política é a mais afetada por essa pluralidade porque existe o Estado e existem as comunidades históricas diferentes as quais as instâncias políticas conferem a capacidade de decisão. É nesse nível altamente conflituoso que a relação amigo/inimigo transforma em inimizade intransigente a pluralidade política a favor de uma reivindicação de soberania, forma a política da identidade. O registro religioso é preservado em função do reconhecimento do caráter pluralista da condição humana. “É preciso ter a pluralidade no campo das crenças de base para a mais temível ocasião de falência e de queda”.

O paradigma da tradução

Mito: A Torre de Babel – a confusão da linguagem²

Ora, toda a terra tinha uma só língua e um só idioma. 2. Deslocando-se o homem para o Oriente, acharam um vale na terra de Sinar; e ali habitaram. 3. Disseram uns aos outros: Eia pois, façamos tijolos, e queimemo-los bem. Os tijolos lhes serviram de pedras e o betume de argamassa. 4. Disseram mais: Eia, edifiquemos para nós uma cidade e uma torre cujo cume toque no céu, e façamo-nos um nome, para que não sejamos espalhados sobre a face de toda a terra. 5. Então desceu o Senhor para ver a cidade e a torre que os filhos dos homens edificavam; 6. E disse: Eis que o povo é um e todos têm uma só língua; e isto é o que começam a fazer; agora não haverá restrição para tudo o que eles intentarem fazer. 7. Eia, desçamos, e confundamos ali a sua linguagem, para que não entenda um a língua do outro. 8. Assim o Senhor os espalhou dali sobre a face de toda a terra; e cessaram de edificar a cidade. 9. Por isso se chamou o seu nome Babel, porquanto ali confundiu o Senhor a linguagem de toda a terra, e dali o Senhor os espalhou sobre a face de toda a terra.

Ricoeur menciona que o percurso feito da pluralidade chegando ao ódio foi uma vez magnificado na linguagem dos mitos de origem pelo famoso relato hebraico conhecido como a Torre de Babel. Chama a atenção, porém, para dois aspectos da pluralidade linguística que são nomeadas: a dispersão no plano espacial e a confusão no plano comunicacional. Em um desenrolar “de eventos fundadores que todo o conjunto dizendo numa escala cósmica o progresso da distanciação e a separação sobre o caos e a confusão, desde a dissociação da luz e das trevas até a ruptura do laço de consaguinidade pelo fratricida o qual faz que doravante a fraternidade não seja mais uma doação, mas uma tarefa”; tanto a dispersão quanto a confusão está inscrita nessas linhas de separação. É nessa realidade, nesse contexto que o paradoxo da tradução se coloca. A tradução é uma busca de compreensão de sentido, um movimento de ir ao encontro do outro, um auscultar o texto. Se o ser humano primo pela identidade e odeia a diversidade o desafio para a tradução será manter a tensão entre mesmidade e diferença em jogo.

Neste trabalho pretendo apresentar a relação que Ricoeur estabelece entre os problemas da tradução, seus postulados hermenêuticos. O livro *Sobre a tradução* é um dos poucos que reúnem ensaios sobre a tradução, mostrando o ponto de vista ricoeuriano sobre esse domínio para qual ele busca diligentemente por uma teoria. Porque, segundo Ricoeur não há uma teoria do que seja a tradução.

Desafio e felicidade da tradução – trata dos desafios, renúncias e restrições enfrentadas pelo tradutor no ato de traduzir. O desafio que Ricoeur considera medular das dificuldades de traduzir é a resistência ao trabalho de tradução. Essa resistência tem

² Genesis 11. 1-9

duas faces, se apresenta de duas maneiras: em primeiro lugar por parte do tradutor, que diante do texto a traduzir, antes mesmo de começar o seu trabalho já se depara com uma ideia de intraduzibilidade. Como se fosse impossível alcançar a tradução de uma obra estrangeira. A presunção da não traduzibilidade. Essa noção toma a tradução como uma falsificação ao invés de uma versão do texto original. Ressaltam as questões sobre como traduzir línguas com sintaxes diferentes, com ritmo diferente, com vocabulário completamente distinto se impõem ao tradutor a partir do momento em que decide traduzir um texto.

Qualquer um dos dois caminhos proposto por Ricoeur para o problema da tradução, na abertura do texto **O paradigma da tradução**³, ou seja, a tradução tomada como transferência de uma língua para outra, no sentido estrito do termo; ou tomada no sentido lato, como sinônimo de interpretação de todo e qualquer conjunto significativo dentro da mesma comunidade linguística. Coloca em questão a plurivocidade das línguas com a qual o tradutor terá que lidar. Ricoeur propõe um enigma porque tantas línguas e não uma só. Ele afirma que tamanha pluralidade é nociva. Porque as dificuldades as quais o tradutor é exposto quando tem que lidar com a multiplicidade da língua dentro de uma mesma comunidade é infinitamente maior quando está diante de uma outra língua. Tornando o intercâmbio com exterior a comunidade linguística impraticável, concernente ao que Steiner em seu livro **After Babel**⁴ chama de “prodigalidade nefasta”. É fato que há universalidade da linguagem “todos os homens falam; aí está um critério de humanidade ao lado do instrumento, da instituição, da sepultura; por linguagem cabe entender o uso de signos que não são coisas, mas valem por coisas”⁵. A questão que Ricoeur se coloca é qual seria a origem da dispersão-confusão?

Outra resistência é encontrada por parte do leitor que presume que o texto traduzido tende a se afastar do estrangeiro. Ricoeur vê um horizonte alentador, tão logo a tradução começa. Vê nos lapsos de intraduzibilidade que o tradutor encontra durante o processo de traduzir, transmutam-se de dificuldades em motivações.

Ricoeur nos coloca diante do que ele chama de uma alternativa paralisante, a saber, ou a diversidade das línguas exprime uma heterogeneidade radical – o que tornaria a tradução teoricamente impossível, uma vez que as línguas são a *priori*

³ Aula inaugural na Faculdade de Teologia protestante de Paris, outubro de 1998, Sprit (“La traduction, un choix culturel”/Tradução, uma opção cultural), junho de 1999, p.49

⁴G. Steiner, *Après Babel*. Paris, Albin Michel, 1998

⁵ RICOEUR, P, *O justo*. Tradução Ivone C. Benetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008

intraduzíveis para outras línguas. Ou a tradução considerada com um fato, pode ser explicada por um fundo comum – sendo esse o caminho da língua originária – ou reconstruí-la logicamente – esse é o caminho da língua universal. Ricoeur afirma, porém, que originária ou universal essa língua absoluta deve poder ser mostrada, em seus esquemas fonológicos, lexicais, sintáticos e retóricos.

Entre uma língua e outra o que há é dispersão e confusão.

Ricoeur indica sua escolha de leitura deste mito, citado acima. Ele começa pelo início do livro de Genesis com a separação dos elementos cósmicos o que permite a ordem emergir do caos, continuar para a perda da inocência e a expulsão do jardim, que marca o acesso à idade adulta e responsável, e passar em seguida por uma releitura do mito, para o fratricídio de Abel que mata seu irmão Caim. Tudo isso torna a fraternidade um projeto ético e não mais uma simples dádiva da natureza. Optando por essa linha de leitura, com a ajuda do exegeta Paul Beauchamp com o qual Ricoeur dialoga, a dispersão e a confusão. A partir de então a convivência humana passou a ser marcada pela confusão e pela dispersão no seio da linguagem. A tradução passou a ser uma necessidade. Desde então, traduzir tornou-se uma tarefa no sentido de uma coisa a fazer para que a ação humana possa continuar.

É um fato que muitas pessoas têm praticado a tradução no seu dia a dia como, comerciantes, diplomatas, espões, viajantes, orientados por políglotas ou bilíngües. Mas o problema se apresenta quando se pensa numa disciplina como tradutologia. O que colocaria em articulação o problema teórico da tradutibilidade e o problema prático da atividade de tradução. A inter-relação da competência e da performance no nível do sujeito falante. Diante do dilema prático - nem fidelidade sem traição – o paradoxo teórico: a falta de um terceiro texto que mostraria a identidade de sentido, a única saída é buscar uma equivalência de sentido entre a mensagem da língua original e esse da língua do tradutor. O dilema se assenta nessa *equivalência* presumida que dá lugar ao dilema prático fidelidade/traição. A solução que Ricoeur aponta para este dilema está em forma de paradoxo: “levar o leitor até o autor, trazer o autor até o leitor”. A tradução em ato se transforma em desejo de traduzir, desse modo revela seu caráter paradigmático. É exemplar não somente a dificuldade, mas o trabalho mobilizado para vencer. A tradução se revela como um hospedar, um acolhimento do estrangeiro no seu habitat. Estrangeiro aqui, no sentido de estranho, de algo que é outro de si. É essa consideração a hospitalidade linguística que coloca a nota moral sobre o desejo e o prazer de traduzir.

Traduzir é confrontar uma rigorosa pluralidade de um lado, a uma impenetrável solidão do outro. Lutar por transparência de um lado, a cultura de opacidade de outro. A tradução é confrontada nesses dois desafios antitéticos. Mas, o que se trata na tradução seja ela de uma outra língua ou dentro de sua própria língua, se trata de dizer a mesma coisa de forma diferente, sem jamais ter certeza que se disse duas vezes a mesma coisa. Porque falta o poder para mensurar a equivalência das mensagens à identidade presumida do sentido.

São enormes os recursos contrastados do trabalho de tradução que vão da hospitalidade linguística no sentido mais amplo, um modelo poderoso fora da esfera da linguagem propriamente dito. Para sustentar essa proposta é suficiente adotar o percurso proposto o de máxima pluralidade à inimizade.

A diversidade das línguas toca na estrutura importante da condição humana, que é a pluralidade que, por sua vez, afeta a identidade. Ricoeur aponta para a realidade da existência de uma humanidade que só existe fragmentada. Podemos constatar tal fragmentação ao observarmos as múltiplas divisões, tais como: etnias, religiões, populações, comunidades históricas e crenças. A política é uma instância mais afetada por essa pluralidade. Nenhuma instância social se furta do problema que é a diversidade.

Compreender é traduzir, afirma Ricoeur. Portanto, a tradução é muito mais do que uma simples interiorização da relação com o estrangeiro. Trata-se, porém, de uma exploração original que revela a intimidade dos procedimentos cotidianos de uma língua viva.

Conclusão

Ricoeur a partir da leitura do mito de Babel, concebe a tradução como parte inerente à condição humana. Ele aposta no dilema ambivalente do ato de traduzir. Esse ato é muito mais do que permitir a interiorização da relação com o estrangeiro. É tomar consciência do fenômeno do mal-entendido que, de acordo com Schleiermacher, está sempre presente e a incompreensão que reclama uma interpretação.

A concepção ricoeuriana de tradução nos remete a um problema ético porque coloca em jogo a “hospitalidade da linguagem”. Essa hospitalidade se revela no prazer de acolher a palavra do estrangeiro e serve de molde para as inúmeras maneiras de hospitalidade. Traduz-se no esforço para compreender o estrangeiro.

Por meio da tradução é possível procurar antever no texto traduzido o que ele, no ato da leitura, poderá significar para o leitor. A interpretação é um aspecto essencial da hermenêutica e é o ponto de encontro da reflexão dessa com a tradução.

São enormes os recursos contrastados do trabalho de tradução que vão da hospitalidade linguística no sentido mais amplo, um modelo poderoso fora da esfera da linguagem propriamente dito. Para sustentar essa proposta é suficiente adotar o percurso proposto o de máxima pluralidade à inimizade. A fraternidade é um projeto ético e não um dom natural.

Bibliografia

- RICOUER, Paul. *Le conflit des interprétations. Essais d'hermeneutique*. Paris:Seuil, 1969.
- _____. *O conflito das interpretações. Ensaio sobre hermenêutica*. Tradução de Hilton Japiassú. Rio de Janeiro: Imago, 1978
- _____. *De interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965.
- _____. *Da interpretação. Ensaio sobre Freud*. Tradução de Hilton Japiassú. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- _____. *Finitude et culpabilité I. L'homme faillible*. Paris: Aubier, 1963.
- _____. *Finitude et culpabilité.II La symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1963.
- _____. *História e verdade*. Tradução de F.A Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968.
- _____. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975.
- _____. *Temps et récit. I. L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil, 1983
- _____. *Temps et récit II. La configuration du temps dans le récit de fiction*. Paris: Seuil, 1984.
- _____. *Temps e récit III. Le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985
- _____. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1987
- _____. *Na escola da fenomenologia*. Tradução Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis/RJ: Vozes, 2009.
- _____. *Teoria da interpretação*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.
- _____. *O mal. Um desafio à filosofia e à teologia*. Tradução de Maria Piedade E. de Almeida. SP: Papyrus, 1988.
- _____. *O discurso da ação*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *O si-mesmo como outro*. Paul Ricoeur; Tradução Lucy Moreira Cesar. Campinas, SP: Papyrus, 1991
- _____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- _____. *Ideologia*. Tradução de Tereza Laura Perez. Lisboa: Edições 70, 1991.
- _____. *Tempo e narrativa. Tomo I*. Tradução de Antonio Hall. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____. *La critique et la conviction*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.
- _____. *A crítica e a convicção*. Tradução de Antonio Hall. Lisboa: Edições 70, 1997.

- _____. *Leitura 1. Em torno do político*. Tradução de Marcelo Perine. SP: Loyola, 1995.
- _____. *Leitura 2. A região dos filósofos*. Tradução de Marcelo Perine e Nicolas Nyimi Campanário. SP.: Loyola, 1996.
- _____. *Leitura 3. Nas fronteiras da filosofia*. Tradução NicolásNyimi Camrpanário. SP: Loyola, 1996.
- _____. *Interpretação e ideologia*. Tradução de Hilton Japiassú. Petrópolis/RJ: Vozes, 1977.
- _____. *Interpretação e ideologia*. Tradução de Hilton Japiassú. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008.
- _____. *O si-mesmo como um outro*. Tradução de Lucy Moreira César. Campinas/ SP: Pairus, 1999.-Aubin. Lisboa: Edições 70, 2001.
- _____. & CHANGEUX, J.P *O que nos faz pensar?* Um neurologista e um filósofo. Tradução de Isabel Saint
- _____. *La memoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.
- _____. *A metáfora viva*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000 (leituras filosóficas).
- _____. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris: Gallimard, 2005.
- _____. *Percurso do reconhecimento*. Tradução de Nicolas Nyimi Campanário. SP: Loyola, 2006.
- _____. *Da metafísica a moral*. Tradução de Silvia Menezes e (Paul Ricouer: autobiografia intelectual) Antônio Moreira Teixeira. Lisboa: Instituto Piaget, S/D. (Pensamento e Filosofia).

Desrespeito como potencial emancipatório: Axel Honneth e a luta por reconhecimento

Kailla Oliveira Santos³⁰⁰

Resumo

Reconhecimento é um conceito chave para compreender a atual realidade social. É uma categoria de origem hegeliana que tem sido atualizada pelos filósofos políticos contemporâneos a fim de entender os conflitos gerados pelo capitalismo globalizador que acelera as relações transculturais, pluralizando os horizontes de valor e politizando as diferenças. Axel Honneth, filósofo alemão e teórico crítico, em sua obra *Luta por Reconhecimento: a Gramática Moral dos Conflitos Sociais* propõe uma teoria do reconhecimento que pretende entender como os indivíduos e os grupos sociais estão inseridos e se relacionam na sociedade. A luta pelo o reconhecimento acontece quando somos desrespeitados dentro de alguma dessas dimensões. Esse desrespeito, além de prejudicar a autorrealização plena do indivíduo em sociedade, é a base para o desenvolvimento de patologias sociais. Pela análise de sua tripartição da teoria do reconhecimento explicaremos como as experiências de desrespeitos acontecem e seu potencial normativo de luta através dos conflitos sociais.

Palavras-chaves: Desrespeito, conflitos sociais, reconhecimento, luta, patologias sociais.

Abstract

Recognition is the key concept to understand the current social reality. It is a Hegelian class which has been revisited by contemporary political philosophers aiming to understand the conflicts caused by the globalizing capitalism that accelerates the cross-cultural relations, diversifying the value horizons and politicising the differences. Axel Honneth, German philosopher and critical theorist, in his work *Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts* suggests a theory of recognition that intends to understand how individuals and social groups are placed and related in society. The struggle for recognition happens when one is disrespected within any of these dimensions. The disrespect, besides harming the individual's whole self-realization in society, is the basis for the development of social pathologies. By the analysis of his tripartite of the theory of recognition it will be explained how the disrespect experiences happen and their normative struggle potential through the social conflicts.

Key-words: Disrespect, social conflicts, recognition, struggle, social pathologies.

Introdução

O projeto teórico apresentado por Axel Honneth está intrinsecamente ligado com as discursões fomentadas pela escola de pensamento Teoria Crítica que desde a década de 1930 tem estimulado o debate com um modelo teórico unificado e interdisciplinar. Entretanto, ao longo dos anos, em um processo dialético de construção filosófica aparecem algumas aporias que iam em desacordo como o projeto inicial, as quais

³⁰⁰ Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal do ABC - UFABC (2016).

Honneth considera como uma fraqueza fundamental e que designa como déficit sociológico da Teoria Crítica.

As relações de trabalho e a dinâmica das relações sociais se transformaram intensamente nesse último século. O reconhecimento se torna uma categoria chave para pensar as consequências psicológicas das novas gerações e dos conflitos que surgem, em que se evidenciam questões em torno da intersubjetividade, autoestima e a afirmação social.

Diante disso, Honneth concilia as influências da psicanálise com as ferramentas sociológicas, relacionando-as com a teoria da subjetividade para pensar o a Teoria do Reconhecimento, que nasce da necessidade de superar essas aporias. Com isso, trouxe o potencial teórico que consiste no conceito da intersubjetividade e coloca o reconhecimento como um importante instrumento de análise e compreensão para a realidade social.

Em sua obra *Luta por Reconhecimento: a Gramática Moral dos Conflitos Sociais*, ele propõe uma teoria do reconhecimento que pretende entender como os indivíduos e os grupos sociais estão inseridos e se relacionam na sociedade. Aqui, a noção moderna de reconhecimento da filosofia do jovem Hegel é atualizada, com o acréscimo da psicologia social de George Mead e a psicanálise de Donald W. Winnicott. Essa teoria inclui uma categorização da realidade social que aparece em três esferas: amor, direito e solidariedade.

Além de contribuir para o debate em torno das questões envolvendo a identidade e diferença, o diagnóstico de época elaborado por Honneth, nos ajuda a refletir sobre as patologias sociais, visto que sua análise dos conflitos se concentra nas experiências de desrespeito e nos ataques as identidades individuais e coletivas.

Nesse artigo iremos tratar como Honneth articula sua argumentação dentro da teoria do reconhecimento, partindo das esferas do reconhecimento para entender a noção de desrespeito.

Teoria do Reconhecimento

A teoria da psicologia de Mead, segundo Honneth, nos concede a possibilidade de uma mudança de direção para um sentido mais materialista da teoria do reconhecimento de Hegel. A experiência de reconhecimento intersubjetivo, em Mead, aparece como uma hipótese empírica de pesquisa que possibilita uma certa extrapolação

da filosofia hegeliana para um plano pós-metafísico, para uma distinção conceitual que divide o reconhecimento em etapas e tem na luta social um mediador entre essas etapas.

O ponto de partida da teoria normativa honnethiana é justamente onde Mead e Hegel se coincidem: “[...] a reprodução da vida social se efetua sob o imperativo de um reconhecimento recíproco porque os sujeitos só podem chegar a uma autorrelação prática quando aprendem a se conceber. [...]”, isto é, uma vida em sociedade só é possível na medida em que os sujeitos começam a reconhecer e entender normativamente o outro como seu “destinatário social”. Esse imperativo funciona como um elemento dinâmico e opera como uma coerção, e é esta coerção que resulta nesse reconhecimento recíproco, no qual aparecem as pretensões da subjetividade de cada um.

Mas, só pode ser parte do fundamento de uma teoria da sociedade se levar em conta os processos no interior da práxis da vida social, ou seja, as lutas dos grupos sociais – que são motivadas moralmente – e que através delas buscam o reconhecimento recíproco e a transformação normativa das sociedades.

Honneth assim como as suas influências Hegel e Mead, apresenta uma divisão tripartite das formas de reconhecimento, são elas: o amor, o direito e a solidariedade cada uma sendo uma esfera do reconhecimento e um padrão para possibilitar um real desenvolvimento moral dos conflitos sociais e a luta pelo reconhecimento acontece quando alguma dessas esferas é violada.

Na primeira esfera, temos o amor que se dá no círculo dos afetos das relações primeiras: “por relações amorosas devem ser entendidas aqui todas as relações primárias, na medida em que elas consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas, segundo o padrão de relações eróticas entre dois parceiros, de amigos e de relações pais/filhos.” (HONNETH, 2003, p.159).

Nessa esfera, temos a raiz do amor de si mesmo e da autoconfiança. A ligação que acontece nas relações primárias e no contexto familiar, resulta na autoconfiança individual e será a base indispensável para a participação autônoma na vida pública. Aqui o reconhecimento tem o caráter de consentimento e confirmação, a ligação é necessariamente ligada a existência dos corpos dos sujeitos nos quais demonstram entre si sentimentos de estima especial. Na formulação de Hegel o amor é concebido como um “ser-si-mesmo em um outro”, com isso, percebe-se que nessas relações primárias é preciso um equilíbrio mínimo de autonomia e ligação.

Ao tratar da relação amorosa como um primeiro processo de relacionamento recíproco, Honneth utiliza a teoria psicanalítica das relações de objetos e nos estudos do

psicanalista inglês Donald W. Winnicott para alcançar uma resposta empírica. Nesses estudos existe a valoração das experiências interativas na primeira infância, a relação afetiva com outras pessoas se torna um segundo componente do processo de amadurecimento. O sucesso de tais ligações afetivas se concretiza por meio do equilíbrio entre a simbiose e a autoafirmação.

Winnicott observa que, se o amor materno for duradouro e confiável a criança é capaz de desenvolver uma confiança em suas próprias demandas e vai se desdobrando dela uma capacidade elementar de "estar só". Assim, Honneth encontra lições do processo de amadurecimento na primeira infância e as utiliza metodologicamente para tratar da estrutura comunicativa que o amor faz em uma relação ao reconhecimento recíproco.

Então, o reconhecimento designa o processo simultâneo entre liberdade e ligação emotiva, além de uma afirmação da autonomia acompanhada pela dedicação, o reconhecimento convertendo-se em um elemento constitutivo do amor. Assim a ligação simbiótica amadurecida, que resulta na autoconfiança individual será a base indispensável para a participação autônoma na vida pública, relação essa que Hegel supôs como estrutural de toda eticidade.

Com o desenvolvimento da autonomia deslocada para a vida pública, temos a segunda esfera de relação de reconhecimento recíproco: o direito. Nessa dimensão de reconhecimento só é possível chegar a uma compreensão de nós mesmos como portadores de direitos quando possuímos, inversamente, um saber sobre quais obrigações temos de observar em face do respectivo outro. Ou seja, encontramos no "outro generalizado" o reconhecimento que este "outro" como pertencente de uma comunidade política é merecedor de direitos. A ampliação cumulativa de pretensões jurídicas individuais pode ser entendida como um processo de extensão das propriedades universais de uma pessoa que conquistou o seu espaço por meio da pressão de uma luta por reconhecimento.

As lutas por reconhecimento dentro do âmbito judiciário se estabelecem em torno da ampliação do conteúdo material além do alcance social do "status" de uma pessoa de direito. Assim como no caso do amor em que se faz necessária uma relação de segurança com a mãe para que a criança manifeste sua carência com segurança em vista da experiência contínua da dedicação materna - com o reconhecimento jurídico o sujeito adulto obtém a possibilidade de manifestar sua própria autonomia por meio de

ações que são respeitadas por todos os outros. No caso, o autorrespeito é para a relação jurídica o que a autoconfiança é para a relação amorosa.

Possuir direitos individuais significa poder colocar pretensões aceitas e a autorização de seu portador para realizar ações perceptíveis aos demais, possibilitando a constituição do autorrespeito. Portanto, a subtração e a negação do direito conduzirão a um sentimento paralisante de vergonha social, que pode ser a fagulha para o protesto ativo e a resistência culminando na luta por reconhecimento e liberdade.

Após tratar do amor e do direito, Honneth apresenta a terceira forma de reconhecimento recíproco, que dará a possibilidade do sujeito humano chegar a autorrelação infrangível: a estima social. Tal aspecto proporciona o reconhecimento conforme o valor socialmente definido das propriedades concretas dos sujeitos.

A estima social pode assumir formas de grandeza tão variáveis quanto as dos ordenamentos jurídicos. Para o filósofo, quanto mais abrangente forem os valores e concepções dos objetos éticos, assim como a concorrência horizontal no patamar das ordenações hierárquicas, mais a estima social assumirá um traço individualizante que criará relações simétricas. A individualização das relações é também concomitante à abertura das "concepções axiológicas sociais para distintos modos de autorrealizações pessoais" (HONNETH, 2003, p. 205).

Nas sociedades modernas, afirma o autor, as relações de estima social estão sujeitas a uma luta permanente onde os mais variados grupos procuram elevar o valor das capacidades associadas à sua forma de vida. Tal experiência de reconhecimento promove uma autorrelação prática com o grupo, onde o indivíduo que se insere como membro está em condições de realizações comuns que são reconhecidas pelos demais membros, fomentando um sentimento de orgulho coletivo.

O conceito de solidariedade surge aqui como aplicação nas relações de resistência: cada indivíduo aprende a reconhecer, em igual medida, as capacidades e propriedades do outro. A simetria de tal relação significa "considerar-se reciprocamente à luz de valores que fazem as capacidades e as propriedades do respectivo outro aparecer como significativa para a práxis comum" (HONNETH, 2003, p.210).

Podemos concluir que nas estruturas das relações de reconhecimento propostas por Honneth, temos três modos de reconhecimento: a dedicação amorosa, o respeito cognitivo e a estima social. Cada aspecto relaciona-se com outros conceitos da seguinte forma: o amor possui dimensões da personalidade que dialogam com a carência emocional e afetiva, sendo que autoconfiança é a base para tal relação prática; nesse

aspecto o potencial histórico evolutivo não se insere de maneira decisiva, diferentemente dos outros dois aspectos analisados. O respeito cognitivo, representado pelas relações jurídicas, possui dimensões da personalidade na imputabilidade moral e apresenta um potencial evolutivo materialmente generalizante: a prática está no autorrespeito. Por fim, a estima social se relaciona com as capacidades e propriedades dos sujeitos que têm suas formas de reconhecimento nas comunidades de valores, ou seja, na solidariedade e apresenta evolução histórica ancorada na individualização e na igualização; sua autorrelação prática se observa pela autoestima.

Experiências de desrespeito

Partindo de uma fenomenologia empírica das formas de reconhecimento, Honneth nos mostra como estas estão sempre vinculadas com as experiências de desrespeito e assim, de um diagnóstico das patologias sociais ou de sofrimento. Afinal, como demonstramos até aqui a integridade do ser humano está vinculada com padrões de reconhecimento e ao ser maltratado ou desrespeitado de alguma maneira, temos um “reconhecimento recusado”.

As patologias sociais revelam não só as injustiças que ocorrem quando há conceitos negativos dessa espécie em alguma das esferas do reconhecimento, mas elas também mostram a atitude lesiva que essas ações têm: as pessoas são feridas no âmbito positivo delas mesmas, adquirido de maneira intersubjetiva. É no conceito de “desrespeito” que conseguimos identificar, inclusive pelo próprio teor semântico da palavra, a vulnerabilidade da autoimagem normativa de cada ser humano e como pode ser conflituosa a relação de individualização e reconhecimento, por isso a configuração do self depende de um resseguro constante do outro.

As experiências de desrespeito são aquelas em que, ocorre na prática, qualquer tipo de rebaixamento pessoal e sinaliza uma denegação de reconhecimento e privação de direitos. Como corresponde com falta de reconhecimento ou reconhecimento errôneo, cada esfera corresponde à uma maneira de desrespeito. Honneth estabelece a mesma distinção para os fenômenos negativos que foi feita para os fenômenos positivos, no caso, para as formas de reconhecimento.

Sistematizando essas experiências nocivas em comparação com as diferenciações apresentadas até aqui, a primeira forma de desrespeito apresentada pelo filósofo é sobre a integridade corporal de uma pessoa. É também formas de violação, maus tratos, ameaça à integridade física e psíquica. Tudo aquilo que fere a autonomia da

203 pessoa de dispor sobre o seu próprio corpo configura como uma experiência de desrespeito e está vinculada a forma de reconhecimento do amor, pois ameaça a autonomia do indivíduo.

Se apoderar do corpo de um outro, gera humilhação que interfere destrutivamente no indivíduo de uma maneira ainda mais profunda que em outras formas de desrespeito, e isso acontece porque o sujeito não está submetido, em casos de violação ou tortura, por exemplo, somente à dor física, mas também ao sentimento de estar sujeitado a uma outra pessoa. A autoconfiança e confiança no mundo, a forma mais elementar da autorrelação prática também será destruída por essa forma de desrespeito.

Seguindo, temos também como forma de desrespeito a privação de direitos e qualquer tipo de exclusão social que estão vinculados com a segunda forma de reconhecimento, a do direito, isto porque está atentando contra o indivíduo enquanto ser social, membro de uma comunidade político-jurídica. Não ter o mesmo status que um parceiro que deveria estar – moralmente – em igualdade é ser lesado na expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como um indivíduo capaz de formar juízos morais. Isto resulta na perda do autorrespeito, afinal a capacidade de se referir a si mesmo como alguém portador de direitos, assim como os seus próximos, será prejudicada.

Ao se referir de maneira negativa ao conjunto de valores, depreciando modos de vidas individuais e coletivas, resultando em degradação e ofensas que ferem a dignidade e os sentimentos de honra da pessoa, vendo esta como um membro de uma sociedade cultural de valores, estamos desrespeitando a terceira esfera do reconhecimento. Sem poder atribuir valor social as próprias capacidades, não tem como gerar estima social que é a maneira pela qual na tradição cultural de valores se constitui a autorrealização. Portanto, não há estima social quando há hierarquia de formas de vida, detrimento de umas em funções de outras, subjugando-as como inferiores.

Cada esfera abala de maneira consubstancial a autorrelação prática do indivíduo em sociedade, pois impede o desenvolvimento pleno e o reconhecimento de alguma forma pertencente a sua identidade, gerando vergonha social.

Tipificar as experiências de patologias, para além de uma análise social é também, de alguma maneira, uma ferramenta do autor de potencial emancipatório, pois torna “experienciável para os atores sociais, na qualidade de um equivalente negativo das correspondentes relações de reconhecimento, o fato do reconhecimento denegado” (HONNETH, 2003, p.157).

Quando temos os três padrões de reconhecimentos juntos: amor, direito e solidariedade, as mudanças sociais ao serem percebidas pela dinâmica das relações de desrespeito e pelas experiências de conflitos sociais, impulsiona a ação no qual tem o potencial de se tornar um elemento fundamental para a emancipação, pois é o que alimenta a luta, elemento essencial na teoria do reconhecimento para Honneth. Na experiência de desrespeito identificamos a lógica dos conflitos originárias dessa violação do reconhecimento e da identidade, capaz de mobilizar e conduzir a uma ação política para recompor as relações de reconhecimento.

Conclusão

O reconhecimento, na filosofia honnethiana, se torna um conceito essencial para explicar o funcionamento da sociedade. Nele temos, não só uma explicação para a autorrealização do indivíduo num âmbito privado e público, como também conseguimos identificar as formas de desrespeito, base para as patologias sociais e também os impulsos resultantes para que na luta seja possível encontrar caminhos para emancipação.

Em termos honnethianos, então, a ideia de uma gramática moral dos conflitos sociais é de que os conflitos evidenciam as experiências morais que são decorrentes da violação do que se espera das relações normativas de reconhecimento. Essas relações formam a identidade pessoal e a autorrelação prática nas formas de sociabilidade comum. Quando, de alguma maneira isso não acontece, a frustração se manifesta no sentimento de desrespeito. Este sentimento, por sua vez, se torna força política para a luta para restabelecer o reconhecimento pretendido. “Nesse sentido o surgimento de movimentos sociais depende da existência de uma semântica coletiva que permite interpretar as experiências de desapontamento pessoal como algo que afeta não só o eu individual, mas também o círculo de muitos outros sujeitos” (HONNETH, 2004, p.258)

Disso, percebe-se de qual maneira o desrespeito está ancorada nas vivências afetivas dos sujeitos humanos, de modo que possa dar o impulso para a resistência social e para a luta pelo reconhecimento.

Referências Bibliográficas

- FRASER, Nancy HONNETH, Axel (2003). *Redistribution or recognition?* London; New York: Verso.
- HABERMAS, Jurgen (2002). *Teoria e práxis: estudos de filosofia social*. São Paulo: Editora UNESP.

HONNETH, Axel (2003). *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34.

MELO, Rúrion (org.) (2013). *A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva.

As liberdades individuais em John Stuart Mill: uma análise do problema da passagem do liberalismo ao utilitarismo

Karoline de Oliveira¹

Resumo

A fim de pensar como a equação composta por Estado, sociedade e indivíduo pode se organizar para tornar-se equilibrada, o filósofo liberal inglês John Stuart Mill (1806-1873) publicou em 1859 o ensaio *Sobre a Liberdade*, no qual nos apresenta argumentos que tentam demarcar os limites das intervenções do Estado e da sociedade na vida do indivíduo. O grande problema surge quando o filósofo inglês assume também um posicionamento ético utilitarista, que estabelece que uma atitude moralmente correta é aquela que maximiza a felicidade do maior número de pessoas. Ao assumir uma postura utilitarista, parece que a liberdade individual, sempre vista como algo a ser defendido acima da tirania de qualquer governo e da opinião pública, é colocada em risco. O presente trabalho pretende analisar passagens contidas nas obras *On Liberty* (1859) e *Utilitarismo* (1861) e apresentar duas das possíveis formas de encarar o problema.

Palavras-chave: liberalismo, utilitarismo, compatibilidade, indivíduo, liberdade.

Abstract

In order to figure out how the equation composed by State, society and individual could be organized to become balanced, the English liberal philosopher John Stuart Mill (1806-1873) published in the 1859 the essay *On Liberty*, in which presents us with arguments that tries to demarcate the limits of intervention by the State and society in the individual's life. The problem arises when the English philosopher takes a utilitarian ethical positioning, according it a morally correct attitude is one that maximises the happiness of the greatest number of people. If, on the one hand, Mill argues that the individual should have unrestricted freedom to act when the main affected by your decisions is himself, on the other hand, to take a utilitarian stance, seems like to put at risk the individual liberty, always seen as something to be defended above the tyranny of any government and public opinion. The present work intends to analyze passages contained in the works *On Liberty* (1859) and *Utilitarianism* (1861) and present two ways to see this problem.

Keywords: liberalism, utilitarianism, compatibility, individual, liberty.

Introdução

O filósofo inglês John Stuart Mill é, sem dúvida, um dos maiores nomes dentro do liberalismo político e também dentro da doutrina ética utilitarista. A educação nada comum que recebeu de seu pai, James Mill (1773-1836), que lhe ensinou de grego, latim e política a noções de cálculo diferencial, sem jamais tê-lo mandado à escola, fez de Mill uma figura ímpar e um ferrenho defensor da liberdade.

¹Mestranda do Programa de Pós- Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGFIL-UFRRJ), bolsista CAPES.

Em 1854, Mill começa a escrever aquela que se tornará uma das maiores obras em defesa das liberdades individuais, que será publicada em 1859. O ensaio *Sobre a Liberdade* é a obra na qual mais claramente o filósofo discute sobre a legitimidade das interferências estatais e sociais na vida do indivíduo e busca demarcar uma área de atuação individual que seja livre de tais intervenções. Ele inicia o ensaio afirmando que o que se propõe a discutir não é a chamada “liberdade da vontade”, mas sim a liberdade civil. A necessidade de encontrar um princípio norteador para o debate político em uma sociedade democrática se apresenta a partir da seguinte constatação:

Não existe, de fato, nenhum princípio assente com o qual se possa verificar rotineiramente a propriedade ou impropriedade da interferência do governo. As pessoas decidem de acordo com suas preferências pessoais. Algumas, sempre que veem algum bem a fazer ou algum mal a remediar, de bom grado incentivam o governo a cuidar do assunto, ao passo que outras preferem suportar praticamente todas e quaisquer mazelas sociais a deixar que elas engrossem ainda mais o campo dos interesses humanos passíveis de serem submetidos ao controle do governo. (MILL, 2016, pp. 22-23)

A partir disso, Mill passará a discutir quais são os deveres do indivíduo enquanto membro de um corpo social, quando e como as intervenções do Estado e da sociedade podem ser legítimas e como é possível equacionar os interesses de cada membro dessa equação para tornar possível que todos possam se beneficiar dela. Contudo, muitos intérpretes têm dificuldades para entender *Sobre a Liberdade* como uma obra consistente, pois não conseguem dissociá-la de *Utilitarismo*, obra na qual o filósofo expõe sua concepção ética.

Embora muito influenciado pelo utilitarismo de seu mestre, Jeremy Bentham (1748-1832), o espírito crítico de Mill, que fora fomentado pela educação recebida, o fez ver os perigos de adotar sectarismos e ele começou a se recusar, a partir de 1824, a se intitular como utilitarista, embora posteriormente fosse se colocar a tarefa de revisar a doutrina de seu mestre e reformulá-la para considerar questões às quais Bentham não havia se atentado. Em 1861, quando publica *Utilitarismo*, Mill já havia sido exposto às críticas socialistas em relação ao utilitarismo benthamista de que a doutrina era extremamente fria e desvinculada de questões de justiça social. Todavia, assim como seu mestre, Mill também considerava que uma ação moralmente correta era aquela que maximizava a felicidade, estando ainda preso à noção de felicidade como ampliação do prazer e ausência de dor. Porém, difere em relação aos tipos de prazeres, colocando em uma posição hierárquica superior os prazeres intelectuais em relação aos corporais:

É melhor ser um ser humano insatisfeito do que um porco satisfeito; melhor ser Sócrates insatisfeito do que um tolo satisfeito. E se o tolo ou o porco são

de opinião diferente, é porque eles apenas conhecem seu próprio lado da questão. A outra parte, em comparação, conhece ambos os lados. (MILL, 2007, p. 25)

Essa reformulação, no entanto, não é capaz de escapar ao grande problema que é conciliar o projeto ético e político de Mill, que se ilustra a partir do momento em que ele defende, no ensaio *Sobre a Liberdade*, que o indivíduo só precisa responder perante à sociedade nos atos em que afeta diretamente o interesse de terceiros, mas que sobre si mesmo, seu corpo e mente ele deve ser sempre soberano. Porém, em *Utilitarismo*, obra publicada dois anos após o ensaio, afirma que:

Devo novamente repetir que os críticos do utilitarismo raramente têm a honestidade de reconhecer: que a felicidade que forma o padrão utilitarista daquilo que é certo na conduta não é a felicidade do próprio agente, mas aquela de todos envolvidos. Assim, entre a sua própria felicidade e a de outros, o utilitarismo requer que a pessoa seja rigorosamente imparcial quanto um espectador desinteressado e benevolente. (MILL, 2007, p. 34)

A partir daqui as leituras se dividem: enquanto de um lado há quem veja o conceito de individualidade proposto em seu liberalismo político como intrinsecamente antiutilitarista, e que a noção de progresso social defendida por Mill torna a liberdade condicionada a contingências, como é o caso do filósofo americano comunitarista Michael J. Sandel. Por outro lado, há quem defenda que não há uma inconsistência entre as teses defendidas pelo filósofo inglês, como é o caso de Mauro Cardoso Simões,² que enxerga a possibilidade de uma leitura conciliadora das teses.

1 O problema de conciliar o princípio de liberdade com um projeto utilitarista

Ao descrever, em *Sobre a Liberdade*, o princípio de liberdade como “um princípio muito simples”, é quase inevitável supor que Mill não fazia ideia de quantas controvérsias se sucederiam após a publicação do ensaio, principalmente por parte daqueles que tentariam buscar uma unidade no corpo da obra do autor. Em linhas gerais, Mill defende:

Este princípio é o de que o único fim pelo qual a humanidade está autorizada, individual ou coletivamente, a interferir na liberdade de ação de qualquer um de seus integrantes é a autodefesa. Pois o único propósito para o qual o poder

² Mauro Cardoso Simões é professor na faculdade de Ciências Aplicadas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e um estudioso da obra de John Stuart Mill, principalmente nos campos da ética, da política, do direito e da economia.

pode ser exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra a sua vontade, é evitar dano aos outros. (MILL, 2016, p. 22)

A partir desse princípio, muitas questões que soam polêmicas para uma parcela significativa da sociedade ganham respaldo e caráter de legitimidade. Um exemplo dessas questões é a discussão em relação à eutanásia voluntária de pacientes terminais ou portadores de doenças irreversíveis. Entre aqueles que defendem a eutanásia voluntária está o filósofo australiano Peter Singer, utilitarista e um dos grandes nomes da filosofia contemporânea, conhecido por defender posições polêmicas. Em obras tais como *Rethinking Life and Death* e *Ética Prática*, o filósofo defende a eutanásia voluntária como exercício da autonomia pessoal que tem por objetivo reduzir um sofrimento intolerável. A defesa de Singer se fundamenta principalmente no princípio de liberdade proposto por Mill, que defende a soberania do indivíduo sobre sua mente e corpo.

Segundo ele, para saber quais são os limites da autoridade da sociedade sobre o indivíduo, é antes necessário que ambas as partes saibam aquilo que mais particularmente lhes diz respeito. Para ele, à individualidade pertence a parte da vida na qual o principal interessado é o indivíduo, e conseqüentemente, à sociedade, a parte em que ela é a principal interessada.

Dentro dessa perspectiva, Mill rejeita a noção de contratualismo, segundo a qual a sociedade deve se fundamentar em um contrato social. O filósofo inglês acredita que nenhum bom propósito se satisfaz com a invenção de um contrato do qual se deduz obrigações. Apesar disso, Mill afirma que todos os que recebem proteção da sociedade devem retribuir tal benefício. Dessa forma, Mill conclui que o fato de viver em sociedade torna imprescindível que os indivíduos que a compõem comprometam-se a ter certa conduta em relação aos demais, e afirma:

Cabe dizer que renuncio a qualquer vantagem e favor de meu argumento que poderia provir da ideia de um direito abstrato, como algo que não depende da utilidade. Considero a utilidade como a base última de todas as questões éticas; mas deve ser a utilidade no sentido mais amplo, fundada nos interesses permanentes do homem como ser de progresso. Sustento que tais interesses autorizam a sujeição da espontaneidade individual ao controle externo apenas no que se refere aos interesses de outras pessoas. (MILL, 2016, p. 24)

Nesse sentido, é possível pensar até que ponto, apesar de rejeitar o contratualismo, Mill, ao considerar que devemos maximizar a utilidade no longo prazo

e não em casos particulares, poderia se desvincular, por exemplo, da concepção política de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) baseada no conceito de “vontade geral”, que tenta harmonizar a relação entre Estado e indivíduo fazendo com que a vontade do segundo tenda sempre ao coletivo, condicionando o exercício da liberdade a desejar aquilo que é melhor para o bem comum.

O filósofo americano Michael J. Sandel é um comunitarista e crítico da doutrina de Mill. Para Sandel, quando Mill propõe que se devem respeitar os direitos individuais com o objetivo de promover o progresso social, ele torna tais direitos reféns da contingência e isso pode ser problemático, na medida em que também é possível que uma sociedade atinja certa forma de progresso social e felicidade de longo prazo através da tirania. A pergunta de Sandel a Mill seria a seguinte: moralmente falando, os direitos individuais, em tal sociedade, seriam desnecessários, uma vez que o objetivo final foi alcançado por outros meios?

Mill dificilmente concordaria com isso, uma vez que se coloca em oposição a toda e qualquer forma de tirania, e é justamente isso que motiva, por exemplo, a sua crítica a Comte, a quem acusa de propor um despotismo da sociedade sobre o indivíduo. Sua relutância em aceitar tal ataque à liberdade individual também pode ser identificada quando o filósofo inglês afirma, no capítulo II de *Sobre a Liberdade*, no qual faz a sua célebre defesa da liberdade de pensamento e expressão, que:

Se todos os seres humanos, à exceção de um, fossem da mesma opinião e apenas uma pessoa fosse de opinião contrária, a humanidade não estaria mais justificada em silenciar essa pessoa do que estaria ela, se detivesse o poder, em silenciar toda a humanidade. (MILL, 2016, p. 33)

Nesse sentido, para tentar escapar a esse problema, Sandel acusa Mill de introduzir o cultivo à individualidade e o caráter como importantes no cálculo utilitarista, e que isso seria uma forma de apelo a ideais morais além dos previstos pelo utilitarismo, uma vez que pressupõe a ideia de progresso e desenvolvimento humano. A tese de Sandel é que Mill não reformula a doutrina de Bentham, mas a abandona.

2 Uma leitura conciliadora de princípios aparentemente antagônicos

Enquanto há aqueles que, como Sandel, desconsideram a possibilidade de Mill ser ao mesmo tempo um utilitarista e um liberal, há também aqueles que veem a possibilidade de fazer uma leitura das obras *Sobre a Liberdade e Utilitarismo*

identificando uma unidade temática que as perpassa e traz à tona um amplo projeto ético-político do filósofo inglês.

Embora crítico de Mill, inclusive em relação ao seu utilitarismo, o filósofo americano John Rawls (1921-2002) faz, em uma de suas conferências, a análise do princípio de liberdade e o vê, dentro do corpo da obra de Mill, como um “axioma indireto” condicionado ao princípio de utilidade. Ao analisar a passagem supracitada, na qual o filósofo inglês afirma que mesmo a esmagadora maioria não teria legitimidade para silenciar um dissidente, seria possível afirmar que Mill estaria enfaticamente se negando a considerar a satisfação dos interesses da maior quantidade de pessoas, o que estaria em contradição com uma formulação geral do utilitarismo. Rawls se questiona como isso poderia ser possível sem recorrer a uma noção de direito abstrato, que Mill tão insistentemente se nega a adotar. Em certo sentido, próprio Rawls apresenta uma resposta a essa questão que pode ser favorável a uma leitura conciliadora das teses millianas, quando diz:

Tenhamos em mente que Mill está defendendo o princípio da liberdade como algo subordinado ao princípio da utilidade e que deve dirigir os debates políticos públicos sobre como ordenar as instituições políticas e sociais básicas. Lembremos que para Mill essas instituições são modos de formar e educar um caráter nacional adequado para a era democrática. Com isso, ele quer dizer que, quando compreendermos o papel do princípio da liberdade e as condições atuais e futuras de sua aplicação, veremos que não há boas razões fundadas na utilidade para fazer exceções se a utilidade for compreendida propriamente como os interesses permanentes do homem como ser progressista. (RAWLS, 2012, p. 320)

Outro que defende uma leitura conciliadora da obra de Mill é Mauro Cardoso Simões, para ele, o princípio da individualidade de Mill, em oposição ao individualismo benthamiano, parece teológico e normativo. Ainda segundo a leitura de Cardoso:

Ao afirmar a centralidade da individualidade humana em seu pensamento, Mill não admite sua redução ao simples prazer e dor ou a qualquer outra coisa; ao afirmar a importância do desenvolvimento de si, ele identifica o bem-estar do indivíduo a uma sorte completamente diferente da concepção de felicidade de Bentham, o que o conduziu a conclusões que são muito distintas da geração anterior de utilitaristas. (CARDOSO, 2013, p. 178)

Dentro dessa perspectiva, quando Mill rejeita intervenções paternalistas, ainda que tenham como objetivo o “benefício” do próprio indivíduo, o que se ilustra no exemplo dado no capítulo IV, do caso de uma pessoa que não sabe dos perigos de uma ponte que fora desativada recentemente. Por um lado, Mill afirma que, se um cidadão a agarrasse e tentasse impedi-la à força de atravessar ele não estaria, de forma alguma, infringindo de forma efetiva a liberdade daquele indivíduo, “pois a liberdade consiste

em fazer o que se deseja, e essa pessoa não deseja cair no rio” (MILL, 2016, p. 147). Contudo, Mill defende que essa pessoa deveria ser apenas avisada do perigo, e não forçosamente impedida de se expor a ele. Essa consideração ele estende à venda de venenos ou drogas. Assim, para Cardoso:

Neste sentido, uma soma maior de felicidade/utilidade pode ser alcançada em uma ordem social restringida pelo antipaternalismo, realidade na qual o exercício da autoridade ocorre sem constrangimentos, e tenderia a maximizar a utilidade. O utilitarismo de Mill, portanto, protegeria os interesses vitais dos indivíduos como condições mínimas para a promoção da felicidade, desaprovando a promoção do bem-estar por intermédio da limitação da liberdade individual. (CARDOSO, 2013, p. 188)

Conclusão

A partir das considerações acerca das leituras divergentes a respeito da doutrina do filósofo inglês John Stuart Mill, foi possível constatar que, ao se propor a reformular a doutrina do pai do utilitarismo clássico Jeremy Bentham, Mill introduz à sua doutrina uma noção de progresso e desenvolvimento humano que é, ao mesmo tempo, alvo de críticas, como é o caso do comunitarista Michael Sandel, que o acusa de submeter os direitos individuais à contingência de uma ideia de progresso humano, mas é também, por outro lado, o que faz surgirem leituras conciliadoras entre as teses utilitaristas e liberais, na medida em que se aceita que Mill subordina o princípio de liberdade ao princípio de utilidade, porém inclui neste o cultivo da individualidade e da espontaneidade como interesses permanentes da humanidade, os quais não podem ser suprimidos considerando casos isolados. Diante disso, podemos concluir que, para se aceitar uma leitura conciliadora das obras millianas, faz-se necessário aceitar a inclusão dos ideais de cultivo da individualidade, caráter e progresso humano à sua doutrina utilitarista, pois é a partir desse ponto que as leituras divergem.

Referências Bibliográficas:

- GIMENES, Marcio de Paula. “O Estado e o indivíduo: o conceito de liberdade em John Stuart Mill”. In *Revista Polymatheia* [on-line] n3. volume 3, 2007. Disponível em: http://www.uece.br/polymatheia/dmdocuments/polymatheia3n3_estado_e_%20indiviuo_conceito_de_liberdade_em_mill.pdf
- GRAY, John. *Isaiah Berlin*. Tradução: Fábio Fernandes. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000.
- HARRINGTON, Ralph. “Mill and freedom: individual liberty, government and society in the thought of John Stuart Mill”. Disponível em: <http://www.artificialhorizon.org/essays/pdf/mill.pdf>
- MILL, John Stuart. *Sobre a Liberdade*, São Paulo: L&PM, 2016.
- _____. *On Liberty*. Cambridge Texts in the History of Political Thought: Cambridge University Press, 2005.

- _____. *Utilitarismo*, São Paulo: Escala, 2007.
- _____. *Utilitarianism*. Edited by Roger Crisp. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- _____. *A Liberdade/Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- RAWLS, John. Conferência sobre Mill. In Conferência, 2012.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social: princípios do direito político*; tradução de Edson Bini. Edipro: Bauru, 2013.
- RYAN, Alan. *The Philosophy of John Stuart Mill*. London: Macmillan Press Ltd., 1998.
- SANDEL, Michael J. *Justiça: O que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- SIMÕES, Mauro Cardoso. Paternalism and antipaternalism. In: *Ethic@ – Revista Internacional de Filosofia Moral*, UFSC, 2011.
- _____. *John Stuart Mill & a Liberdade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- _____. John Stuart Mill: utilitarismo e liberalismo. Porto Alegre: *Veritas*, v. 58, n. 1, jan./abr. 2013, p. 174-189.
- _____. *A filosofia Moral de John Stuart Mill: Utilitarismo e Liberalismo*. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.
- SINGER, Peter. *Rethinking life and death*. [S.l]: Diane Publishing, 2000.
- _____. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SKORUPSKI, John. *The Cambridge Companion to Mill*. United Kingdom: University of St Andrews, 1998.
- _____. *Why Read Mill Today?* [S.l]: Taylor & Francis, 2006.
- STEVEN, Wall. *The Cambridge Companion to Liberalism*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2015.

Uma distinção que não deve ser rejeitada: algumas objeções de Searle ao abandono da distinção analítico-sintético proposto por Quine

Michelle Montoya ¹

Resumo

Em *Speech Acts* (1969), John Searle procurou tratar da linguagem de um modo geral, sobretudo daquela que é capaz de produzir verdades, declarações ou promessas, independente de se tratar da linguagem natural ou da de algum idioma em específico. Sendo assim, ao longo de *Speech Acts*, o autor buscou dividir suas análises em dois âmbitos: o das caracterizações linguísticas e o das explanações linguísticas. Destarte, tomando tal divisão como ponto de partida, apresentaremos a leitura de Searle sobre a distinção kantiana clássica, a saber, a de analítico-sintético, proposta pela primeira vez por Immanuel Kant (1724-1804), na *Crítica da Razão Pura* (1781- 1ª versão; 1787- 2ª versão). Contudo, antes disso, apresentaremos brevemente as críticas de Willard Von Quine a distinção analítico-sintético presente em seu artigo “Dois Dogmas do Empirismo” (1951), em que propõe o abandono desta distinção, bem como a tese do naturalismo biológico de Searle, que será fundamental para algumas de nossas considerações. Por fim, pretendemos analisar a crítica de John Searle ao abandono da distinção analítico-sintético proposto por Willard Von Orman Quine em “Dois Dogmas do Empirismo”. A partir disso, suscitaremos as seguintes questões: A distinção analítico-sintético deve ser rejeitada? Ou devemos reconhecê-la? Caso optemos em reconhecê-la, qual seria sua finalidade filosófica?

Palavras-chave: Analítico-sintético; Naturalismo Biológico; Caracterização Linguística; Explanação Linguística.

Abstract

In *Speech Acts* (1969), John Searle sought to deal with language in general, especially that which is capable of producing truths, statements or promises, regardless of whether it is a natural language or a specific language. Thus, throughout the *Speech Acts*, the author sought to divide his analyzes into two scopes: that of linguistic characterizations and that of linguistic explanations. From this, taking such a division as a starting point, we shall present Searle's reading of the classical Kantian distinction, that of analytic-synthetic, first proposed by Immanuel Kant (1724-1804), in the *Critique of Pure Reason* (1781 - 1st version, 1787 - 2nd version). However, before this, we will briefly present Willard Von Quine's criticisms of the analytic-synthetic distinction present in his article "Two Dogmas of Empiricism (1951)," in which he proposes to abandon this distinction, as well as Searle's biological naturalism thesis, which will be fundamental for some of our considerations. Finally, we intend to analyze John Searle's critique of abandoning the analytic-synthetic distinction proposed by Willard Von Orman Quine in "Two Dogmas of Empiricism." From this, we will raise the following questions: Should the analytic-synthetic distinction be rejected? Or should we recognize it? If we choose to recognize it, what would be its philosophical purpose?

¹ Graduada em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (2017), atualmente é mestranda em Filosofia pelo Programa de Pós Graduação Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro, onde é orientanda do Profº Dr. Dirk Greimann.
Email: michelle_montoya@id.uff.br

Key words: Analytical-synthetic; Biological Naturalism; Linguistic Characterization; Linguistic Explanation.

Introdução

Segundo alguns interlocutores como Willard Van Orman Quine(1908-2000) e o círculo vienense, Kant teria definido obscuramente a distinção analítico-sintético e circunscrito em especial a de “analítico” em trilhas muito obscuras. Esse fato, provavelmente teria se dado por conta de certos aspectos de obviedade. A saber, supostamente, Kant não teria utilizado o termo “analítico” com muita clareza porque o tema seria óbvio, seria dado. Primeiramente porque o texto de Kant não se destinaria aos que estavam fora da discussão que ele estava propondo. Secundariamente, alguns afirmam que Kant escreveu a *Crítica da Razão Pura* pressupondo que muitos dos seus leitores já entendessem minimamente não só a sua discussão, mas muitas outras que estariam presentes tradição acerca da Metafísica. Em terceiro lugar, para o círculo vienense, Kant, ao tentar fundamentar algum tipo de Metafísica em última instância, teria inaugurado não só uma possibilidade de leitura da analiticidade em termos epistêmicos, mas também em termos semânticos.

Quine teria tido contato com o Círculo de Viena fortemente, e por meio deste, teria conhecido a distinção clássica analítico-sintético. Ainda há quem diga, que ele sequer teria lido Kant, tendo então adquirido então um conhecimento acerca dessa distinção por meio de estratos textuais produzidos por esse círculo filosófico. Logo, Quine talvez só conheceria tal tema periféricamente. Diz-se que ele teria conhecido a distinção analítico-sintético a partir de uma leitura semanticizada, nos cursos de Moritz Schlick, com uma abordagem interpretativa proposta pelo Círculo de Viena. Por isso, em seus artigos, constantemente Quine estaria estabelecendo debates e diálogos com interlocutores desse círculo. Um exemplo disso seria quando Quine em “Dois Dogmas do Empirismo” trava uma discussão com Rudolph Carnap, que inclusive resultará em uma resposta sagaz dada por Carnap em “Meaning and Synonymy in Natural Languages” (1955), artigo em que ele discute as noções de analiticidade e necessidade, ora encaminhando-as para a Lógica, ora encaminhando-as para a Semântica.

Quine, inicia seu célebre artigo “Dois Dogmas do Empirismo” (1951), tentando interpretar semanticamente a distinção kantiana analítico-sintético, chegando a uma conclusão inicial de que tal distinção seria obscura por dois motivos principais. Primeiro, por conservar a discussão acerca da analiticidade num nível metafórico;

segundo, porque implicaria no esclarecimento da definição do que é significado. Isto porque, ao interpretar a definição de analítico, Quine assume que um enunciado seria analítico quando fosse verdadeiro em virtude do significado, independentemente dos fatos. E desse modo, buscou atacar a distinção analítico-sintético em outrora proposta por Kant através de duas vias principais em “Dois Dogmas”: a do significado (que traz junto consigo a sinonímia) e da concepção de definição. No entanto, para John Searle (1932- ?), os problemas e discussões acerca da distinção analítico-sintético, não residiria tanto na obscuridade presente na definição do que é analítico, mas sim no fato de não se admitir um pressuposto epistêmico inicial: o de que sabemos o que “analítico” significa. Isto porque, se não soubéssemos o significado de “analítico”, sequer poderíamos questionar se uma dada sentença é analítica ou não por exemplo. Desse modo, teríamos sim critérios para dizer o que é analítico ou não, logo, certamente a definição de “analítico” não seria tão obscura quanto Quine preconizou em “Two Dogmas”. Devemos obviamente enfatizar, que dadas as críticas de Quine mais diretas a concepção de “analítico”, em boa parte de nossa exposição, daremos mais ênfase a analiticidade do que a concepção de “sintético”, visto que boa parte da problemática que queremos levantar não prossegue por este caminho. Então, dada esta apresentação inicial, conforme exposto, apresentaremos as críticas de Quine a distinção analítico-sintético e em seguida a objeção de Searle a leitura quineana de “analítico”, mostrando que para Searle, Quine propõe na verdade, pseudo-problemas em torno da definição de analiticidade.

A distinção analítico-sintético em quine: um dogma do empirismo

Conforme dito, em “Dois Dogmas do Empirismo”, Willard Von Orman Quine buscou atacar a distinção analítico-sintético outrora proposta por Kant através de duas vias principais: a do significado (que traz junto consigo a sinonímia) e da concepção de definição. Sendo assim, neste momento deixaremos de lado a exposição das críticas de Quine a adoção do critério de regras semânticas aos moldes de Carnap para definir o conceito de analiticidade, embora elas integrem o artigo em questão, dado o fato de que essas críticas são irrelevantes para discutirmos a objeção de Searle a proposta quineana de não reconhecer e não conservar a distinção analítico-sintético, considerando-a como um dogma empirista. Ainda descartaremos uma parte das críticas de Quine em torno do uso da permutabilidade *salva veritate* para “solucionar” os problemas referentes a obscuridade presente na definição de analiticidade.

Em “Dois Dogmas do Empirismo”, Quine apresenta algumas críticas a distinção analítico-sintético, procurando sustentar que ela é falaciosa, especialmente porque nenhum enunciado seria imune a revisão.² Por exemplo, um enunciado tido por analítico até o presente momento poderia se tornar sintético caso fosse revisto seu conteúdo empírico. Por isso, de acordo com Quine, nenhum enunciado poderia “ser válido aconteça o que acontecer”³, já que os conteúdos empíricos seriam resultado de construções humanas ao longo do tempo, sujeitos a serem constantemente revisados e reajustados.⁴ E essa revisão de enunciado, se estenderia também a Lógica, embora com um certo grau de resistência. Em “Dois Dogmas”, Quine assume que os enunciados considerados como leis lógicas estão sujeitos a reavaliação sem dar explicações muito claras e justificáveis para tal afirmação⁵, contudo, mais tarde em *Palavra e Objeto* (1960)⁶, Quine explicita que um uso de ou significância atribuída a uma partícula lógica se dá a partir do contexto em que ela é utilizada. Sendo assim, mudando-se o contexto em que está presente uma determinada partícula lógica, conseqüentemente, se mudaria o uso e significado, do mesmo modo que se alteraria a funcionabilidade da partícula lógica de acordo com o autor. Então, Quine assume que os enunciados classificados como leis lógicas não escapariam da revisão, assim como os conectivos lógicos e operadores verofuncionais que os compõem.

Os dois dogmas aos quais Quine se refere no artigo em questão são o do reducionismo radical, que diz que todo enunciado significativo pode ser traduzível em um enunciado sobre a experiência imediata, e o da distinção analítico-sintético, onde teríamos enunciados que poderiam ser confirmados em qualquer circunstância, sendo chamados de “analíticos”. Ambos dogmas, de acordo com o autor, teriam raízes comuns.⁷, pois foram construídos a partir de uma base referencialista de significado, isto é, partindo de uma concepção de significado que reivindica pela correspondência entre a

2 QUINE, 1951, p. 246.

3 Ibidem, p. 245.

4 Veremos mais tarde algumas mudanças na posição de Quine quanto essas afirmações. Primeiro ele irá reconhecer em *Palavra e Objeto* (QUINE, 1960, p.97) que o a priori, o necessário e o analítico são noções distintas, embora não as qualifique com muita clareza. E ao assumir esta posição, ao nosso ver, ele abandonaria o necessário como um qualitativo inseparável do analítico (isto porque em nenhum momento o autor afirma em *Palavra e Objeto* que estas noções são dependentes por exemplo), fato que provavelmente comprometeria a posição adotada por Quine em “Two Dogmas” quanto a não imunidade a revisão de enunciados, já que estaria interligada a uma crítica acerca da noção de necessidade, melhor dizendo a ideia de que um enunciado não pode ser válido aconteça o que acontecer e detentor de um valor de verdade inalterável. (Ibidem, p. 245-247)

5 QUINE, 1951, p. 246.

6 QUINE, 1960, p. 90.

7 QUINE, 1951, p.245.

linguagem e os fatos do mundo. E conforme já sugerido pelo título de nossa presente seção, ficaremos com o trato do segundo dogma, o da distinção analítico-sintético. Quine inicia o respectivo artigo tentando interpretar semanticamente a definição kantiana para verdades analíticas, tomada inicialmente como obscura. E num dado momento, chega a seguinte definição de enunciado analítico: “(...) um enunciado é analítico quando verdadeiro em virtude do significado e independente de fatos”.⁸ Ao conseguir chegar a esta definição, Quine percebe que teríamos um outro impasse: o problema de definir o que é significado (se é que ele pode ser definido).

Ao perceber tal impasse, autor especula a princípio que o exame do conceito de significado provavelmente seria a problemática que perpassaria todos os liames da analiticidade, e embora fosse tido como um pano de fundo da questão com muita frequência. Logo, de acordo com Quine, inicialmente, para que conseguíssemos tirar a discussão da analiticidade de um nível metafórico precisamos elucidar sua própria definição, o que implicaria em ter uma definição bem clara do que é significado.⁹ Ao trabalhar com a definição kantiana de analiticidade, o autor ainda se depara com a seguinte restrição: os juízos analíticos teriam apenas a forma “S é P”, ou seja, são restritos a enunciados compostos por sujeito e predicado. E se assim fosse, provavelmente tal restrição não permitiria por exemplo, que houvesse juízos analíticos na forma de enunciados contrafactuais (forma “Se...então”).

Em “Dois Dogmas”, Quine já assume que o significado não é público, que ele se encontra apenas na mente do falante, o que torna-o distinto do ato de nomear, que é dizer algo que se refere a entidades físicas ou não físicas. Dizendo mais claramente, nomear é falar sobre entidades, isto é, se apropriar de nomes para discorrer sobre elas e significar já seria atribuir um valor interno e subjetivo, já que o significado não seria público, e estaria na mente de um falante por exemplo, e os demais interlocutores não teriam acesso.¹⁰ Logo só poderíamos falar acerca do que é observável¹¹, ou seja, fazer descrições, convencionar que certos conceitos poderão ser utilizados para falarmos de um objeto determinado, contudo, seria mais complicado dizermos o que são

8 Ibidem, p.231.

9 Idem.

10 Ver mais sobre a crítica quineana a concepção internalista de Frege sobre o significado em: QUINE, 1968, p.133-134.

11 Em *Palavra e Objeto* (1960), especialmente no capítulo II, “Tradução e Significado”, Quine apresentará com mais clareza uma certa concepção de significado que podemos chamar de não referencialista. Isto é, o significado é o comportamento linguístico dos falantes em circunstâncias observáveis.

propriamente os conceitos ,bem como o que é que estamos de fato descrevendo. Então, se tentarmos esclarecer o que é o conceito de analiticidade, poderíamos atravessar pelo mesmo problema: não podemos dizer o que é analítico, mas podemos usá-lo como meio de descrever certas entidades.

Tal leitura do problema se sustenta também a partir das conclusões de Quine no ápice de “Sobre o que há ”(1948)¹², em que tendeu a concluir que falar de objetos é uma coisa , enquanto dizer o que eles são é outra. Dizendo isto de outro modo: posso descrever as coisas, inclusive utilizar o “analítico” para fazer descrições por exemplo, porém, não posso dizer o que as coisas são essencialmente, tampouco o que é o “analítico”. Dessa forma, é possível se concluir que podemos usar descrições distintas para falarmos sobre uma única e mesma entidade, seja abstrata ou não. Contudo, embora consigamos nomear uma mesma entidade de formas distintas, faremos tal nomeação a partir de descrições que na realidade podem diferir quanto ao significado. Logo, poderíamos tomar inicialmente o “analítico” no máximo como uma descrição, o que para Quine seria aparentemente inútil, já que não nos possibilitaria definir o que é analítico, isto porque, precisaríamos na verdade do significado de “analítico”. O ato de tomar o “analítico” como uma descrição e se apropriar dela para fazer usos não esclareceria o problema proposto pelo autor.

No caso de entidades abstratas por exemplo, se considerarmos termos como “5” e “número de sentidos do corpo humano”, veremos que nomeiam uma mesma entidade abstrata, a saber, o número cinco, contudo, podem diferir quanto ao significado. O primeiro termo procura descrever o número abstrato cinco, enquanto o segundo, foi descoberto após algumas observações realizadas e reflexões, referindo-se a quantidade de sentidos do nosso corpo (visão, paladar, olfato, tato e audição). Ambos termos nomeiam uma mesma entidade que tem por propriedade ser o número cinco, embora não possamos dizer muito bem o que isso quer dizer. Não podemos avançar mais definindo o que é o número cinco por exemplo. Melhor dizendo: é possível falar sobre o número cinco, mas cada um de nós tem uma concepção particular acerca de seu significado, que por ser subjetiva, é indizível. Nos resta ficar com a descrição que é mais objetiva. Logo, podemos nos referir a descrição do número cinco, mas não ao que ele é em si. Ou seja, redizendo: podemos nos referir a descrição de “analítico”, mas não ao seu significado.

12 QUINE, 1948, p. 224.

Num segundo passo de “Dois Dogmas”, Quine ainda, ao considerar a analiticidade como um dos primeiros objetos da teoria do significado ao lado da sinonímia, classifica os enunciados analíticos em duas classes: a dos logicamente verdadeiros e numa segunda classe, que chamaremos de substitutivos.¹³ Na primeira classe, de acordo com o autor, não teríamos problemas classificatórios muito graves, pois os enunciados seriam sempre verdadeiros, independentemente de suas partículas não-lógicas, ou seja, são verdades lógicas, portanto necessários. Já na segunda classe, um enunciado poderia ser transformado em verdade lógica se substituíssemos um termo por outro que seja sinônimo. Por exemplo, poderíamos substituir o termo “solteiro” de um enunciado por “homem não casado”, diferentemente dos casos de enunciados logicamente verdadeiros, onde teríamos enunciados como “Todo solteiro é solteiro”.

A classe de enunciados substitutivos, de acordo com Quine, apresentaria problemas, isto é, seria obscura e mal elucidada,¹⁴ já que teríamos uma noção de analiticidade fundada a partir da sinonímia, que é um conceito ainda mais obscuro. Portanto, talvez, caso quiséssemos optar realmente por esta via, seria preciso clarificar o conceito de sinonímia, para em seguida, compreendermos como se dá sua aplicação, a fim de conseguirmos avançar até obter uma definição clara de analiticidade. Logo, a classe de enunciados logicamente verdadeiros não seria tão problemática assim, enquanto a dos substitutivos sim. Neste ponto, Quine apontará que a analiticidade, de certa forma, seria menos que uma verdade lógica e teria um estatuto semântico. Logo, sua definição seria problemática por depender de uma definição clara de significado. Se a analiticidade fosse meramente verdade lógica, teria um estatuto lógico, seria mais clara por não apresentar impasses quanto a sua definição.

Sendo assim, num terceiro momento, Quine critica a tentativa de se esclarecer o conceito de analiticidade em termos de definição, onde se costuma considerar que os enunciados analíticos de segunda classe se reduziriam aos de primeira classe a partir de definições. E neste processo, usaríamos a análise como ferramenta de busca pela definição de uma palavra com um caráter informativo, considerando o *definiens* como detentor de uma função explicativa em relação ao *definiendum*, com a finalidade de aperfeiçoá-lo.¹⁵ Por isso, se voltássemos ao famoso enunciado exemplificado por Quine que diz “Todo solteiro é um homem não casado”, teríamos “homem não casado” como

13 QUINE, 1951, p.233.

14 Idem.

15 Ibidem, p. 235.

explicação de solteiro (que seria considerado como o *definiens* do enunciado em questão), onde “solteiro” seria o *definiendum*.

Segundo Quine, ao decompor os termos de um enunciado (*definiens* e *definiendum*), decairíamos novamente no problema da definição de sinonímia dos termos, elemento que, conforme dito anteriormente, é ainda mais obscuro do que o próprio conceito de analiticidade. Isto porque o *definiendum*, por fim, se tornaria sinônimo do *definiens* por pressupor para si o papel de uma sinonímia pré-existente explanável pelo *definiens*.¹⁶ Logo, essa via da definição nos encaminharia para uma solução circular quanto ao esclarecimento do conceito de sinonímia, que remontaria ao conhecido holismo semântico presente no sistema quineano, e conseqüentemente, seria inútil para esclarecer a obscuridade em torno do conceito de analiticidade. Isto porque, o *definiens* poderia sempre substituir o *definiendum* de forma repetida e exaustiva, sem na verdade explicitar os critérios que estariam por detrás da substituição que estamos realizando. Por fim, ainda na linha dos problemas correlatos a questão da via da definição, Quine ainda critica a adoção de uma permutabilidade *salva veritate* de termos linguísticos para se estabelecer uma sinonímia mais rigorosa, já que pressuporia o entendimento antecipado da noção de analiticidade para ser estabelecida no caso de linguagens que possuem um advérbio intencional, como por exemplo, o “necessariamente”.¹⁷

O autor destaca que, considerar a sinonímia entre duas formas linguísticas a partir da permutabilidade *salva veritate* pode parecer uma solução bastante interessante a primeira vista, já que os sinônimos em jogo podem ter vagueza na medida que se equipararem quanto a ela e é restrita em relação a ocorrências fragmentárias, conservando a essência das palavras, isto é, suas *wordhoods* (“palavridades”).¹⁸ Desse modo, ela buscaria por uma sinonímia cognitiva que não se insere no caso de associações psicológicas ou de qualidade poética. Duas expressões poderiam ser consideradas como sinônimas caso contivessem o mesmo teor de informação. Contudo, para determinar os casos de sinonímia cognitiva, de acordo com o autor, seria necessário pressupor algum entendimento acerca da analiticidade, uma vez que a sinonímia se dá por meio da transformação de enunciados em verdades lógicas através da substituição de sinônimos por sinônimos.

16 Ibidem, p.234-236.

17 Ibidem, p.238-239.

18 Ibidem, p. 236.

O problema de se levar em consideração a permutabilidade *salva veritate* como uma solução para definir o conceito de analiticidade é que ela pressupõe uma sinonímia cognitiva, que por sua vez, exige transformações iguais as realizadas nos casos de juízos analíticos tipificados por Quine como de segunda classe (os que nós chamamos de substitutivos). A permutabilidade *salva veritate* ainda traria outro impasse: ela só é possível em “linguagens ricas”, ou seja, em linguagens que contenham advérbios como “necessariamente” e de amplitude especificada, logo, abrangente.¹⁹ Ainda, no caso de linguagens em que os predicados coincidam extensionalmente, não temos a garantia de que a permutabilidade *salva veritate* nos trará o sinônimo cognitivo desejado.

Por fim, no artigo “Dois Dogmas”, Quine concluiu que, diante da impossibilidade de se alcançar uma definição clara e correta de “analítico”, seria mais cabível abandonar a distinção analítico-sintético, já que, toda e qualquer tentativa de encontrar uma definição de analiticidade, nos encaminharia para um dogma infundado, a saber, de que é possível defender com fundamentos sólidos a distinção analítico-sintético. De acordo com Quine, nós não poderíamos aceitar para fins de uso e emprego filosófico uma distinção com tantos problemas de fundamentação, daí a necessidade de fazer tal abandono.

Crítica de searle a visão de quine acerca da analiticidade

Em *Speech Acts* (1969), John Searle procurou tratar da linguagem de um modo geral, sobretudo daquela que é capaz de produzir verdades, declarações ou promessas, independente de se tratar da linguagem natural ou da de algum idioma em específico. Sendo assim, ao longo de *Speech Acts*, o autor buscou dividir suas análises em dois âmbitos: o das caracterizações linguísticas e o das explanações linguísticas, que buscaremos esclarecer neste tópico de nosso artigo. Todavia, antes iremos tratar, sobre o que intitulamos como “tese do naturalismo biológico”, que consideramos como uma informação adicional importante para entendermos melhor alguns pontos da crítica de Searle dirigida a Quine quanto sua concepção de analiticidade.

De acordo com Searle, boa parte dos problemas conceituais presentes na linguagem adviriam de uma falta de naturalização da mesma, isto é, de reconhecê-la como um fenômeno natural. Daí falamos em “naturalismo biológico”, o que significa tratar a linguagem como parte de nossa história biológica de vida, da mesma forma que a digestão, o crescimento e a secreção de bile por exemplo. Isso porque cada um dos

¹⁹ Ibidem, p. 238.

ossos processos biológicos teriam uma certa ordem de prioridade. Os fenômenos intencionais, assim como seus estados, seriam de desenvolvimento prioritário. Só depois disso que haveria o desenvolvimento da linguagem e do significado.²⁰Searle define a intencionalidade como “a propriedade de vários estados mentais e eventos para os quais são direcionados para ou sobre os objetos e estados de ligação no mundo”.²¹Porém, nem todos os estados mentais teriam intencionalidade. A razão disso é que toda intencionalidade pressupõe uma direcionalidade (*directedness*); e nem todos os estados mentais seriam direcionados.

Poderíamos ter receios, esperanças, ansiedades e medos que não são direcionados a certos objetos específicos. É importante destacar que tanto as formas pré-linguísticas de intencionalidade quanto as linguísticas ²²trariam em si mesmas as condições de sucesso ou fracasso. Por exemplo, se temos a percepção de sentir frio, muito provavelmente, quando somos aquecidos, seja ingressando em um ambiente mais quente ou nos cobrindo com um cobertor, ou mesmo vestindo um agasalho, reconheceremos de alguma forma que as condições necessárias para não sentirmos mais frio foram satisfeitas. O mesmo se dá quando sentimos fome ou sede:²³iremos reconhecer quando as condições para não sentirmos mais fome ou sede estiverem sido satisfeitas. Elas também são propriedades lógicas que já estão presentes na intencionalidade. As condições de satisfação são fundamentais para estruturar a nossa ação e também devem estar presentes em nossa linguagem, pois apenas a partir do momento que são reconhecidas, é que podemos levar em consideração uma nova intencionalidade se houver. Isto porque, as nossas ações seriam resultado de uma “teia de intencionalidades”, em que uma pode se seguir da outra ou não. Para Searle, não precisamos de linguagem para termos estados intencionais como crenças e desejos tal como Davidson preconizou²⁴: a intencionalidade pode anteceder a linguagem. Poderíamos ter intencionalidades mais primitivas como percepção e a ação intencional que independem da linguagem para existir.²⁵Com isso, considerar a linguagem como um fenômeno natural seria considerá-la como uma extensão de nossas capacidades

20 SEARLE, 1983, p.160.

21 Ibidem, p. 1-2. (Tradução nossa de : “... is that property of many mental states and events by which they are directed at or about or of objects and states of affairs in the world.”)

22 SEARLE, 2012,p. 24-25.

23 Ibidem, p. 24-25.

24 Ibidem, p.19.

25 Ibidem, p.18.

biológicas pré-linguísticas, especialmente as já existentes a partir de estados intencionais.²⁶

Naturalizar a linguagem para Searle é considerá-la como uma continuidade de nossas capacidades biológicas, no sentido mais amplo possível que pode requerer a Biologia. Em “Filosofia da Linguagem: algumas observações preliminares”, o autor critica Quine por fundar uma pseudonaturalização da linguagem, que na verdade não a considera como um fenômeno natural. Embora Quine tenha assumido um empirismo resoluto, de acordo com Searle, teria sido incapaz de abandonar completamente o uso de sistemas formais para realizar análises acerca da linguagem valendo-se de moldes da lógica matemática. Em *Intentionality* (1983), Searle procurou demonstrar que um naturalismo nos moldes de Quine não funciona para estudar o comportamento humano coletivo, uma vez que precisaríamos considerar a intencionalidade como estrutura de ação em primeiro plano. Isto porque apenas a partir dela que teríamos a linguagem e não o contrário.

Na “Introdução” de *Intentionality*, podemos perceber claramente a forma que essa questão aparece na seguinte citação:

Um problema persistente que não é abordado neste livro permanece, mas foi uma das principais razões pela qual eu quis escrevê-lo. O comportamento humano ordinário tem-se revelado peculiarmente recalcitrante à explicação pelos métodos das ciências naturais, não tem dado resultados comparáveis a física e a química quando aplicados ao estudo do comportamento humano individual e coletivo? Há muitas tentativas de se responder a essa questão na filosofia contemporânea, e ao meu ver nenhuma delas é satisfatória. Eu acredito que a direção correta para esta resposta jaz em enxergar o papel da Intencionalidade na estrutura da ação.²⁷

O que Searle entendia por naturalismo, conforme mencionado, embora tenha sido caracterizado pelo autor como uma Biologia em seu sentido mais amplo, ainda seria algo um pouco vago em sua teoria. Não conseguimos determinar muito bem os limites dessa Biologia, bem como de sua relação direta com a linguagem, logo, essa amplitude delimita mal seu sistema em alguns momentos. Todavia, deve-se ressaltar

²⁶Ibidem, p.18.

²⁷ SEARLE, 1983, p. IV. Tradução nossa de: “*One nagging problem remains that is not addressed directly in the book, but was one of my main reasons for wanting to write it. Ordinary human behavior has proven peculiarly recalcitrant to explanation by the methods of the natural sciences have not given results comparable to physics and chemistry when applied to the study of individual and collective human behavior? There are many attempts to answer this question in contemporary philosophy, none of them in my view completely satisfactory. I believe that the direction of the correct answer lies in seeing the role of Intentionality in the structure of action.*”

que ele deixa claro que sua proposta de naturalização não só abarcaria a intencionalidade, como a linguagem e a consciência. A Biologia seria um fator determinante para elas já que os fenômenos biológicos antecederiam a linguagem e a consciência, ou seja, a fome antecede qualquer linguagem no sentido de existir antes dela quanto pronúncia. A fome, num sentido biológico, é responsável por saciar as necessidades fisiológicas do nosso corpo. Quando estamos com fome, por exemplo, podemos sentir uma sensação de vazio no estômago, acompanhada de ruídos característicos do funcionamento desse órgão. Quando algo assim ocorre, possivelmente iremos considerar que é um sinal de alerta enviado pelo corpo para nos avisar que ele precisa ser nutrido. Por isso é uma intencionalidade pré-linguística muito primitiva. Não precisamos de linguagem para termos fome, a não ser que queiramos comunicar o fato de que estamos sentindo fome. Encarar a linguagem num sentido natural (ou mesmo biológico) não seria analisá-la a partir de estruturas rígidas e formais, tais como fórmulas matemáticas, axiomas ou silogismos, mas sim a partir do que ela de fato é, enxergando-a como um fenômeno que acontece no mundo a partir de certas regras e compromissos que estabelecemos socialmente. Por isso, em *Speech Acts* tentou-se mostrar o reconhecimento de que podemos ver a linguagem funcionando a partir de certas regras e convenções, que foram batizadas como atos de fala, todavia, não se buscou elaborar um sistema mais formal para lidar com os impasses de imprecisão que a linguagem natural costuma nos inserir.

Ao longo de *Speech Acts*, Searle procurou fazer algumas observações acerca da linguagem de modo geral, em grande parte, elas são de dois tipos:²⁸primeiro, do âmbito das caracterizações linguísticas, e em seguida, das explicações linguísticas. As discussões sobre caracterizações linguísticas abarcariam a atribuição de características a elementos da linguagem. Por exemplo, quando dizemos que uma proposição é verdadeira, ou que um enunciado é analítico, estamos atribuindo uma característica. Um enunciado pode ter a característica de ser analítico, sinônimo em relação a outro, válido ou entre outras características. E podemos realizar caracterizações combinadas também. Um enunciado pode ser válido e sinônimo em relação a outro por exemplo, ou analítico e sinônimo em relação a outro.²⁹Portanto, a analiticidade, assim como a sinonímia, seria uma caracterização linguística. Ainda podemos usar caracterizações linguísticas para dizer para quê serve uma tal expressão, sem precisar nos justificar quanto ao

28 SEARLE, 1969, p.4-6.

29 Ibidem, p. 5-8.

porquê de se usá-la. Por exemplo, podemos dizer que “oculista” é sinônimo de “médico de olhos” e não justificar o porquê de tal afirmação. Pelo menos não no instante em que a realizamos. Ao fazermos isso estamos na verdade, dizendo que a expressão “médico de olhos” serviria para caracterizar “oculista” e vice-versa. As observações do âmbito das explicações linguísticas, além de abarcar fatos da linguagem, dizem respeito as regras que estabelecemos acerca da linguagem, bem como sobre seu modo de funcionamento. Normalmente precedem uma caracterização linguística. Por exemplo, podemos estabelecer que a expressão “sim” serve para manifestar afirmação, confirmação ou asserção em torno de um fato linguístico, considerando-a como uma caracterização linguística. Logo em seguida, podemos tentar estabelecer informações colaterais que devem ser satisfeitas ao se utilizar a expressão “sim”. Por fim, sabemos que precisamos de regras ou convenções que nos digam quando devemos usar “sim” e de que maneira. Então, teremos o âmbito das explicações linguísticas, que abrange de acordo com nosso exemplo, tanto as regras de como eu devo usar “sim” quanto onde posso usar esta expressão. As explicações linguísticas também servem para se estabelecer generalizações.³⁰ Retomando nosso exemplo do “sim”, reflitamos sobre uma outra questão. Ao se estabelecer normas e usos para nossa expressão, teremos um desdobramento inevitável de generalização, pois estabeleceremos normas que servirão para utilizá-la sempre, em todo lugar que uma dada convenção for aceita. De acordo com Searle, a linguagem se baseia fundamentalmente a partir da deontologia (compromisso).³¹

Fazemos várias convenções socialmente e estabelecemos usos acerca da linguagem onde gradualmente, todos que nela estão inseridos, vão acompanhando. Desse modo, estabelecemos compromissos, daí se dizer que a linguagem é fundamentalmente deontológica. Sendo assim, por causa da deontologia, teremos uma generalização no que se refere ao âmbito das explicações linguísticas. Searle, em *Speech Acts* nos dirá que a analiticidade, num certo sentido, não seria tão obscura como se costuma afirmar. Seria bastante falacioso dizermos que ela é obscura por ausência de critérios que a determinem.³² A verdade é que temos critérios para defini-la e analisá-la. Um dos primeiros pressupostos iniciais que ele considera a título de argumentação é de que conhecemos o que “analítico” significa, daí advém nossa crítica quanto a sua

30 Ibidem, p. 11-13.

31 SEARLE, 2012, p. 45-47.

32 SEARLE, 1969, p. 6.

obscuridade. Não haveria nada a ser posto em dúvida se não tivéssemos algum conhecimento prévio para isso.

Para Searle, o nosso fracasso não residiria em encontrar critérios para o “analítico”, mas sim em não admitir que sabemos o que a analiticidade significa, logo sabemos quais tipos de considerações influenciariam na decisão de caracterizar um enunciado como analítico ou não. Rejeitamos a distinção analítico-sintético porque costumamos repudiar a utilização de conceitos que supostamente não compreendemos. Consideramos especificamente o uso do “analítico” como ilegítimo por não entendê-lo. O critério de analiticidade deveria ser julgado em função dos resultados que dele se pudesse obter. Não faltaria critérios para a analiticidade, pois a definição que normalmente damos a ela já nos oferece uma espécie de critério: “ (...) a analiticidade é, por sua vez, assim definida : um enunciado é analítico, se e somente se , for verdadeiro em virtude da significação ou por definição”.³³Embora já tenhamos visto que de acordo com Quine há impasses acerca da definição do que é significado também, levemos em consideração a espécie de critério colocado. A partir dele, percebe-se duas coisas: primeiro, que provavelmente buscamos por um critério formal, extensional ou behaviorista para analiticidade, segundo , que este critério buscado, provavelmente terá que passar por teste objetivos a fim de verificar sua validade.³⁴Falamos de critério formal porque “se e somente se” é um modo de expressar o conectivo lógico bicondicional, temos algo como “se p , então q”. O surgimento desse conectivo lógico nos trás a exigência de buscar por algum critério formal que o satisfaça em todas as circunstâncias onde ele ocorrer.

Falamos de critério behaviorista porque talvez o significado não poderia ser determinado de outro modo, senão a partir deste critério. Mencionamos extensional porque teríamos uma propriedade (ou predicado) aplicável a uma totalidade de objetos, a saber, a de ser analítico. Em seguida, para validar algum desses critérios presentes na definição de analiticidade adotada a princípio, precisaríamos de testes objetivos a fim de realizar verificações. Searle dirá que a verificação objetiva dos critérios extensionais poderá parecer muito importante, pois, caso contrário, poderíamos incorrer um excessiva arbitrariedade. Podemos ver um indício desta questão na seguinte citação a seguir, em que o autor a menciona, só que tomando a caracterização linguística da sinonímia como exemplo:

33 Ibidem, p.6.

34 Ibidem, p.7.

Qualquer critério extensional como a sinonímia teria de ser checada primeiro, para se assegurar que os resultados dados estão certos, caso contrário, a escolha do critério seria arbitrária e injustificada³⁵

Esta passagem nos mostra alguns posicionamentos quanto a critérios extensionais. Primeiro, precisam ser checados por meio da testabilidade, pois só serão passíveis de aplicação mediante a obtenção de resultados corretos. Segundo, seriam arbitrários e injustificados sem testabilidade. Terceiro, teriam um quê de empírico, natural e intuitivo, já que tomariam por base a testabilidade. Então, Searle tenta por exemplo, tomar um critério que atenda às exigências já expostas e tenta verificar se ele é adequado: “ (...) um enunciado é analítico, se e somente se, a primeira palavra na frase usada para fazer este enunciado começar pela letra A”.³⁶ Certamente esse critério seria desejado por certos objetores, contudo, vemos claramente que ele seria insuficiente para dar conta do plano extensional, já que não poderia ser válido para uma totalidade de objetos. Formalmente ele funciona bem, contudo, se combinado ao critério behaviorista, de algum modo dizemos que ele está incorreto. Certamente diremos que ele não faz sentido algum. No entanto, de onde adviria o nosso conhecimento de que de fato esse critério é inadequado? Segundo Searle, saberíamos disso justamente porque sabemos “o que analítico significa”. Não saberíamos responder a tal pergunta e sequer teríamos a capacidade de formulá-la se não soubéssemos o que analítico significa. Estes conhecimentos sobre os critérios de analiticidade pressuporiam o conhecimento do que a palavra “analítico” significa. Para Searle, sabemos perfeitamente quais tipos de consideração influenciam na decisão de caracterizar um enunciado como analítico ou não. O “analítico”, por pertencer ao âmbito das caracterizações linguísticas, deveria apenas caracterizar expressões e não fornecer regras de uso para elas. Não devemos buscar justificativas acerca do porquê considerar um enunciado como analítico ou não.³⁷ Com toda certeza, os mais variados testes objetivos poderão falhar. Devido a falha nos testes quanto ao emprego dos critérios, começamos a denunciar uma falsa ausência de critérios.

A ausência de critérios é falsa porque segundo a leitura de “naturalismo biológico” que já abordamos, as condições de satisfação são o que de fato determinam nosso sucesso ou fracasso, tanto no caso de intencionalidades linguísticas quanto pré-

35 SEARLE, 1969, p.9. Tradução nossa de: “*Any extensional criterion like synonymy would first have to be checked to move sure that it gave the right results, otherwise the choice of the criterion would be arbitrary and unjustified.*”

36 Ibidem, p.8.

37 Ibidem, p. 10.

linguísticas. Não reconheceríamos o sucesso de algum critério se não soubéssemos o que é fracasso. Só sabemos que um critério está funcionando com sucesso porque de alguma forma, previamente, já sabemos como as coisas aconteceriam se ele não estivesse funcionando. Searle ainda utiliza como exemplos enunciados como “ Meu filho está comendo uma maçã agora” e “ Retângulos têm quatro lados” para mostrar que conseguimos identificar facilmente que o primeiro é sintético, e o segundo, analítico.³⁸ O autor destaca que estes dois enunciados são inéditos, nunca haviam sido utilizados antes em trabalhos que discutam o problema da definição de analiticidade, contudo, conseguimos julgá-los facilmente como analítico ou sintético. Logo, analítico seria uma característica geral de termos, assim como o “sinônimo” portanto, não precisaríamos clarificá-lo em nada. Afinal, se sabemos utilizá-lo, por que ele é considerado obscuro? Searle irá nos dizer que qualquer critério deve exigir obrigatoriamente o mínimo de condições de satisfação, isto é, precisa-se saber quando ele está sendo falho ou não. Nisto teríamos um certo aspecto paradoxal, pois todo critério pressupõe a existência de alguma falha, já que só assim seria reconhecido como critério.³⁹

As noções de sinonímia e analiticidade só possuem forças suficientes para falarmos delas porque há algum entendimento claro acerca do que elas são. Pois bem, dissemos que conseguimos reconhecer enunciados analíticos, mas ainda restou a pergunta: como? E ainda: resta-nos algum critério para reconhecê-los? Como conseguimos aprender a classificar enunciados como analítico ou sintético? Searle no dirá que fazemos isso por meio da *projective kind*.⁴⁰

Projective kind (natureza ou capacidade projetiva) seria o principal forma de reconhecermos o critério para determinarmos se uma sentença poderia ser classificada como analítica ou não, pois por meio dela aprenderíamos o que é “analítico” e também conseguiríamos ensinar a alguém que não o soubesse por meio de exemplos. A *projective kind* é tida como do âmbito da explanação linguística, e dado sua capacidade de se tornar generalizada, é extensional. Ou seja, por meio da capacidade projetiva, poderíamos reconhecer enunciados analíticos, uma vez que a analiticidade seria de natureza projetiva. Esta capacidade, se daria porque algum de nós conseguiu dominar o conceito de analítico e em alguma circunstância o inseriu mais adiante. Por meio deste

38Ibidem, p. 9-10.

39Ibidem, p. 11.

40 SEARLE, 1969,p. 8-12.

domínio, conseguiríamos aplicar encadeadamente o conceito de analiticidade a qualquer enunciado.

Searle propõe que certos problemas relacionados a elementos do âmbito das caracterizações linguísticas poderiam ser solucionados por meio desta capacidade, dentre eles, o da analiticidade e da sinonímia. Ela compreenderia o “analítico”, já que este, tal como em Grice e Strawson,⁴¹ não denota uma classe fechada de sentenças, tampouco é um tipo de abreviação para uma lista. Dizemos que não denota uma classe fechada de enunciados porque a *projective kind* pode ser generalizável. Pode ser estendida a vários tipos de enunciado que denotam classes de objetos que não possuem elementos em comum, embora contenham uma mesma caracterização. Por isso, genericamente, podemos chegar a dizer que “analítico” é uma característica geral de elementos linguísticos que possuem uma capacidade de serem projetivos.

A projeção, por sua vez, nos conferiria um critério de extensionalidade por meio do qual poderíamos verificar se algo possui características condizentes ao que chamamos de “analítico” ou não. Todo enunciado analítico, neste caso, apresentaria características externas comuns a outras sentenças, que conseqüentemente, poderão ser reconhecidas como analíticas. E aqui, quando falamos de características externas, estamos falando daquelas que não estão inseridas na estrutura interna do significado. Das regras e convenções linguísticas que adotamos socialmente para articularmos nossa fala, da sintaxe por exemplo. Todos podem ter acesso às características externas das sentenças. No entanto, nem todos podem ter acesso a estrutura interna do significado que está presente nas sentenças que podem estar sendo reconhecidas como analíticas.

Todavia, o autor ressalta que este critério projetivo (*projective kind*) seria o tipo de critério buscado por muitos, isto é, formal e imutável, que se supõe que deveria valer universalmente em todos os casos possíveis. Ao trazer em cena o exemplo quase absurdo da letra “A” que já citamos aqui, Searle o faz como recurso para hiperbolizar o absurdo de se abandonar a pretensão de naturalização nos moldes biológicos da análise da linguagem em geral em prol de critérios intensionais e lógicos aos moldes matemáticos, abandonando pressupostos básicos da Biologia (tal como a intencionalidade que tem relação com a deontologia por estruturar nossa ação), deixando de lado as convenções sociais que se dão nos mais diversos contextos. Daí passamos a confundir os limites entre as caracterizações linguísticas (lembrando que a

41 GRICE & STRAWSON, 1956, p. 141-158.

analiticidade é deste âmbito) e as explicações linguísticas. Sem dúvidas Searle não é muito claro em seu texto quanto a forma que se dá a *projective kind* etapa a etapa. O que podemos dizer é que a *projective kind*, é um critério muito amplo para restringirmos com precisão o que é analítico ou não, e Searle, num dado momento, chega admitir que o uso da analiticidade para fins filosóficos úteis seria bastante restrito, pois teríamos os *borderline cases*.⁴²

Borderline cases seriam aqueles casos extremos onde teríamos dúvidas em classificar uma sentença como analítica ou não. Um exemplo disso seria o que Quine apresenta na segunda parte de “Dois Dogmas”: “Tudo que é verde tem extensão é analítico”. É um caso que não conseguimos afirmar, tampouco negar se é analítico, diferentemente dos casos que Searle menciona que conseguimos determinar em fração de segundos quando se tratam de enunciados analíticos. Nossas dúvidas certamente começariam por não sabermos se a extensão se refere ao verde que está disperso nas porções de coisas que estão no mundo ou a reunião do conjunto de coisas verdes, que resultariam num todo extenso, ou mesmo se estamos querendo dizer com essa sentença que verde é uma propriedade comum a vários objetos. Desse modo, vemos que os *borderline cases* estabeleceriam um limite do que posso definir como analítico ou não. Provavelmente seriam o limite porque ao alcançá-lo, não consigo aplicar critérios extensionais de definição nos moldes da *projective kind* que Searle propôs, embora não tenhamos muita clareza quanto ao uso deles, já que isto é matéria das explicações linguísticas e a *projective kind* não estaria inclusa nelas.

Talvez isso se dê por dois motivos. O primeiro é de que os *borderline cases* desafiam os limites de nossa cognição, pois nos vemos diante de situações em que temos que trabalhar com dados muito amplos, tal como no exemplo dado, que possivelmente teríamos que trabalhar com todos os objetos verdes. Podemos supor que toda vez que temos dúvidas quanto a determinar o que é analítico ou não a nossa cognição é desafiada, isto porque não conseguimos trabalhar com as descrições que temos acerca de alguns objetos, especialmente com aquelas que esperamos ser válidas. Vimos que no âmbito das caracterizações linguísticas que nós simplesmente caracterizamos os elementos da linguagem e no das explicações nós buscamos explicitar as regras e convenções válidas por detrás das caracterizações linguísticas que estivessem em jogo. Só que ainda não ressaltamos que neste segundo âmbito (o das

42 SEARLE, 1969, p. 12-16.

explicações) moldamos nossos limites cognitivos também. Estabelecemos regras e convenções sobre qual descrição pode estar ao lado de qual. É neste momento que dizemos por exemplo que o termo “quadrada” não pode participar do conjunto de descrições que caracterizam uma bola, ou que “ser careca” faz parte da caracterização de “Ela está usando um penteado”. Tudo isso se torna um desafio a nossa cognição por conta da relação que Searle busca estabelecer entre linguagem, consciência e significado nas obras dele que utilizamos aqui.

O segundo motivo é porque ele transforma o *projective kind* em um critério muito geral, que se aplicado a sentenças não específicas, se torna ainda mais geral, fazendo com que tenhamos a tendência de abandoná-lo. Isto porque teríamos dificuldades em aplicar o *projective kind* a sentenças como “Tudo que é verde tem extensão” é analítico ou “Todo dado redondo é redondo” é analítico. Nestes casos, poderíamos supor por exemplo, que o “analítico” não deveria ser aplicável a propriedades abstratas como extensão ou redondeza, daí, estaríamos inserindo uma restrição a aplicação do “analítico” a sentenças que não tomassem propriedades abstratas para caracterizar. Ao fazer restrições como esta, estaríamos dizendo que só podemos aplicar a *projective kind* a tais e tais sentenças, o que nos desanimará a utilizá-la como critério. Por outro lado, se não colocássemos restrições a *projective kind*, ela ficaria muito ampla por ser extensional a diversos termos e objetos, e a todo momento poderíamos ser postos diante de um *borderline case*.

Considerações finais

Tal como Ian Proops afirmou em seu artigo “Kant's Conception of Analytic Judgment”, poucas ideias obtiveram um impacto tão grande na Filosofia Analítica do que a célebre distinção entre juízos analíticos e sintéticos, e apesar de ser uma distinção importante, vários debates acerca de sua coerência foram travados. Sendo assim, nos questionaríamos: “Será que essa distinção tão célebre está, é na verdade obscura?”, ou “Será que ao interpretarmos essa distinção estamos seguindo os cânones errados?”. Iremos perceber que Kant não obscurece suas definições e critérios acerca da analiticidade, isto é, não obscurece critérios acerca do modo pelo qual devemos considerar um juízo como analítico ou sintético. Searle buscou dar um tom otimista a essa discussão, propondo uma solução alternativa para a mesma: “E se nós admitirmos a falibilidade dessa definição e utilizarmos o conceito de “analítico” aceitando como falível?”

Vimos até agora que podemos analisar a linguagem, em busca de determinar de que forma ela costuma funcionar, mas não haveria como encaixá-la num sistema formal logicista. Tal tentativa seria um fracasso. Daí, também adviria a crítica de Searle proposta de naturalização da linguagem quineana: as críticas de Quine quanto a falta de clareza sobre o que é analítico ou não, desencadeando no abandono da distinção analítico-sintético, para assumi-la como falaciosa, seria inserir o analítico dentro de critérios intensionais pré-determinados. Isto é, inteiramente independentes da deontologia que sustentaria a linguagem como essencialmente humana de acordo com Searle. Além disso, utilizar recursos lógicos como o princípio de substituição *salva veritate*⁴³ para alegar que a aplicação do “analítico” sempre resulta em falhas, é justamente aplicar um recurso formal a linguagem natural, numa tentativa real de desnaturalizá-la no sentido biológico searliano. Logo, seria preciso fazer o uso filosófico do “analítico” sem ultrapassar os casos considerados por Searle como *bordeline cases*. E ainda, o possível erro de Quine seria o de ter considerado o “analítico” como algo que é do âmbito das explanações linguísticas para Searle, exigindo explicações teóricas sobre sua aplicação e reconhecimento, embora o pressuposto epistêmico de que precisamos saber o que é analítico fosse óbvio.

Referências bibliográficas:

- GRICE, Paul; STRAWSON, Peter. “In Defense of a Dogma”. *The Philosophical Review*, Vol. 65, No. 2 (Apr., 1956), p. 141-158.
- PROOPS, Ian. “Kant's Conception of analytic judgment.” *Philosophy and Phenomenological Research*. Volume 70. Blackwell Publishing Ltd, 2005, p. 588-612.
- QUINE, Willard Von Orman. “Sobre o que há” (1948). In PORCHAT, O. (org.) .Ensaio /Ryle, Austin, Quine, Strawson. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Col. Os Pensadores)
- QUINE, Willard Von Orman. “Dois dogmas do empirismo”(1951). In PORCHAT, O. (org.) .Ensaio /Ryle, Austin, Quine, Strawson. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Col. Os Pensadores)
- QUINE, Willard Von Orman. *Palavra e Objeto* (1960). Petrópolis, Vozes, 2010.
- SEARLE, John. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- SEARLE, John. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- SEARLE, John. “O que é a linguagem: algumas observações preliminares.” In Tsohatzidis, Savas L. (org.) *A filosofia da linguagem de John Searle*. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

43 Refiro-me ao recurso de Quine utilizado em “Dois Dogmas do Empirismo” (1951) para realizar a crítica quanto a permutabilidade *salva veritate* como solucionadora de uma definição de analiticidade.

Vida e Criação: A percepção do artista em Henri Bergson

Natália Ranucci Cheade Fernandes¹

Resumo

Este estudo busca analisar alguns conceitos fundamentais da filosofia de Henri Bergson, tendo como objetivo principal reconhecer a importância da atividade artística em sua obra. Embora o autor pareça não importar-se com uma teorização sobre a arte, estabelece que sua construção ocorre em conjunto com a própria duração. O pensamento de Bergson não se restringe a entender a arte enquanto o conceito de belo ou estabelecer juízos de valor, mas procura entender a criação e o próprio ato criador. Mais do que propagar beleza e oferecer a fruição, a arte seria então, vital, já que proporcionaria um encontro com o real, e a expressão artística seria, por isso, o acontecimento que propicia o alargamento da percepção natural do ser vivo, e justamente o artista seria aquele cuja função e habilidade fundamentais seriam oferecer esta realidade com ainda mais comoção, através da própria simpatia com o real.

Palavras-chave: duração; arte; percepção; criação; lembrança.

Abstract

This study aims to analyze some of the fundamental concepts of the Henri Bergson's philosophy, aiming to recognize the importance of the artistic activity in his work. Although the author doesn't seem to care about a theorization of art, he states that its construction occurs combined with duration itself. Bergson's philosophy isn't restricted to study art as the concept of beauty or imposes judgments of taste, but seeks to understand the art as creation and as the creative act. More than disseminates beauty or offers fruition, art is something vital, cause it provides an encounter with the reality, then the artistic expression would be a fact that provides the enlargement of the alive's natural perception, and the artist would be that one whose function and fundamental ability would offer the reality with even more commotion, trough the sympathy with the real.

Keywords: duration; art; perception; creation; souvenir.

Introdução

Buscando escapar das discordâncias acerca da Metafísica na filosofia, e pretendendo uma metafísica que se colocaria mais em função do tempo do que do espaço, Bergson irá estabelecer o que irá chamar de “metafísica da duração”, tendo como ponto de partida a mobilidade, contrariamente a metafísica tradicional que fundamentaria-se na fixidez e na imobilidade. Em sua filosofia, Bergson portanto tem como princípio, partir de algo cuja essência é a mudança ao invés de estabelecer a imobilidade como ponto de partida. O tempo é um processo que se faz enquanto ele

¹ Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia UERJ. (PPGFIL –UERJ), orientador James Bastos Arêas.

mesmo se desfaz, de forma que tudo é atravessado pela mudança, independente de uma aparente fixidez, trata-se do que Bergson chamará Duração.

Desta forma, buscamos por meio deste trabalho, e através desta nova metafísica instaurada por Bergson e da recomposição do próprio pensamento filosófico através da ideia desta metafísica enquanto elemento basilar, e ainda, através da ideia de que embora o autor pareça não preocupar-se em teorizar acerca de uma filosofia da arte, é possível entendermos que mais do que estabelecer a arte enquanto o conceito de belo ou através da própria noção de fruição, Bergson irá tratar a arte enquanto fundamental a evolução da vida, entendendo que sua construção ocorre em conjunto com a própria duração.

A Duração

A duração trata de uma continuidade, de uma simultaneidade da noção que temos acerca do tempo. “A verdade é que estamos mudando sem cessar e que o próprio estado já é mudança”². É através da duração que o ser vivente torna-se livre, pois é através dela que é possível ter acesso ao seu “eu” mais profundo. A relação entre o corpo e espírito é considerada como a origem natural da evolução da vida, não sendo consideradas como coisas distintas, mas como tendências diferentes, sendo a tendência material a responsável pelo que há de repetitivo na experiência, o que há de espacializante, enquanto a tendência espiritual seria responsável pelo que há de singular, se relacionando com a própria duração. Assim, embora Bergson indique um “eu profundo” e um “eu superficial”, é importante entender que também não se trata de duas coisas distintas, mas que juntas constituem o “eu” de forma integral.

A inteligência é a faculdade do ser vivo de conhecer, e assim representar-se as coisas, já a consciência é a faculdade através da qual tomamos conhecimento do que Bergson chama de fatos psicológicos - não se localizam no espaço e não conseguem produzir impressões nos órgãos sensoriais, mas ainda assim o homem tem conhecimento de sua existência, já que pode notar o que se passa em seu eu interior, de forma que a consciência trata de uma faculdade de observação interior. A consciência clara é privilégio de apenas alguns fatos psicológicos, como no caso do experimento de sentimentos, quando se sente alegria ou tristeza, é claro para aquele que vive estes sentimentos o que está passando naquele momento. Mas é também na consciência plena que outro fato torna-se de vital importância, a noção do “eu”, já que não apenas tem-se

²BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*.

acesso ao que se passa, mas entende-se também que se é o próprio local onde se dá esse sentimento. É então, através da consciência plena que é possível se ter noção de dois elementos, sendo a possibilidade do conhecimento do que ocorre no ser em determinado momento, e o mais importante, o próprio conhecimento acerca deste eu, no qual algo se dá.

Sendo este “eu” é a única substância que conhecemos realmente, de dentro para fora. A substância-eu nunca deixa de ser idêntica a si mesma, ainda que uma infinidade de fenômenos sucedam-se sobre ela, sendo portanto o único caso de identidade absoluta que a natureza oferece. O eu é palco de uma infinidade de eventos, permanecendo imutável, é um ser que dura. Ao pensar em nosso próprio “eu”, encontramos algo como uma camada solidificada na superfície, constituída por todas as impressões recebidas do mundo material. São percepções nítidas e distintas, que podem justapor-se umas às outras, procurando agruparem-se em objetos. Então, podemos perceber lembranças que podem, ou não, aderir-se a essas percepções. São lembranças que destacam-se do fundo do próprio “eu”, e dirigem-se para a periferia, em busca de percepções com as quais se assemelham. Ligadas a essas percepções e lembranças, uma infinidade de tendências, hábitos motores e ações virtuais manifestam-se, constituindo uma superfície que tende a alargar-se e perder-se no mundo exterior.

A realidade do homem é então composta por uma mistura de multiplicidades, uma quantitativa, que é própria ao exterior e ao espaço, e uma qualitativa, que se relaciona diretamente com a vida psicológica e a duração. A duração se apresenta diretamente à consciência imediata, conservando esta mesma forma até que uma representação simbólica tome seu lugar. A consciência é capaz de renunciar a seu próprio desejo de diferenciar, aceitando o símbolo em detrimento da realidade, tornando o acesso ao eu profundo cheio de obstáculos, enquanto o eu superficial, que atende às exigências da linguagem e da vida social, torna-se preferido. A vida exterior é voltada à prática, e por isso é entendida como mais importante. Há a tendência de buscar solidificar, e imobilizar as impressões para que seja possível exprimi-las através da linguagem.

Percepção e Lembranças

A percepção que se dá no eu profundo, onde o objeto percebido vive, se desenvolve em busca de sua própria coloração, mudando sem cessar em sua duração. Ao espacializar o tempo, esta percepção sobe ao eu superficial, onde o objeto percebido

tem sua coloração desbotada até alcançar as nuances comuns a todas as ideias, tendo sua existência substituída por uma justaposição de estados traduzíveis pela linguagem. E aqui se faz importante notar que a crítica de Bergson não é à consciência inserida no campo do “eu superficial”, pois é desta forma que o conhecimento do exterior é apreendido, mas à escolha de manter-se atrelado apenas a esta esfera do “eu”.

Ao falarmos de percepção, é preciso saber que não há percepção que não esteja impregnada de lembranças, e são justamente estas lembranças que, quando encontram percepções reais - das quais pouco retemos - fazem nascer ilusões de diversas espécies. Bergson entende o mundo material como constituído essencialmente por movimento, e embora tenhamos diversas impressões causadas em nós, não se trata de nada mais do que movimento molecular. Por exemplo as cores, que aparentemente são qualidades das coisas, na realidade não trata mais do que movimentos de átomos, que produzem em nós a impressão de luzes ou cores. Ou ainda a matéria, que na realidade se apresenta enquanto um aglomerado de elementos que não possuem qualidades físicas que atribuímos a ela, mas o movimento deste aglomerado causam, aos nossos sentidos, impressões de diferentes naturezas.

Por abstrata que seja uma concepção, é sempre numa percepção que ela tem seu ponto de partida. A inteligência combina e separa; ela arranja, desarranja, coordena; ela não cria. É-lhe preciso uma matéria, e essa matéria só lhe pode vir dos sentidos ou da consciência.³

A percepção do ser vivo apresenta muitas lacunas a serem preenchidas através de outros mecanismos, como conceber quando não nos é dado perceber, ou o raciocínio. A necessidade do preenchimento das lacunas perceptivas através de outros métodos, promove uma ruptura com as teorias que abordam a percepção como experiência cognitiva, já que Bergson acreditava que esta noção a tornaria algo desprovido de sentido. Sendo para ele, uma função utilitária e interessada do ser vivo, uma relação entre imagens, que fomenta a ação de uma imagem privilegiada, isto é, a relação entre o corpo e as outras imagens, que motivaria uma ação. A percepção mensura a ação possível do ser vivo sobre as coisas, e a ação possível das coisas sobre o ser vivo, de forma que quanto maior for a capacidade do corpo em agir, maior será a abrangência de sua percepção.

A função da percepção para Bergson seria então, apreender movimento e possibilitar que, posteriormente, o corpo devolva este movimento às outras imagens

³ BERGSON, Henri. *O Pensamento e o Movente*. p.153

através da ação. O intervalo que se dá entre a percepção e a ação não comporta movimento, e é onde ocorre a afecção. Este intervalo pode ser preenchido por afecção ou por memória, pois o centro de indeterminação que é o corpo do ser vivo possui a capacidade de escolher como devolver aquilo que percebe, se inspirando em experiências passadas, ou ainda escolher por nada fazer. Assim, enquanto a percepção origina-se no presente, a lembrança, pertencente ao tempo, não possui conexões com o corpo, mas ao desejar atualizar-se não pode jamais renunciar a percepção.

A memória trata de um fenômeno que decorre da reelaboração do passado no presente, com a função de reunir percepções passadas a percepções presentes, auxiliando na decisão mais útil ao momento. O passado conserva-se a si mesmo automaticamente, nunca deixando de ser, mas carregando o desbotamento de sua utilidade, segue sendo virtual, coexistindo com o presente, no que consiste a própria duração. Desta forma a memória compreende a possibilidade da atualização de tantas lembranças quantas sejam possíveis, permitindo ao ser vivente que liberte-se do automatismo em direção à liberdade. Assim, o passado apresenta-se mais ou menos de acordo com a necessidade e a semelhança do momento presente.

Ao deixar-se ser guiado pelas necessidades da vida prática, com a consciência tensionada em direção à ação, o passado começa a colocar-se de forma oculta, mas ele será capaz de transpor o limiar da consciência sempre que houver um *desinteresse*, como na arte e no sonho. Na desatenção à vida, a consciência apresenta-se vacilante, afrouxada. A memória habitual é a memória fixada mecanicamente, solicitada por uma ação, situada mais no presente do que no passado, exige que nos adaptemos à situação presente, contrapondo-se aquilo que Bergson denominará Memória Pura. A memória pura é, para Bergson, a memória verdadeira. Coextensiva à consciência, retém e organiza nossos estados mentais a medida em que se produzem, não negligenciando nenhum detalhe, atribui a cada fato, lugar e data. A memória está sempre presente, ainda que virtualmente, acompanhando o ser vivo durante toda a vida, atualizando-se quando solicitada através das exigências da ação. Mergulhada na duração, a memória do ser vivo não se relaciona de forma alguma com um direcionamento do presente para o passado, mas trata de um progresso do passado para o presente, onde o corpo do ser vivo é apenas o plano movente impulsionado pelo passado em direção ao futuro.

Bergson caracteriza os homens perfeitamente adaptados à vida através de um equilíbrio que consiste não somente na capacidade de convocar as lembranças relacionadas a uma determinada situação, mas também através de uma “barreira

intransponível” que as lembranças inúteis ou indiferentes encontrariam no próprio indivíduo ao se apresentarem ao limiar da consciência. Já aquele que vive no passado, no qual as lembranças invadem livremente a consciência, mesmo que sem proveito para a situação presente, não está adaptado à ação, e seria o artista e o sonhador. Esta relativa desatenção à vida caracteriza indivíduos como o artista e o filósofo, que são capazes de nos conduzir à uma percepção mais completa da realidade, desviando a atenção aos aspectos práticos da vida. Bergson esclarece que ainda que possa parecer contraditório, o artista mesmo sendo um desinteressado, um distraído, percebe mais aspectos da realidade que um homem de ação porque não necessita agir de acordo com seu apego à realidade, o que contrairia sua percepção, de forma a limitar o campo de visão. A atenção à vida designa o mecanismo pelo qual o homem está sempre se adaptando às exigências do mundo real. O artista entra em contato com as áreas mais dilatadas do eu, onde se acomodaria tudo que a percepção apreendeu do mundo exterior mas que não foi útil à ação. Assim, Bergson estabelece como a função da Arte e do próprio Artista, fazer ver aquilo que os outros indivíduos não perceberam naturalmente.

Ainda que abstenha-se da atenção ao que pode ser útil a vida, a desatenção do artista não se caracteriza por um desligamento total do mundo, mas por uma atitude voltada a buscar o que pode ter sido esquecido, passado despercebido por aqueles que não conseguem orientar-se senão pela ação. Essa atenção à vida não trata de um aspecto psicológico, mas biológico e inerente à espécie humana, se definindo como a capacidade de antecipar-se e adaptar-se às exigências do mundo exterior, que se caracteriza por uma tensão quase que constante que assegura o interesse do homem pelo mundo exterior, que é o que caracteriza uma vida equilibrada. Quando ocorre algum relaxamento desta tensão, há um deslocamento momentâneo do equilíbrio, e o indivíduo se desinteressa.

Para apreender a duração bergsoniana é necessário senti-la fluindo em nós, e o efeito deste escoamento do tempo que age sobre a sensibilidade é justamente a emoção. Os seres vivos experimentam diversas emoções durante a vida, e Bergson define dois gêneros de emoção, que seria a representativa - resultado de ideais e imagens - e a criadora - geradora de ideias e imagens. A emoção representativa trata da consequência de uma imagem ou ideia já representadas, resultado de um estado intelectual que se basta, é do que se trata quando se opõe sensibilidade e inteligência. A emoção criadora é mais causa do que efeito, sendo a única emoção que pode tornar-se geradora de ideias. A emoção criadora, inerente à própria natureza da vida, possui em si a necessidade de

instaurar o novo a cada instante, coincidindo em sua essência com o próprio tempo. Este gênero de emoção não advém de uma forma externa, mas a antecede temporalmente, consistindo assim em uma energia originária que precede e mesmo impulsiona o esforço criador.

A realidade do tempo é a afirmação de uma virtualidade que se realiza, e essa atualização é um inventar-se. Esse processo infindável de diferenciação virtual intrínseco ao tempo atinge, por um lado, a evolução biológica e por outro, a expressão artística. Compreendendo a constante mudança ocorrida no interior do ser, Bergson nos apresenta o conceito de *Élan vital*⁴, como o dinamismo interno que consiste em um constante criar. O *Élan vital* seria então uma força vital presente em toda forma de vida, mas também uma força virtual, sendo a própria duração à medida em que se diferencia.

Impulso vital: Vida e Criação

Para Bergson há um impulso vital que leva à criação, e como um artista, se vê na necessidade fundamental de produzir. A própria evolução traz em si uma potência capaz de explodir e expandir-se em diversos novos caminhos evolutivos. Se a arte foi muitas vezes menosprezada por seu estudo ser restrito ao conceito de belo e de fruição, Bergson nos leva a crer que o discurso artístico trata de uma possibilidade de expansão perceptiva que alcançará a realidade, podendo afastar símbolos, representações e toda sorte de conceitos mediados, e desta forma, encontrará e poderá experimentar o absoluto. Assim Bergson estabelece um novo sentido à metafísica, diferente do que é tradicionalmente atribuído, que implica diretamente em sua noção de tempo fluido e contínuo, e nos apresenta a ideia de que pensar não é apenas representação ou reconstrução de pontos e posições no espaço e em um tempo fragmentado, mas é um ato de criação, um ato resultante do encontro último com seu próprio eu profundo.

Bergson entende a função fabuladora como uma virtualização promovida pela evolução, sendo possível que a entendamos enquanto uma exigência vital, de forma que a fabulação expressaria uma realidade - que não a do intelecto - com possibilidades que não seria colocadas através da racionalidade. Desta forma, a função fabuladora possuiria como essência, um caráter compensador de deficiências da razão. Mais do que adaptar-se, para viver é necessário que se tenha apego à vida.

⁴ Que também chamaremos de impulso vital.

O homem reduzido apenas a sua inteligência - inteligência pura - não poderia constituir-se enquanto espécie viável se a natureza não pudesse compensar esse desequilíbrio. O homem enquanto ser inteligente pode ser definido, como fará Lapoujade, enquanto uma espécie doente. A tensão do esquema sensório-motor que caracteriza a atenção à vida é o que supõe uma vida equilibrada, sendo o que proporciona uma relação de equilíbrio entre a vida psicológica e a atividade motora. Através da contração e distensão, a tensão do corpo do ser vivo e seus graus de relaxamento, a distração do homem o leva a níveis que propiciam o sonho, ou que o fazem perder-se na doença mental. Ainda, há um tipo de distração inerente à espécie humana, que trata do homem enquanto ser inteligente. A inteligência enquanto esforço adaptativo se apresenta enquanto um grande propulsor do impulso vital, mas Bergson aponta um profundo relaxamento, sintoma de uma falta de vitalidade, caracterizando um déficit vital. A inteligência distrai o ser vivo de sua própria vida, já que faz com que o homem perceba a vida através das representações da sua inteligência, o que caracteriza uma interrupção no impulso dos seres vivos em agir. A inteligência humana é funcional, utilitária, e por isso o homem deve, antes de qualquer outra coisa, responder aos estímulos externos, e assim, viver.

Entretanto, Bergson entende que a vida mental ultrapassa a inteligência, e por isso a faculdade de fabular se faz presente fundamentalmente na religião e em manifestações artísticas. Buscando preencher o déficit vital próprio da condição humana, a função fabuladora se faz presente nas diferentes formas de apego à vida, sendo um dispositivo cuja função é proteger o ser vivo da depressão causada pela inteligência, a fabulação age sobre o sistema sensório-motor, alterando a percepção do objeto sob alguns aspectos, em posse de um poder de conservação da sociedade. Assim, não seria possível a existência de uma sociedade humana sem a inteligência, entretanto, ela não funcionaria sem os mitos e as crenças estabelecidas pela fabulação.

David Lapoujade⁵ é um grande leitor de Bergson, que até hoje nos traz grandes obras acerca deste pensador, e segundo ele, há uma teoria dos equilíbrios que atravessa todo o bergsonismo, de forma que Bergson pensa toda a sua filosofia em termos de equilíbrios e rupturas de equilíbrios, seja o mundo material enquanto uma consciência onde tudo se equilibra, se compensa e se neutraliza, mas que tem seu equilíbrio logo rompido pelo aparecimento dos corpos vivos, cuja indeterminação que lhes é própria

⁵ David Lapoujade é um filósofo francês, nascido em Paris em 1964, é Professor na Universidade de Paris I Panthéon-Sorbonne, especialista nas obras de William James, Gilles Deleuze, e Henri Bergson.

proporciona um desequilíbrio constante entre ação sofrida e executada, seja acerca do impulso vital que necessita buscar um equilíbrio para a ruptura causada pela atualização de suas tendências. Assim, cada nível é definido sobre um equilíbrio já determinado, mas cheio de desequilíbrios que nos apresentam a existência de outros níveis. Já acerca da espécie humana, é possível entender não apenas um equilíbrio de ordem intelectual – entre o homem de ação impulsivo e o sonhador contemplativo – mas um equilíbrio da ordem do natural – entre a inteligência e os instintos virtuais da obediência e da crença. Além das duas formas de normalidade – obediência e crença – instaura-se um equilíbrio vital ou espiritual. Desta forma, entende-se um “eu intelectual e social”, e agora um “eu de profundidade”, ou seja, enquanto neste primeiro eu, a atenção à vida determina-se através do sistema sensório-motor e de uma percepção do presente, tem-se uma ruptura quando falamos no “eu de profundidade”, onde não ocorre mais uma resposta da ação direcionada às exigências materiais, pessoais e sociais, mas acontece que a totalidade do passado volta-se para a ação em função das suas próprias exigências, uma exigência de criação. Após obedecer e crer, encontra-se o criar, enquanto os imperativos da espécie humana.

A Arte

Toda sociedade humana da qual se teve conhecimento, independente de sua existência material, produziu arte. Entretanto, o próprio emprego do termo “Arte” atravessou uma enorme gama de significações, de maneira que não só a forma de arte, mas como também seu próprio propósito foi sendo modificado de acordo com o contexto das sociedades, sofrendo influências culturais, sociais e mesmo geográficas. Na filosofia bergsoniana, a arte seria a possibilidade de ultrapassar a busca natural de uma funcionalidade e utilidade da vida, seria a superação de nossa tendência de lidar com o real de forma segmentada, e promoveria o alargamento das faculdades da percepção. A arte também é um fazer, mas diferente de todas as outras formas de ação, pois dá origem – através de um processo similar ao próprio processo criador da natureza – ao novo, sendo desta forma, não apenas mera execução ou construção, mas mais do que isso, a arte é invenção.

A doutrina da arte em Bergson é expressa em diversas de suas obras, onde as características fundamentais parecem basear-se na oposição entre a arte e a vida, ou entre percepção estética ou a percepção pragmática, ou ainda mesmo entre a criação estética e a fabricação técnica. Entretanto, a arte porta a verdade metafísica, ainda que

não possa ter acesso a um método geral de intuição, própria ao filósofo, ou a criação histórica própria da mística, que tem como matéria a própria espécie humana. A dimensão “estética” se apresenta assim como resultado do cruzamento de dois sentidos da intuição, ou da percepção sensível em seu ponto de desapego, de distração ou de reversão, onde ela passa de sua função psicológica a seu destino metafísico. Assim ela é ela mesma profundamente intensiva.

Entre a arte e a filosofia, Bergson estabelece que através da intuição ambas possuem funções semelhantes, mas aponta uma clara distinção relacionada a forma com que buscam reencontrar o elo fundamental entre vida e consciência. Enquanto a filosofia busca através da inteligência significar sua própria existência, a arte seria a possibilidade de ultrapassar a busca natural de uma funcionalidade e utilidade da vida, marcando a superação da tendência do ser vivo de lidar com o real de forma segmentada, promovendo o alargamento das faculdades da percepção.

Na concepção de Bergson acerca do que é Arte, o que mais irá interessar não é a gestação individual de uma obra, mas o próprio processo de identificação com o todo, onde a obra de arte torna-se um veículo de revelação da própria realidade. O artista, assim como sua obra, são, desta forma, veículos da criação universal, uma extensão do próprio ato criador, colocando-se no mesmo sentido do impulso vital. Os movimentos das duas formas extremas da duração, através da contração e distensão, apresentam sua vitalidade, e sendo assim, a vida é, sem dúvida, criação. E em meio ao movimento criador que impulsiona a própria vida, o artista é aquele que encontra-se no seio da criação da natureza, onde seu próprio modo de ação é diferente dos outros seres vivos da mesma espécie.

A percepção do artista

O processo de criação artística e o próprio produto da arte são formas de conhecimento, resultado da exteriorização da percepção da realidade do artista, também possibilitam que o espectador possa entrar em contato com aspectos da realidade antes não conhecidos. Uma obra que apresenta uma nova forma de elementos antes conhecidos não pode gerar em nós a emoção criadora, já que esta seria anterior à representação, não derivando de ideias e imagens. Como no exemplo da música, onde Bergson não crê que haveria uma expressão abstrata de sentimentos suscitadas através da realidade, de forma que os próprios sentimentos, sejam tristeza, alegria, etc, são palavras – conceitos – que expressam generalidades, aos quais o homem necessita

recorrer para traduzir em palavras o que a música o fez experimentar. Entretanto, dirá Bergson, cada música faz florescer em nós novos sentimentos, que tem origem através e na própria música, de forma única. Essas sensações não são extraídas da vida através da arte, mas de forma contrária, o homem tem a necessidade de deslocar para a linguagem o que sentiu, buscando associar o sentimento posto pelo artista com outro já experimentado por ele em sua própria vida.

A emoção criadora que instaura a própria atividade artística não tem origem na representação, mas basta-se a si mesma, carregando consigo representações nascentes. A obra de arte é potencialmente “produtora” da emoção criadora no homem, pois exprime uma exigência de criação - impulso vital - através da emoção experimentada pelo artista, que é justamente o que o leva à realização da obra. Desta forma o próprio ato criador confunde-se com a emoção criadora, encontrando-se na profundidade do eu, à medida em que o homem afasta-se da superfície. A emoção criadora não encontra sua origem no exterior, mas trata de um reencontro com a completude do eu, sendo uma energia original que impulsiona o próprio esforço da criação. Este gênero de emoção é capaz de alargar nossa percepção, podendo nos proporcionar um reencontro com a duração, com o movimento e a energia criadora da vida, ou seja, a emoção criadora nos guia ao próprio conhecimento da realidade.

A propensão a fabular é insuflada pela emoção criadora, e é aspecto fundamental no encontro entre o indivíduo, sentimentos e significados, que não seria apreendidos caso o indivíduo se mantivesse acorrentado às funções utilitárias da vida. A emoção criadora seria, portanto, a própria substância da arte, que não só acompanha a composição da obra do início até seu final, como também doa parte de si mesma, misturando-se ao próprio mundo dos quais consegue afetar.

Fundamental ao processo criativo e artístico, a emoção criadora carrega consigo um forte aspecto intelectual, pois ainda que uma obra sem emoção a nada se assemelhe, uma obra que não se relacione com outros meios jamais será comunicada, encerrando-se no próprio artista. Assim, é necessário que o artista delineie a representação da sua obra, através de um esforço inventivo que buscará essencialmente “traduzir” em imagens atuais aquilo que existe na virtualidade. A partir disto, ocorre a comoção, uma solidariedade entre espetáculo e espectador, onde o intervalo que os separa é engolido pela temporalidade, de forma que se fará presente a emoção estética, a coincidência entre artista, obra e espectador. Há três elementos envolvidos no sentimento estético, sendo eles a mobilidade - algo sugerido como um movimento nascente, mas não

realizado; a temporalidade - o tempo parece sintetizar-se a si mesmo continuamente; e a simpatia física proporcionada pelo ritmo, que tornará cúmplices espetáculo e espectador.

O ritmo torna cúmplices o espetáculo e o espectador. O espectador não é apenas o beneficiário intercambiável que recebe passivamente a “beleza” do espetáculo; é ele que suspende provisoriamente a legislação do mundo profano do trabalho e da exterioridade. E é esta participação no ato que engendra o espetáculo, esta cumplicidade entre visão e visível que Bergson descreve como uma espécie de simpatia física. (PRADO Jr.,1989)

Considerações finais

Tanto o universo onírico quanto a imaginação artística possuem a mesma fonte, a emoção criadora, e é através deles que existe a possibilidade de descobrir-se caminhos reveladores de labirintos desconhecidos do homem e da própria duração. Se na filosofia tradicional, é comum entender-se que a imaginação originada através da sensorialidade leve a ilusões e ao erro, Bergson irá apontar um vasto universo além das direções às quais somente a inteligência poderá nos conduzir. A condição do ser humano voltado à ação, que direciona seus movimentos às finalidades utilitárias, torna o ser vivo avesso à sua própria interioridade, e é através do contato com o seu “eu profundo” que o ser humano pode ser livre, contato este que se dá através da duração, que nos proporcionará novamente uma vida de afetos.

À arte, cabe mais do que auxiliar na visão além do que é voltado ao utilitário, assim como ultrapassa um fim na possibilidade de alargamento da percepção. A principal função da arte trataria então, de eliminar as “mediações” entre o indivíduo e o real, de forma que, podemos estabelecer fortes traços de união entre Arte e Filosofia. Se a arte busca através da emoção e da sensibilidade, a filosofia buscará este reencontro por meio da ruptura com hábitos científicos que respondam às exigências fundamentais do pensamento, e ultrapassando o mecanicismo e o finalismo, irá inserir-se em outro movimento, o evolutivo. A arte força um retorno à metafísica renovada estabelecida por Bergson, auxiliando na busca por uma relação autêntica com a realidade, pela simpatia com o impulso criador e uma comunicação não mediada.

É em “A Evolução Criadora” que Bergson nos aponta a arte como o primeiro momento da evolução do homem onde o “instinto” torna-se desinteressado das funções utilitárias, e revela-se a intuição. Enquanto a filosofia surge como o momento em que este mesmo acontecimento é dotado de um método que visa a universalidade. A filosofia buscará a união entre vida e consciência superando a inteligência, enquanto a

arte também teria como objetivo devolver o homem à vida, mas não o fará através da superação que busca a filosofia, mantendo-se ainda presa ao plano material. Já em “O Pensamento e o Movente” Bergson nos indaga se a filosofia não poderia cumprir o papel da arte de forma mais democrática e profunda, sendo capaz de propiciar a todos a mesma capacidade que tem o artista. Mas, ainda que seja objeto da filosofia reunir conhecimentos em conceitos através de esforço intelectual para se ter contato com a realidade, ao se manter alguma distância do automatismo inerente a esta atividade, é possível encontrar um espaço fluido e intuitivo, preservando-se o espaço estético. E é justamente neste espaço estético onde se dá a arte, e é também através deste que a filosofia de Bergson pode respirar e então se estabelecer, pois sua inexistência acarretaria em uma impossibilidade de uma filosofia da duração, contínua e fluida.

Entre obra e artista há uma indiscernibilidade que ocorre justamente quando a duração toma consciência de si, transformando-se na própria criação de algo que não se encerrará, pois se trata da criação e da instauração do novo no mundo, pois enquanto se faz, a obra torna-se mundo no momento mesmo em que se faz. Desprendido das funções utilitárias da própria vida, o artista é aquele que pode integrar-se profundamente com a natureza, e é na condição de criador que identifica-se com o absoluto, e com toda sua força é capaz de sugerir ao espectador que siga os procedimentos por ele já trilhados, em um movimento revelador e criador. a obra enquanto criação não encontra-se no artista enquanto homem, ou mesmo em seu discurso. No plano da expressão, todo artista é um intérprete de si mesmo, e o esforço de imaginação que guiará à simpatia com o absoluto não dirá respeito ao ato criador, mas a própria obra como veículo mediador entre a expressão discursiva e a impressão intuitiva do artista. Ainda, na filosofia de Bergson, o sentido da obra de arte não se encerra na construção de sua forma, já que esta diz respeito a totalidade absoluta, e qualquer subjetividade não encontraria lugar para manter-se. O artista para Bergson seria então o indivíduo que acolhe em si a função primeira de ser um facilitador da própria criação universal. Assim como a obra de arte, o próprio artista é manifestação do próprio Ato Criador.

O impulso da vida é uma exigência que parte da criação, mas que não pode realizar-se enquanto criação completa porque encontra a matéria, que apresenta justamente o movimento inverso a ela. Assim, a criação busca apossar-se da própria matéria, de forma a introduzir indeterminação e liberdade. E a própria evolução traz em si uma potência capaz de explodir e expandir-se em diversos novos caminhos

evolutivos. Assim, a evolução mesma trata do que Bergson estabeleceu enquanto a metafísica da duração.

A arte nos sensibiliza a realidade que está fora, mas também a que está dentro de nós, permitindo que possamos experienciar a duração em estado puro, sendo então um ato de duração. Assim, a arte não estaria apenas vinculada ao conceito de belo, e diferente do que comumente é encontrado nas mais conhecidas filosofias da arte, Bergson estabelece o problema da criação artística de forma expandida, ultrapassando os domínios da própria filosofia da arte, colocando o problema fundamentalmente no seio da filosofia da natureza, o que na filosofia bergsoniana trata da própria metafísica. Desta forma, embora não seja nosso objetivo neste trabalho, declaramos entender que Bergson torna possível também uma nova filosofia da natureza, que poderemos futuramente trabalhar a partir da noção de duração e dos aspectos relacionados a esta nova metafísica.

(...) é no interior da própria vida que nos conduzirá a intuição, quero dizer o intuito desinteressado, consciente dele mesmo, capaz de refletir sobre o objeto e de alargá-lo indefinidamente. Que um esforço desse gênero não é impossível, é o que demonstra a existência, no homem, de uma faculdade estética ao lado da percepção normal. (BERGSON, Henri. EC, p.178)

Embora não classifique a arte enquanto inferior a filosofia, entendemos que Bergson sugere que a arte faça parte da filosofia. A possibilidade de uma teoria estética em Bergson se dá inicialmente através da potência criadora da intuição, na capacidade de uma consciência alargada que pode ultrapassar reducionismos analíticos. A possibilidade de uma estética em Bergson nos emancipa de tudo que traz imobilidade e fixidez. Arte e criação resultam em uma intuição, que também é duração, e que poderá então ser a força impulsionadora de uma reconciliação entre homem e natureza, em um "esforço de fundir-se novamente no todo". (BERGSON, EC, p.29)

Referências Bibliográficas:

BERGSON, Henri-Louis. *A Energia Espiritual*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009

_____. *A Evolução criadora*. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. Rio de Janeiro: Delta, 1964

_____. *A Evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. 1. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005

_____. *As Duas fontes da moral e da religião*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978

- _____. *As Duas fontes da moral e da religião*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Coimbra: Almedina, 2005
- _____. *Aulas de psicologia e metafísica*. Clermont-Ferrand, 1887-1888/Henri Bergson; Edição de Henri Hude, com a colaboração de Jean-Louis Dumas; prefácio de Henri Gouhier; Tradução Rosemary Costhek Abílio. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014
- _____. *Cartas, conferências e outros escritos*. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. 3ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1989
- _____. *Cours I: leçons de psychologie et de métaphisique*. Clermont-Ferrand, 1887-1888
- _____. *Cursos sobre a filosofia grega*. Tradução de Bento Prado Neto. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005
- _____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João as Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988
- _____. *Matéria e Memória*. Tradução de Paulo Neves. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1999
- _____. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972
- _____. “O pensamento e o movente”, in *Cartas, conferências e outros escritos*. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. 3ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1989
- _____. *Oeuvres. Édition du centenaire*. 5ª Ed. Paris: PUF, 1991
- _____. *O Pensamento e o Mover*. Tradução de Bento Prado Neto. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2006
- _____. *O Riso*. São Paulo: Martins Fontes, 1999
- DELEUZE, Gilles. *O bergsonismo*. Tradução Luiz B. L. Orlandi, 1. Ed. São Paulo: Ed. 34, 1999
- _____. *A imagem-movimento: Cinema 1*. Tradução Sousa Dias. 2. Ed. Odivelas: Assírios & Alvim, 2009
- LAPOUJADE, David. *Potências do tempo = Powers of time*. Trad.: Hortencia Santos Lencastre. São Paulo: n-1 edições, 2013
- PRADO Jr., Bento. *Presença e Campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989
- SILVA, Franklin Leopoldo. *Bergson, intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994
- WORMS, Frédéric. (org), *Annales Bergsoniennes t. In: Bergson dans le siècle.*, Paris, PUF, 2002
- _____. (org), *Annales Bergsoniennes II – Bergson, Deleuze et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2004
- _____. *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004.

Behemoth versus Leviathan: Carl Schmitt e a oposição entre terra e marNathan Ramalho Santos¹**Resumo**

O objetivo deste texto é examinar a oposição conceitual proposta pela filosofia política schmittiana entre os conceitos de *terra* [*land*] e *mar* [*meer*], e apresentá-los como categorias histórico-filosóficas fundamentais para a compreensão da dinâmica histórica da ordem internacional. Uma das imagens usadas por Schmitt para indicar a dimensão conflitiva existente entre a terra e o mar foi a imagem mítica do combate entre o monstro terrestre, o *Behemoth*, e o monstro marítimo, o *Leviathan*, do livro bíblico de Jó. Essa oposição se tornou profícua na obra de Schmitt por apresentar a *terra* como princípio de ordem política baseada na espacialidade com territórios e fronteiras bem delimitados e uma lógica que faz clara distinção entre guerra e paz, política e comércio; e o *mar* como princípio de ordem política que se estabelece como uma espacialidade sem limites e fronteiras, sem solidez e estabilidade, sem uma determinação espacial concreta. A partir dessa oposição conceitual, Schmitt nos oferece uma chave para a compreensão da formação da ordem geopolítica da modernidade e da questão da atual ordem internacional.

Palavras-chave: Carl Schmitt; Filosofia Política; Ordem Internacional; Espacialidade.

Abstract

The purpose of this text is to investigate the conceptual opposition proposed by schmittian political philosophy between the concepts of *land* and *sea* and to present them as historical-philosophical categories that are fundamental to understanding the historical dynamics of the international order. One of the images used by Schmitt to indicate the conflicting dimension between land and sea was the mythical image of the combat between the terrestrial monster *Behemoth* and the maritime monster *Leviathan* from the biblical book of Job. To Schmitt land refers to a principle of political order based on spatiality with well-defined territories and borders and a logic that makes a clear distinction between war and peace, politics and commerce; and the sea as a principle of political order that establishes itself as a spatiality without limits and borders, without solidity and stability, without a concrete spatial determination. From this conceptual opposition, Schmitt offers us a key to understanding the formation of the geopolitical order of modernity and the question of the current international order.

Key-words: Carl Schmitt; Political Philosophy; International Order; Spatiality.

Carl Schmitt (1888-1985), notório jurista e filósofo político alemão, ficou conhecido por trabalhar com os temas da soberania, do estado de exceção, da crítica ao liberalismo e por sua definição do político como a relação amigo/inimigo. Esses temas se referem prioritariamente aos problemas de ordem intraestatal e são encontrados nas obras escritas no período da República de Weimar. Não obstante, a partir da década 1940, Schmitt se voltou para questões jurídicas e políticas de nível internacional e

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFF, bolsista CAPES.

produziu obras de grande relevância e atualidade que, todavia, permanecem ainda pouco exploradas. O nosso texto se apoiará em uma pequena obra desse período. Trata-se de *Land und Meer: Eine weltgeschichtliche Betrachtung* [*Terra e Mar: breve reflexão sobre a história universal*]. Obra de pouco volume, porém de grande ambição. Escrita por Schmitt em 1942, sob uma forma narrativa direcionada à sua filha de 11 anos, *Terra e Mar* tem por objetivo descrever a história universal a partir do que Schmitt chamou de “combate de potências marítimas contra potências terrestres e de potências terrestres contra potências marítimas” (SCHMITT, 2008, p. 31). Surge desse intento uma espécie de filosofia da história que procura dar conta das linhas de força da dinâmica histórica se baseando nos conceitos de terra [*land*] e mar [*meer*] como categorias histórico-filosóficas fundamentais.

É interessante notar que Schmitt afirma que a análise que ele realiza a partir dos conceitos de *terra* e *mar* é uma tentativa de desdobrar o parágrafo §247 de *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel, assim como o marxismo desdobrou os parágrafos §243 a §246² (SCHMITT, 1955, p. 24). No parágrafo §247, Hegel afirma que “assim como o princípio da vida da família tem por condição a terra e o solo, assim o elemento natural que exteriormente anima a indústria é o mar” (HEGEL, 2003, p. 210). O intento schmittiano é, portanto, elaborar uma análise do conflito entre o elemento terrestre e o elemento marítimo no desenvolvimento geopolítico dos povos e a singularidade da relação desses elementos a partir da modernidade.

Uma das imagens usadas por Schmitt para indicar a dimensão conflitiva existente entre a terra e o mar foi a imagem mítica do combate entre o monstro terrestre, o *Behemoth*, e o monstro marítimo, o *Leviathan*, do livro de Jó³. Essa oposição se torna profícua na obra de Schmitt ao apresentar a *terra* como princípio de ordem política baseada na espacialidade com territórios e fronteiras bem delimitados e uma lógica que faz clara distinção entre guerra e paz, política e comércio, em oposição ao *mar* como princípio de ordem política que se estabelece como uma espacialidade sem limites e fronteiras, sem solidez e estabilidade. A partir dessa oposição conceitual, Schmitt nos oferece uma chave para a compreensão da formação da ordem geopolítica da modernidade e para a questão da atual ordem internacional.

²É difícil não supor um paralelo entre a afirmação do *Manifesto Comunista*: “A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes.” (MARX, K. ENGELS, F. 2005, p. 40.) e a de *Terra e Mar*: “A história universal é uma história do combate de potências marítimas contra potências terrestres e de potências terrestres contra potências marítimas” (SCHMITT, 2008, p. 31).

³Cf. Capítulos 40 e 41 do livro de Jó (BÍBLIA, 2000, p. 937-940).

O perspectivismo elementar

Ao se referir a terra, Schmitt não pretende tratá-la como uma grandeza científico-natural. Seu objetivo é tratá-la como categoria histórico-filosófica a partir da qual é possível o homem estabelecer um ponto de vista. A relevância desse ponto de vista terrestre está no fato dele determinar e caracterizar fenômenos sociais primários, como o direito, a política e a guerra. Assim, Schmitt afirma que

O homem é um ser telúrico, um ser que pisa a terra. Ele assenta, anda e move-se sobre a terra firme. É esse o seu ponto de apoio e o seu solo; é através dele que recebe o seu ponto de vista; isso determina as suas impressões e o seu modo de ver o mundo. Ele recebe não apenas o seu campo de visão como um ser vivo nascido da terra, e que se movimenta sobre a terra, mas também a forma do seu ir e dos seus movimentos, a sua figura. (SCHMITT, 2008, p. 25.)

A partir disso podemos concluir que há para Schmitt, no contexto de suas análises geopolíticas e internacionais, um pressuposto antropológico-epistemológico que define o homem baseado no que se pode chamar de um “perspectivismo elementar”⁴. Para ele, o homem é sempre um ser determinado historicamente em sua existência, em seu mundo de representações e em sua linguagem por uma perspectiva. Tal perspectiva se torna elementar ao emergir e se fundamentar a partir de um dos quatro elementos tradicionais: a terra, a água, o fogo ou o ar.

No início da obra *Der Nomos der Erde [O Nomos da Terra]* Schmitt nos apresenta um exemplo fecundo de um fenômeno determinado por uma perspectiva telúrica. É o caso do direito, em seu sentido primevo, apresentado como um fenômeno ligado a terra. O direito está ligado a terra porque, primeiramente, a terra é o lugar onde o homem dedica seu trabalho e recebe a justa medida com o florescimento e a colheita. Em segundo lugar, porque a terra exhibe linhas fixas, demarcações e partições através das quais se determinam as medidas e regras do cultivo. Em terceiro, porque a terra marca em si cercados, muros e construções que mostram as ordenações e localizações da ordem social, permitindo, assim, diferenciar e definir os espaços e as propriedades (Cf. SCHMITT, 2014, p. 37). Por isso, Schmitt conclui que “A terra, portanto, está triplamente ligada ao direito. Ela o abriga em si como recompensa do trabalho; ela o exhibe em si como limite fixo; ela o porta sobre si como sinal público de ordem. O direito é terrestre e está referido à terra.” (SCHMITT, 2014, p. 38). Assim, somente a

⁴Esse termo foi apresentado por Viriato Soromenho-Marques no prefácio da edição portuguesa de *Land und Meer* utilizada nesse artigo.

partir do direito nascido de uma perspectiva telúrica que é possível estabelecer uma ordem que distinga em linhas fixas o espaço da unidade política, o espaço do inimigo e os espaços de guerra e de paz. Vemos, assim, um fenômeno social que surge e é construído a partir de uma perspectiva telúrica, que apresenta as características e formatações próprias de um ser que recebe seu ponto de vista da terra firme. Porém, seria possível o homem estabelecer sua perspectiva a partir de outro elemento?

Primeiramente, para Schmitt, mesmo que a ciência moderna tenha dissolvido a ideia da existência de quatro elementos primordiais, a terra, a água, o ar e o fogo permanecem uma representação viva historicamente e são noções simples e intuitivas, sendo “características de conjunto que remetem para diferentes grandes possibilidades da existência humana” (SCHMITT, 2008, p. 28). Em segundo lugar, para ele, o homem não é um ser que se reduz ao seu ambiente, como um peixe, que está determinado a ser aquático, mas é um ser capaz de transformar sua existência e sua perspectiva, capaz de mudar historicamente o seu ponto de vista e, por necessidade, pode escolher o elemento ao qual se estabelecer. Por isso, o homem é o ser que sempre nasce em uma perspectiva, mas sempre tem a possibilidade de renascer. Sobre isso, Schmitt afirma que

Numa urgência e num perigo em que o animal e a planta fatalmente perecem, [o homem] pode salvar-se através do seu espírito, através de uma firme observação e dedução, e através da decisão de uma nova existência. Tem um espaço de ação do seu poder e da sua potência histórica. Pode escolher e, em certos momentos históricos, pode até mesmo escolher o elemento em relação ao qual se decide e se organiza, através de uma ação e de uma realização próprias, como nova forma global da sua existência histórica. Bem entendido, neste sentido, como diz o poeta, ele tem “a liberdade de entrar onde quiser” (SCHMITT, 2008, p. 29-30).

Para demonstrar essa ideia, Schmitt apresenta exemplos de alguns povos originais da Polinésia e Melanésia como os Canacos, os quais ele chama de homens-peixe, pois viviam em função do mar, conheciam, dominavam e se situavam no mar. Os polinésios foram capazes de dominar vasta área do Oceano Pacífico, viajavam grandes distâncias em alto-mar e todo o seu sustento era tirado do mar. Assim, foi possível que nascesse uma autêntica perspectiva marítima que marcou e determinou a existência desses povos. Por isso, Schmitt afirma que

Nas ilhas dos mares do Sul, nos navegadores polinésios, nos Canacos e Sawoiori, reconhece-se ainda os últimos restos de tais homens-peixe. Toda a sua existência, o seu mundo de representações e a sua linguagem estavam referidos ao mar. As nossas representações de espaço e tempo, adquiridas a partir da terra firme, eram para eles tão estranhas e incompreensíveis como, ao invés, o mundo daqueles puros homens marítimos significava para nós, homens telúricos, um outro mundo quase incompreensível. (SCHMITT, 2008, p. 27).

Fica clara, então, a existência de duas perspectivas elementares, uma telúrica e outra marítima⁵. Cada qual produz sua própria linguagem, representações de espaço e tempo e uma existência social própria. O interesse de Schmitt será demonstrar como essas duas perspectivas acabam por construir ordens jurídicas, políticas e bélicas antagônicas e investigará a oposição entre elas no decorrer daquilo que ele chamou “a grande história universal”.

É relevante ressaltar que as perspectivas terrestre e marítima não são necessariamente estanques. Não há necessariamente uma pura existência terrestre ou uma pura existência marítima. Quanto mais o homem avançou no domínio das águas mais foi possível surgir uma distinta perspectiva marítima. Na Antiguidade, por exemplo, já havia a oposição conflituosa entre povos com grande força marítima, que dominavam o Mar Mediterrâneo, e povos terrestres. Schmitt apresenta essa dinâmica, por exemplo, com a potência marítima ateniense, que vence a potência terrestre persa nas Guerras Médicas numa batalha naval, e é derrotada por Esparta, uma potência terrestre, na Guerra do Peloponeso. Roma, inicialmente uma república de agricultores, foi uma potência terrestre que derrotou Cartago, uma potência marítima comercial. E assim por diante. Porém, esses povos da Antiguidade não desenvolveram uma existência marítima plena e, por isso, não possuíam uma perspectiva efetivamente marítima, pois estavam limitadas aos mares. Segundo Schmitt, uma plena perspectiva marítima apareceu apenas próximo ao século XVII com o domínio da Inglaterra sobre os oceanos.

Da terra para o mar

Tendo como referência a obra *Philosophische oder Vergleichende allgemeine Erdkunde*⁶, do filósofo da geografia alemão Ernst Kapp (1808 - 1896), Schmitt considera a existência de três grandes estádios do avanço do homem em direção ao elemento marítimo: o estádio potâmico, referente à cultura fluvial como a dos povos mesopotâmico e egípcio; o estádio talássico, referente a uma cultura dos mares, exemplificado pelos povos da antiguidade e do medievo que dominaram a bacia

⁵ Schmitt considera a possibilidade de uma perspectiva a partir do ar ou do fogo. Porém, faz poucas considerações. Ele indica apenas em tom hipotético que com a aviação o homem estaria abalando as perspectivas terrestre e marítima, e que pelo domínio e importância dos motores de explosão na atividade humana, parecia que o fogo estaria se tornando um elemento relevante. Suas análises, no entanto, se concentram na terra e no mar.

⁶ KAPP, E. *Philosophische oder Vergleichende allgemeine Erdkunde*, Braunschweig: Westermann, 1845.

mediterrânea; e, por fim, o estádio oceânico que é representado em estado pleno pelo domínio inglês dos oceanos e a efetiva passagem inglesa a uma existência marítima. Temos, assim, o rio, o mar e o oceano como três símbolos dos estádios que representado o avanço do homem em direção ao elemento marítimo.

Em relação ao estádio potâmico, Schmitt não faz grandes considerações. Sua investigação se concentra na passagem do estádio talássico para o estádio oceânico. Nas suas observações acerca do estádio talássico, Schmitt apresenta a República de Veneza, por volta dos anos 1000 d.C., como sua representante maior. Porém, ele mostra que mesmo Veneza, com sua situação costeira favorável, sua frota de barcos a remos e seu domínio circunscrito ao Mediterrâneo, continuava demasiadamente ligada a terra. Um dos fatores que mostra que o estádio talássico ainda permanece em uma existência historicamente terrestre é o modo como se entendia uma batalha. Os venezianos ainda praticavam a batalha naval como uma luta corpo a corpo, utilizando um paradigma terrestre, “os navios se enfrentavam como dois homens em combate [...] a batalha naval tornou-se assim numa batalha terrestre sobre navios” (SCHMITT, 2008, p. 38). Um outro exemplo que Schmitt apresenta para mostrar que a Veneza talássica não possuía uma plena perspectiva marítima é o fato dos venezianos realizarem rituais, cerimônias e possuírem símbolos festivos, como o chamado “noivado com o mar”, quando eles iam ao mar e lançavam uma aliança como sinal de ligação com ele. Para Schmitt, esse evento significava apenas que o mar era, para eles, um outro com a qual se fazia uma aliança, e não o elemento com o qual eles se sentiam idênticos.

Para Schmitt, o caminho para o advento do estádio oceânico não foi, portanto, preparado por Veneza, pois ela ainda era demasiada terrestre e a perspectiva dela era qualitativamente diferente de uma perspectiva plenamente marítima. O surgimento do estádio oceânico se dá, na verdade, com a ação de indivíduos aventureiros que, a partir do século XVI, entraram no mar e aprenderam a sobreviver nele. A figura mais paradigmática desses aventureiros é a do caçador de baleias, que com extrema coragem adentrava alto-mar com suas velas, remos e arpões para caçar o mamífero aquático gigante. Segundo Schmitt, a própria saída europeia e a sua emancipação da costa próximo ao século XVI só foi possível por causa dos caçadores de baleias. “Quem [...] abriu aos homens o Oceano? Quem descobriu as zonas e as estradas do Oceano? Numa palavra: quem descobriu o globo terrestre? A baleia e o caçador do peixe-baleia!” (SCHMITT, 2008, p. 43).

Os piratas, corsários e aventureiros do comércio marítimo, junto com os caçadores de baleias, foram os responsáveis pelo surgimento de uma cultura oceânica e de uma perspectiva marítima na Europa. Tais figuras se tornam emblemáticas e símbolos do heroísmo nos séculos XVI e XVII. Não é sem razão que Schmitt considera que esses séculos foram justamente o cenário de uma virada europeia em direção ao elemento marítimo.

Nesse contexto é importante destacar a figura do pirata, pois ela deixa clara a compreensão schmittiana do significado de uma perspectiva marítima. O pirata é o claro representante do elemento marítimo, pois é aquele que habita na não-estatalidade. Ele habita no campo aberto da liberdade dos mares, que significa, em última instância, que ele está livre para fazer pilhagem. Não há uma divisão clara do espaço, não se estabelece uma relação entre ordem e localização, não há o trabalho e a recompensa do cultivo no solo; no mar há apenas liberdade, pilhagem e puro individualismo.

Para Schmitt, o auge da pirataria e dos corsários se deu entre as guerras religiosas do século XVI até a Paz de Utrecht (1713-1715). Eles tiveram um papel importantíssimo nesse contexto, uma vez que contribuíram com ingleses na guerra contra a Espanha católica. Assim, Schmitt nos mostra que com a decadência deles a Inglaterra se torna a grande herdeira do domínio marítimo obtido por corsários e piratas. Por isso, ele afirma que

Antes os ingleses dedicavam-se à pastorícia e vendiam a lã para a Flandres; mas, agora, afluíam para a ilha inglesa os fabulosos saques dos corsários e piratas ingleses. A rainha [Elisabeth] alegrava-se com estes tesouros e enriqueceu com eles. Nesta perspectiva, com toda a sua virgindade, não fez nada de diferente do que fizeram numerosos ingleses e inglesas nobres e burgueses do seu tempo. Todos tomaram parte no grande saque. Centenas e milhares de ingleses e inglesas tornaram-se então “corsários capitalistas”, *corsairs capitalists*. Também isso faz parte da viragem elementar da terra para o mar de que aqui falamos. (SCHMITT, 2008, p. 53)

Assim, pode-se dizer a Inglaterra foi a primeira a desenvolver um pleno domínio dos oceanos, com uma força marítima muito superior a das outras potências, e que, por isso, estruturou um império marítimo global entre os séculos XVII e XIX. Daí surge uma autêntica perspectiva marítima e se chega ao estádio oceânico.

Terra e Mar na modernidade

A partir da descoberta do novo mundo e da tomada dos oceanos pelos ingleses surge propriamente uma consciência europeia da espacialidade planetária. Para apontar

a radicalidade das transformações que acontecem nesse período, Schmitt fala da ocorrência de uma revolução espacial planetária. Ele afirma que

É a primeira autêntica revolução espacial no sentido pleno do termo, abrangente da terra e do mundo. Ela não é comparável com nenhuma outra. Não era apenas um alargamento particularmente vasto, no sentido quantitativo do espaço, do horizonte geográfico, que surgisse por si na sequência da descoberta de novas partes da terra e de novos mares. Alterava-se antes, para a inteira consciência dos homens, sob a eliminação completa das representações tradicionais antigas e medievais, a inteira imagem do nosso planeta e, para além disso, a inteira representação astronômica de todo o universo. Pela primeira vez na sua história, o homem recebia nas suas mãos, como uma esfera, todo o efetivo globo terrestre. (SCHMITT, 2008, p. 65)

Não é objetivo desse texto explorar e aprofundar o conceito de revolução espacial. É suficiente assinalar apenas que com a ocorrência dessa revolução, identificada por Schmitt no século XVI, se inicia uma mudança radical na compreensão da espacialidade do globo e que essa mudança radical culmina no nascimento da primeira ordem espacial que abrange todo o planeta. Daí surge, de fato, o primeiro *nomos* da Terra⁷. A tese reiteradamente defendida por Schmitt é de que a estrutura fundamental dessa nova ordem é justamente a separação e o equilíbrio entre as forças opostas de terra e mar. A essa ordem, que perdurou aproximadamente três séculos (entre o século XVII e XIX), Schmitt denomina “direito das gentes cristão-europeu” ou *jus publicum europaeum*. Agora, com uma consciência planetária e com o planeta todo abarcado pelo homem europeu, passa-se a coexistir essas duas ordens radicalmente distintas em oposição e equilíbrio. Em *Der Nomos der Erde* é frequentemente usada a designação *terra firme* e *mar livre* para afirmar mais claramente a diferenciação entre os dois tipos de ordenamento. A terra firme, onde se estabelece diferenciações e limitações espaciais claras, sendo tomada, na modernidade, como lugar das demarcações territoriais dos Estados soberanos; e o mar livre, onde não há demarcações e fronteiras, e, portanto, espaço livre da estatalidade. Para Schmitt, a realização da modernidade foi

⁷ O conceito de *nomos* é fundamental para a obra schmittiana. Para fugir da orientação positivista que tomou o termo *gesetz* [lei], Schmitt prefere não traduzir o termo grego. Segundo Schmitt, originalmente, o termo *nomos* tinha uma relação intrínseca com a espacialidade. Antes de significar simplesmente uma lei ou regra, *nomos* estava vinculado à tomada, divisão e apascentamento de determinado espaço. Schmitt afirma que é a “lei” fundamental que parte o solo, “a medida que parte o chão e o solo da Terra e os localiza em uma ordenação determinada; é também a forma, assim adquirida, da ordem política, social e religiosa. Medida, ordenação e forma configuram aqui uma unidade espacial concreta. Na tomada de terra, na fundação de uma cidade ou de uma colônia, o *nomos* se torna visível.” (SCHMITT, 2014, p. 69).

estabelecer uma coexistência entre esses ordenamentos de forma opositora, mas equilibrada.

O grande exemplo da existência dessa oposição apresentado por Schmitt é o modo como se estabelece a guerra nesse período. Ele afirma que “a cisão entre terra e mar desvela-se sobretudo na oposição entre a guerra em terra e a guerra marítima. A guerra em terra e a guerra marítima foram sempre estratégica e taticamente coisas diferentes.” (SCHMITT, 2008, p. 82). A guerra em terra é caracterizada pelo confronto estabelecido entre Estados com seus exércitos estatais. Esse confronto exclui, por via de regra, os civis não-combatentes e a propriedade privada. Trata-se de um enfrentamento juridicamente público entre Estados. Já a guerra marítima, com sua liberdade e ausência de ordenação, não se constringe em atingir a economia e o comércio do inimigo através de bloqueios de costas inimigas, sequestro de navios comerciais etc. Desse modo, ela não estabelece uma diferenciação entre combatentes e não-combatentes, política e comércio, público e privado.

O mérito do *jus publicum europaeum*, segundo Schmitt, foi estabelecer um equilíbrio entre essas duas ordens distintas. A potência inglesa, com um império mundial e com o controle do comércio marítimo mundial, era limitada e contida pelas potências terrestres. Ou seja, o poder da Inglaterra, baseado em um princípio marítimo de deslocalização, que privilegiava uma economia global livre e tendia para um universalismo global sem delimitação espacial, era contrabalanceado pelo poder terrestre da ordem espacial dos Estados soberanos europeus. Bernardo Ferreira indica que essa coexistência aponta para um conceito schmittiano trabalhado nos anos 1920 chamado *complexio oppositorum*. Ele afirma que o *complexio oppositorum* se realizou na ordem do *jus publicum europaeum* ao estabelecer “uma configuração de elementos díspares e contraditórios da “matéria da vida humana”, que, sem eliminar suas diferenças, os assimila em unidade compreensiva.” (FERREIRA, 2008, 346). Por isso, Schmitt conclui que

foi determinada a linha fundamental da primeira ordem espacial planetária, cuja essência se encontra na separação entre terra e mar. A terra firme pertence agora a uma dúzia de Estados soberanos; o mar não pertence a ninguém, ou pertence a todos, ou, na realidade, por fim, apenas a um só: a Inglaterra. A ordem da terra firme consiste em ela estar sub-dividida em territórios estatais; o mar alto, pelo contrário, é livre, isto é, livre de Estados e não está submetido a nenhuma autoridade territorial estatal. Tais são os factos fundamentais relativos ao espaço a partir dos quais o direito das gentes cristão-europeu dos últimos trezentos anos se desenvolveu. Tal era a lei fundamental, o *nomos* da terra nesta época. (SCHMITT, 2008, p. 81).

No entanto, Schmitt nos mostra que no século XX esse equilíbrio se desfez. A associação entre o mar livre e o mercado mundial dominado pela potência marítima inglesa resultou na proeminência da Inglaterra e na sua superioridade econômica e industrial. Paulatinamente, passa-se a uma hegemonia e domínio mundial da Inglaterra e de sua perspectiva marítima. “o peixe se torna máquina” com a Revolução Industrial. Segundo Schmitt, “A revolução industrial transformou os filhos do mar, nascidos do elemento do mar, em construtores e utilizadores de máquinas.” (SCHMITT, 2008, p. 92). E isso assegurou a superioridade técnico-econômica inglesa sobre o mundo. O *Leviathan* se tornava cada vez mais forte e sua força afetava o equilíbrio entre terra e mar.

Terra e Mar na contemporaneidade

Com a força do monstro marinho se sobrepondo ao monstro terrestre, inicia-se o ocaso do *jus publicum europeum*. Não cabe desenvolver aqui todos os fatores e elementos que levaram ao fim do *jus publicum europeum*, dado o objetivo circunscrito desse texto. Basta indicarmos o seguinte: Schmitt observa que a Europa começa a perder a centralidade na ordem internacional. Surgem vários outros Estados soberanos nos demais continentes, sendo reconhecidos como tal e deixando de ser encarados como espaço colonial. Os Estados Unidos se tornam, em seguida, os herdeiros do domínio marítimo inglês, dado que, segundo ele,

O carácter insular dos Estados Unidos deve fazer com que o domínio no mar possa ser mantido e prosseguido numa base mais vasta. A América é a ilha maior a partir da qual a tomada britânica dos mares deve ser eternizada e, enquanto domínio anglo-americano sobre o mar, prosseguida sobre o mundo em vasta escala. (SCHMITT, 2008, p. 94)

Assim, principalmente depois da primeira grande guerra, os EUA se tornaram os responsáveis por preservar o domínio inglês sobre os mares e sua perspectiva marítima. E com isso, se projetaram como potência global. Assim, o caminho tomado pela dinâmica global, sob hegemonia estadunidense, foi justamente a da prevalência de uma perspectiva marítima. Esse fato levou, por exemplo, ao predomínio de uma economia global com uma perspectiva universalista e desterritorializada. Schmitt afirma que no século XIX já existia uma comunidade internacional de comércio livre que se escondia atrás da fachada de Estados soberanos territorialmente delimitados. O próprio constitucionalismo, na maioria dos Estados, se encaminhou para uma direção liberal que facilitava o trânsito internacional e que passava a entender propriedade, comércio e

indústria como elementos fora da estatalidade. Nessa direção, Schmitt aponta em *Der Nomos der Erde* que foi “na economia [que] a ordem espacial da Terra perdeu sua estrutura (SCHMITT, 2014, p. 255), justamente porque a força econômica em sua forma mundial tendeu ao desequilíbrio com a força política dos Estados e, com isso, a ordem internacional entrou em um direcionamento que apontava para um estágio de universalidade sem espacialidade e delimitação territorial.

Por isso, os Estados Unidos, com sua perspectiva marítima, encarnou, mais tarde, uma concepção universalista em sua forma mais definida, se contrapondo claramente a uma perspectiva telúrica, que observa as delimitações espaciais, as fronteiras das unidades políticas e, portanto, a multipolaridade do espaço global. A sua compreensão marítima do espaço global como espaço liso, sem fronteiras, fica nítida, por exemplo, com o seu intervencionismo. Schmitt afirma que “a política do presidente W. Wilson moveu-se abruptamente entre os extremos do autoisolamento e da intervenção mundial, até finalmente se inclinar com enorme impacto para o lado do intervencionismo.” (SCHMITT, 2014, p. 320). O intervencionismo em escala mundial só pôde se justificar a partir do declínio do instituto jurídico do *justus hostis*, que garantia, em termos de guerra, o reconhecimento da plena igualdade entre Estados e se sustentava a partir da clara divisão territorial do espaço planetário em múltiplos Estados soberanos, como ocorreu na ordem internacional clássica do *jus publicum europeum*. Curiosamente, Schmitt observa que o fim do conceito de *justus hostis* se seguiu da retomada do conceito medieval de *justa causa*, que na sua versão moderna, entende que o inimigo de guerra não deve ser reconhecido como outro Estado, mas como um criminoso que perturba a paz mundial. Nesse contexto, a guerra promovida pela potência mundial passa a ser compreendida como ação policial sobre o mundo e todo tipo de intervencionismo é justificado. A *justa causa* associada ao intervencionismo e à hegemonia econômica global por uma potência produz, por fim, a unipolaridade da ordem internacional que se sustenta sob a égide de uma perspectiva marítima.

Conclusão

O objetivo desse texto foi apresentar uma oposição conceitual pensada por Carl Schmitt, que, para além de todo o detalhamento histórico trazido pelo tema, tenta reafirmar certa compreensão e conceptualização da história e das disputas geopolíticas a partir de uma filosofia política que preza pela espacialidade, pela polemicidade e por uma crítica ao liberalismo e à ótica universalista e intervencionista sobre as relações

internacionais. Por isso, na teorização schmittiana, fica marcada conceitualmente e polemicamente duas linhas de força. O mar, representante da deslocalização, do livre comércio, do liberalismo, do individualismo; e a terra, representante da estabilidade e da ordem concreta. Duas lógicas que expressam convicções jurídicas contrapostas (SCHMITT, 2008, p. 82). Bernardo Ferreira contribui para a compreensão dessa oposição quando afirma que

Assim, à ordem terrestre e interestatal corresponderia o seu “contra-mundo polar [polare Gegenwelt]”, a ordem marítima, ignorante de limites e fronteiras e, por esse motivo, desligada de um marco espacial concreto. Nesse contexto, a polarização entre terra e mar encontra sua outra face em uma dramatização da alternativa política entre uma estruturação pluralista das relações internacionais – enraizada em um espaço planetário concretamente delimitado e dividido – e uma ótica universalista de fundo privado e econômico – derivada do domínio britânico sobre os mares e das pretensões de hegemonia mundial de seu principal herdeiro, os Estados Unidos (FERREIRA, 2008, 342)

Com isso, ele nos mostra que Carl Schmitt quer apontar para dois caminhos possíveis para a ordem internacional. O caminho de um mundo multipolar, baseado numa perspectiva telúrica, no qual há divisão clara do espaço, o estabelecimento de fronteiras e o reconhecimento recíproco entre a diversidade de unidades políticas soberanas; ou um mundo unipolar, baseado numa perspectiva marítima, no qual a noção territorial de fronteira é afetada e se estabelece a hegemonia de uma potência que associa seus interesses econômicos com o intervencionismo global.

Referências bibliográficas

- BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2000.
- FERREIRA, Bernardo. *O nomos e a lei: considerações sobre o realismo político em Carl Schmitt*. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. XLIX, n. 118, jul.-dez. 2008
- HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MARX, K. ENGELS, F. *Manifesto Comunista*. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- SCHMITT, Carl. “La tensión planetaria entre Oriente y Occidente y la oposición entre tierra y mar”. *Revista de estudios políticos*. nº 81, 1955, pp. 3-28
- SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europæum*. Trad. Alexandre Franco Sá; Bernardo Ferreira; José Maria Arruda; Pedro Villas Bôas Castelo Branco. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2014.
- SCHMITT, Carl. *Terra e Mar: Breve reflexão sobre a história universal*. Tradução de Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Esfera do Caos, 2008.

Zaratustra e os exercícios espirituais

Rafael Rocha da Rosa¹

Resumo

Pierre Hadot afirma que a filosofia grega da Antiguidade não visava meramente a exposição de um sistema hermético de pensamento. Justo o contrário: teriam um efeito formativo, com o fito de trabalhar a disposição de seus leitores, conduzindo-os a uma certa forma de viver. A subversão de uma existência, alterando o ser do indivíduo, levaria à passagem de um estado de vida sem autenticidade, agrilhoadada, para um estilo de vida autêntico, de liberdade interior. Assim, haveria nas escolas helenísticas de filosofia o impulso eversivo da perspectiva do indivíduo e do modo como este conduzia suas ações. Também havia a compreensão da filosofia como cura, como terapêutica, conduzindo a alma à alegria de existir. Nietzsche, filólogo e profundo conhecedor da filosofia greco-romana, concebe a Modernidade como decadente. Devido à sua cultura nociva seus valores precisariam ser transvalorados. Sua doença seria o niilismo. A fórmula encontrada pelo filósofo alemão para a superação dessa condição seria o eterno retorno, que, em nossa hipótese, seria uma atitude de máxima afirmação da vida, sendo alcançada através de uma série de práticas que teriam por finalidade a transformação do indivíduo.

Palavras-chave: Nietzsche; Hadot; exercícios espirituais; eterno retorno; niilismo.

Abstract

Pierre Hadot asserts that the Ancient Greek philosophy were not merely the exposition of an hermetic system of thought. Quite the opposite: they would have a formative effect, in order to work at the disposal of their readers, leading them to a certain way of living. The subversion of an existence, altering the being of the individual, would lead to the transition from a state of life without authenticity, shackled, to an authentic lifestyle, of inner freedom. Thus there would be in the Hellenistic schools of philosophy the eversive impulse of the individual's perspective and the way in which he conducted his actions. There was also the understanding of philosophy as healing, as therapeutic, leading the soul to the joy of existing. Nietzsche, a philologist and profound connoisseur of Greco-Roman philosophy, conceives Modernity as decadent. Because of its noxious culture the transvaluation of values would be necessary. His illness would be nihilism. The formula found by the German philosopher to overcome this condition would be the eternal return, which, in our hypothesis, would be an attitude of maximum affirmation of life, being reached through a series of practices that would have as purpose the transformation of the individual.

Keywords: Nietzsche; Hadot; spiritual exercises; eternal return; nihilism.

Introdução

O objetivo deste texto é avaliar em que medida os exercícios espirituais da Antiguidade, que implica o entendimento da filosofia como modo de vida, possibilitam a compreensão de Nietzsche como um filósofo que desafia seus leitores a novos

¹Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UERJ (PPGFIL-UERJ), bolsista CAPES.

experimentos de agir e pensar. Nesse esforço não aprofundarei o debate sobre as escolas filosóficas antigas que adotavam tais práticas, trabalho este de Pierre Hadot e que contribui para a fundamentação de nossa hipótese central, a saber: o conteúdo e o estilo do pensamento nietzschiano estariam em consonância com o que Hadot chamou vida filosófica.

Segundo o filósofo francês, a mesma seria caracterizada por uma variedade de exercícios que visavam a modificação do indivíduo, preparando-o para enfrentar a existência, equipando-o com certo tipo de pensamento e ação. Desse modo, a filosofia não buscava exclusivamente a elaboração de uma teoria sistemática ou um arcabouço teórico e conceitual sobre a realidade. Ao contrário, tinha um efeito formativo, ensinando uma forma de viver, um estilo de vida através da interiorização de um saber. Assim, a filosofia, em seu aspecto original, implicava uma diligência autotransformadora, afirmando uma forma de viver singular.

Em nossa hipótese, essas características seriam fundamentais para Nietzsche, que, desde os escritos da juventude à maturidade expressou seu elogio a outra forma de filosofia. É constante a menção à necessidade urgente do surgimento de novas perspectivas com potência criadora, como os filósofos do futuro, o espírito livre, o super-homem.

Essa necessidade, quase imediata, de mudança seria tema constante de seus escritos, que criticam sua cultura. Essa postura aguerrida expressa seu diagnóstico de doença e decadência dos valores da sociedade moderna, que o conduziu a refletir sobre a importância de uma radical transformação no modo de ser e pensar vigente em sua época. Tanto que a transvaloração de valores e a autossuperação seriam temas capitais de sua filosofia.

Todavia, devido aos limites impostos a esse texto, iremos nos ater ao conteúdo do leve saber alegre de Zarathustra, que consideramos a caixa de pandora do pensamento nietzschiano. Ele nos ensina que o homem é algo a ser superado, nos incita a criar e a desejar a liberdade e afirma: “quem tem de ser um criador [...] tem de ser primeiramente um destruidor e despedaçar valores” (NIETZSCHE, 2011, p.111).

Terminada essa breve introdução, passo à apresentação das concepções de Hadot que viabilizam a elaboração de nossa hipótese, para, em seguida, avaliarmos em que medida os ensinamentos de Zarathustra poderiam ser interpretados como uma variação dos exercícios espirituais da antiguidade, mal grado a diferença no contexto histórico e filosófico.

Filosofia como modo de vida

Pierre Hadot abordou a ética da autoformação do indivíduo em suas pesquisas, no contexto da Antiguidade. Em sua perspectiva, filosofar não implicava única e exclusivamente um trabalho de reflexão e abstração. Nas palavras do historiador francês, “a filosofia aparece então em seu aspecto original, não mais como uma construção teórica, mas como um método de formação de uma nova maneira de viver e de ver o mundo, como um esforço de transformação do homem” (HADOT, 2014, p.64). Suas análises abordam as escolas helenísticas que concebiam a filosofia como uma arte de viver, que expressaria determinado estilo de vida, cujo objetivo era a transformação e aprimoramento do indivíduo.

Essa mudança subvertia a existência de seu praticante, fazendo-a passar de um estado inautêntico para um estado autêntico, no que o autor denominou de vida filosófica, cuja meta era a alterar sua visão sobre a realidade, rompendo com o viver cotidiano. Para tanto haveria a necessidade da alteração do comportamento, para além do conformismo, dos preconceitos humanos e das convenções sociais, que cerceariam a liberdade e a autonomia do sujeito.

Conforme o autor, “a vida filosófica é um desenraizamento da vida cotidiana [...] e cada escola filosófica engajava seus discípulos num novo estado de vida”. (HADOT, 2014, p.58). E os exercícios espirituais eram utilizados nesse propósito, que teriam de ser praticados constantemente, haja visto o risco do retorno dos velhos hábitos e a dificuldade em sustentar a drástica metamorfose no modo de viver e de ver o mundo que eles implicavam. Portanto, vemos a importância da ideia de percurso para o aperfeiçoamento pessoal, que seria ameaçado por erros, quedas e falhas, que reforçavam a relevância do incessante trabalho sobre si mesmo. Essa característica é uma constante na jornada de Zaratustra. Retomaremos essa questão mais à frente.

Sobre os exercícios espirituais, o autor justifica o uso da terminologia empregada devido à insuficiência de outros termos possíveis, como “psíquico”, “moral”, “ético”, “pensamento”, “intelectual”, “da alma”. A constituição de si seria levada à cabo através de uma série de experiências, envolveria diversas atividades que extrapolariam as definições das palavras supracitadas. De acordo com Hadot, essas práticas estariam além do esforço intelectual, que desempenha papel determinante nos mesmos, assim como o pensamento, que, apesar de seu teor plástico, não daria conta da dimensão atitudinal que eles implicam. Assim, definir essas tarefas como exercícios

éticos seria bastante tentador. Porém, o filósofo ressalta que não se trata de relacioná-los apenas a uma conduta de vida e sim a algo mais radical: uma metamorfose da personalidade, uma profunda transfiguração no modo de ver e interpretar a existência.

Portanto, o autor define os exercícios espirituais “como uma prática voluntária, pessoal, destinada a operar uma transformação do indivíduo, uma transformação de si” (HADOT, 2016, p. 115-116). Nesse propósito, o filósofo francês tipifica os exercícios da seguinte forma: físico, discursivo e intuitivo. E esses grupamentos teriam uma ampla gama de exercícios de acordo com as diversas escolas filosóficas da antiguidade, como a contemplação, a atenção vigilante consigo, meditação, a criação de hábitos morais, o diálogo, a amizade, memorização, fórmulas interiores, entre outras.

Apesar dessa diversidade, haveria uma unidade quanto à finalidade: a preparação para a vida, através da realização de si, considerando a liberdade da vontade para realizar esse processo. Hadot lança mão de uma expressão de Plotino que comunica de forma bastante clara o objetivo desse trabalho sobre si mesmo: “esculpir sua própria estátua”.

Nesse contexto, o autor compreende tais práticas como uma terapêutica filosófica e ressalta que “para chegar à cura da alma, os exercícios espirituais serão necessários [...] a cura consistirá em conduzir a alma das preocupações da vida simples à alegria” (HADOT, 2014, P.31-32). Isto é, superar os medos, as perturbações, as paixões que escravizam os indivíduos e trazem a infelicidade. Assim, o papel dos exercícios espirituais seria a confecção de uma atitude existencial, para tornar o indivíduo independente, livre, preparando-o para a vida e assim conduzindo-o à felicidade.

O leitor que já esteve em contato com a filosofia de Nietzsche talvez tenha notado alguma semelhança entre suas concepções e o conteúdo brevemente exposto. Para não me estender demasiadamente nesse tópico e explorar seus desdobramentos em relação ao pensamento nietzschiano, encerro essa etapa e passo à seguinte, que dá nome a este texto.

Zaratustra e os exercícios espirituais

Consideremos as seguintes afirmações: “deves construir para além de ti. Mas primeiro tens de construir a ti mesmo”, “criar – eis a grande libertação do sofrer, e o que torna a vida leve. Mas, para que haja o criador, é necessário sofrimento, e muita

transformação”, e por fim, “torna-te o que és”.² Essas três frases, de cunho claramente pedagógico, suscitariam intensa controvérsia para uma filosofia tradicionalmente teórica.

No entanto, do ponto de vista de uma filosofia como modo de vida, seriam sentenças bastante fecundas, posto que nelas o autor imprime um teor prescritivo, colocando o leitor diante de um conteúdo muito mais atitudinal do que sistemático. Esse seria o tom de *Assim falou Zaratustra*.

Sobre as afirmações acima, elas exprimiriam aspectos vitais para o pensamento nietzschiano: a criação de novos valores, a transformação libertadora, fruto do sofrimento e do extenuante trabalho de autossusperação, que visaria a afirmação da singularidade. Poderíamos pinçar outras frases da obra referida, haja visto que o livro seria carregado de um teor educativo. *Zaratustra* detém uma gaya sabedoria e almeja partilhá-la com outras pessoas e acompanhamos sua trajetória existencial até tornar-se mestre do eterno retorno, celebração máxima da vida, cuja dimensão ética permitiria ao indivíduo superar a si mesmo, encontrando o júbilo numa forma de viver ausente de valores totalizantes, que agrilhoariam sua vontade.

Nesse ponto, cumpre destacar que concebemos a filosofia nietzschiana como uma espécie de teia, onde suas concepções estariam ligadas entre si. Portanto, tocar em uma linha faria vibrar outra. Assim, compreendemos o eterno retorno como o centro dessa trama, que estaria conectada a outras noções caras à Nietzsche, como o *amor fati*, a estética da existência, o niilismo, a morte de Deus, entre outras. Isto posto, tornemos aos ensinamentos de *Zaratustra* e seu percurso.

A obra tem início após um longo período de isolamento: aos trinta anos a personagem deixou, voluntariamente, as convenções sociais e o convívio entre os homens e passou uma década em puro isolamento. Nesse tempo cultivou seu conhecimento até que finalmente sentiu o ímpeto de partilhá-lo. Ele convalesceu e transformou-se, haja visto que, ao descer as montanhas reencontra um homem velho, um santo, que o reconhece e diz que ele está mudado, diferente de quando o viu pela última vez, carregando suas cinzas para os montes.

O livro não esclarece muito sobre a vida da protagonista antes ou mesmo o que se passou nesses dez anos. Mas após esse decurso de tempo, acompanhamos sua jornada e seus discursos, que propagam sua sabedoria. E logo no início de seu declínio ele

² NIETZSCHE, 2001 p, 67, p. 82 e p. 226.

menciona parte do conteúdo de sua contradoutrina e nos questionamos sobre a forma como ele os alcançou. Acreditamos que os dez anos passados antes do início da obra sejam fundamentais, na medida em que possibilitaram a elaboração de um conjunto de saberes que ele anseia por divulgar.

Em nossa interpretação, Zaratustra passou por uma drástica metamorfose em sua forma de viver e de ver o mundo, de modo que teria adotado, o que Hadot denominou, de vida filosófica: o desenraizamento do cotidiano para o auto aprimoramento e para a confecção de um estilo de vida livre e autêntico. E as noções de morte de Deus e o super-homem teriam um papel determinante nesse processo. Nesse momento, se faz necessário nos determos sobre essas duas acepções.

Nietzsche foi um crítico mordaz de seu tempo. Em suas reflexões o autor diagnosticou sua época como doente, cuja cultura degenerada geraria indivíduos fracos e decadentes. Segundo o filósofo esse padecimento seria efeito dos valores vigentes até então, que tornariam as pessoas cativas de uma visão de mundo que os encerraria em um rebanho obediente, que despreza o corpo, a terra e elegem a dor e o sofrimento como redentores, consolando-se com *outro* mundo e *outra* vida.

Zaratustra nos dá uma pista a respeito de sua biografia antes de seu ostracismo, revelando que já fora vítima dessa visão de mundo: “também eu lancei, outrora, minha ilusão para além do homem, como todos os trasmundanos”. (NIETZSCHE, 2011, p.32). Ou seja, em uma época precedente ele viveu de acordo com esses valores, o que teria sido sua ruína, visto que fora acometido por “uma pobre e insciente fadiga, que nem mais deseja querer”, posto que, “sofrimento e impotência – foi o que criaram todos os trasmundanos” (NIETZSCHE, 2011, p.32). Vemos que essa perspectiva sobre a existência estaria associada ao esgotamento das propriedades vitais, “foram os doentes e moribundos que desprezaram o corpo e terra e inventaram as coisas celestiais e as gotas de sangue redentoras” (NIETZSCHE, 2011, p.33).

Nesse momento Zaratustra expõe parte de sua sabedoria e destaca a importância da autossuperação: “que aconteceu meus irmãos? Superei a mim mesmo [...] carreguei minhas próprias cinzas para os montes, uma chama mais viva inventei para mim” (NIETZSCHE, 2011, p.32). Em nossa interpretação, não seria um contrassenso entender “cinzas” com uma conotação nociva nesse contexto, como destruição, dor, ou mesmo seu sentido real, como os resíduos de um corpo queimado, ou figurado, como restos mortais. E notamos nessas passagens a questão da superação associada à criação e como a potência criadora teria um efeito salutar. A convalescença seria fruto de uma nova

vontade, que Zaratustra quer ensinar aos homens. Um novo querer que aponta para o sentido da terra e não para o além: “que se tornem convalescentes e superadores e criem para si um corpo superior” (NIETZSCHE, 2011, p.32).

Ainda sobre o uso das cinzas como metáfora, encontramos a importância da noção de percurso em *Do caminho do criador*: “tens de querer queimar em tua própria chama: como te renovarias, se antes não te tornasses cinzas?”. O filósofo alemão ressalta aqui o incessante trabalho sobre si para levar a cabo a autossuperação. Esse esforço seria fundamental para suplantar a cultura degradada de sua época.

Ao utilizar em seu vocabulário palavras como “doença”, “decadência”, “degeneração”, Nietzsche nos coloca diante de um contexto nocivo e emprega a noção de niilismo em sua filosofia para imprimir toda essa conjuntura tóxica a ser curada e ultrapassada. O autor apresenta o niilismo como uma vontade de nada que acometeria os indivíduos após a morte de Deus. Na composição de seu pensamento, esse acontecimento dramático findaria os valores incondicionais, verdades supremas que teriam organizado, explicado e fundamentado a realidade e a vida até então. Sua finalidade seria garantir alguma consolação e segurança aos dependentes dessa visão de mundo.

Com o fim dos valores superiores, Nietzsche lança os últimos homens num mundo marcado pelo devir, pelo teor trágico da existência e pela ausência de sentido absoluto que justifiquem a vida. Os fracos e dependentes do rebanho seriam acometidos por um intenso vazio existencial, haja visto que viver nessas condições seria o mais pesado dos pesos. O autor utiliza a metáfora de um barco à deriva no mar para exprimir essa condição: “quando vos mandei destroçar os bons e as tábuas dos bons: somente então embarquei o homem para seu alto-mar. E somente agora lhe vem o grande pavor, o grande olhar ao redor, a grande doença, o grande nojo, o grande enjojo do mar”. (NIETZSCHE, 2011, p.204). Acreditamos que a terminologia empregada acentua um aspecto vital do pensamento nietzschiano: a filosofia como uma terapêutica para cura o niilismo.

Tal perspectiva auxilia no entendimento do projeto de transvaloração dos valores, que culminaria na elaboração de um novo modo de viver, de uma nova linhagem de indivíduos, criadores, capazes de amar incondicionalmente sua existência. Essa plena adesão à vida teria de ser colocada à prova: o eterno retorno.

Em nossa hipótese, passar no teste do eterno retorno exigiria uma série de exercícios que prepararia o indivíduo para a prova existencial. Zaratustra isolou-se e

passou dez anos nas montanhas. Essa década de reclusão ascética teria sido percorrida adotando práticas contemplativas, meditações, atenção constante consigo, mudança dietética, uso de fórmulas interiores, entre outros. Assim, a solidão teria um papel fundamental no processo de transformação.

Ao longo de sua jornada, Zaratustra adotou, por diversas vezes, práticas meditativas e contemplativas: ele falou a seu coração, falou à sua “exultante consciência”(153), “olhou para dentro de si” (p.23) e por vezes “permaneceu deitado, imóvel, de olhos fechados, como alguém que dorme embora não dormisse”. Sua longa reclusão seria o meio encontrado por ele para desenraizar-se da vida cotidiana, abstendo-se do conformismo e das nocivas convenções sociais para, assim curar-se, buscando o caminho para si mesmo.

Em *As três metamorfoses*, discursos iniciais de Zaratustra, encontramos o escopo dessa transformação. Caberia ao indivíduo passar pela experiência dessas modificações na árdua tarefa para pertencer a si mesmo e encontrar a alegria da potência criadora. Essa jornada começaria com a figura do camelo, carregado com os pesados valores da tradição. É resignado e obediente por suportar os fardos e os deseja de bom grado. Força e resistência são seus atributos e ele os coloca, satisfeito, à prova com o intuito de reforça-los. Apesar de sua robustez é cativo do “tu deves” e o ama. No entanto, o caminho em direção a si mesmo exige coragem para travar lutas, posto que o “eu quero” demanda pujança para destruir as velhas tábuas que o agrilhoam ao “não-farás”. Ele nega tudo que o oprime. Essa seria a segunda metamorfose, a do leão, que almeja tornar-se senhor de si mesmo, ávido por ser livre e essa é sua tarefa: conquistar a liberdade para novas criações. Apesar desse estágio iconoclasta, um novo limite é encontrado, visto que o leão é incapaz de criar valores. Daí a última etapa da metamorfose: tornar-se criança, que, inocente e livre, entrega-se com alegria ao incessante jogo de criação e destruição.

Assim, os ensinamentos de Zaratustra visariam a preparação para a vida num mundo onde Deus está morto, isto é: ausente de verdades absolutas e seu efeito reconfortante. Sua doutrina apontaria para a transvaloração dos valores vigentes, para que uma nova linhagem de indivíduos descubra sua potência criadora e afirme incondicionalmente a vida. Para que, à beira da morte, digam: “foi isto a vida? Mais uma vez!”. Nesse fito, toda uma série de práticas seriam necessárias, exercícios que preparariam os homens para essa árdua tarefa.

Em vista dos argumentos apresentados, consideramos fecunda a proximidade entre a definição de Hadot sobre os exercícios espirituais como vida filosófica, com o pensamento de Nietzsche, tacitamente voltado para a concepção de uma filosofia como modo de vida. Sua obra *Assim falou Zaratustra* condensa os principais aspectos de suas reflexões, tratando de questões éticas e culturais. E seu estilo único na história da filosofia ressaltam a posição do autor a respeito de uma filosofia porvir.

Referências Bibliográficas:

HADOT, Pierre. *A filosofia como maneira de viver*. São Paulo: É Realizações. 2016.

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e a filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações. 2014.

NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

A cidade de Sócrates: ensaio sobre a natureza da verdadeira arte política em *Górgias*Raquel de Azevedo¹**Resumo**

Este trabalho se propõe a indagar em que consiste a recalcitrância de Cálicles, que Sócrates reconhece como sua pedra de toque, no diálogo *Górgias* de Platão. A chave de leitura para pensar o não-diálogo entre Cálicles e Sócrates está, segundo minha hipótese, na analogia entre os amantes dos dois personagens. Os amantes de Sócrates, Alcebiades e a filosofia, são a interiorização (e não a eliminação) do conflito externo com Cálicles. Com essa operação, Platão cria uma complexa relação entre os dois modos de vida em jogo e, pela correspondência entre a alma e a cidade, o não-diálogo se desdobra em duas cidades distintas, uma sendo o avesso da outra, como na anedota acerca dos dois discursos sobre Helena proferidos pelo Górgias histórico – que dá nome ao diálogo.

Palavras-chave: *Górgias*; Platão; Sócrates; Cálicles; recalcitrância.

Abstract

This work aims to investigate in what consists Callicles' recalcitrance in Plato's *Gorgias*. The key to the non-dialogue between Callicles and Socrates is, according to my hypothesis, the analogy between the lovers of the two characters. Socrates' lovers, Alcebiades and philosophy, are an internalization (not an elimination) of the external conflict with Callicles. With this operation, Plato creates a complex relationship between the two modes of life at stake and, by the correspondence between soul and city, the non-dialogue unfolds itself in two distinct cities, one being the reverse of the other, as in the anecdote of the two speeches about Helena delivered by the historical Gorgias - who gives name to the dialogue.

Keywords: *Gorgias*; Plato; Socrates; Callicles; recalcitrance.

Cálicles, célebre interlocutor de Sócrates com quem a dialética não funciona, ocupa uma posição peculiar no esquema analógico de Platão em *Górgias*. Enquanto os demais pares de personagens do diálogo parecem indicar uma relação entre mestre e discípulo, entre uma determinada arte e aquilo que ela produz – vejam-se Górgias e Polo, Sócrates e Querofonte –, Cálicles, terceira figura a ser submetida ao *elenchos* socrático, tem como par o não-diálogo, aquilo que ele produz é precisamente o não funcionamento da dialética. Mas o que exatamente falha quando a dialética falha? Minha hipótese é que essa é a forma negativa de se perguntar em que consiste a arte de Sócrates. Cálicles, como o próprio Sócrates reconhece, é sua pedra de toque (486d2-e2), mas só pode dizer algo sobre a arte socrática às avessas, perturbando e inviabilizando completamente o processo de homologia. É, pois, ao proferir nomes sem nada indicar com eles (489e5-6), ou ainda, ao jamais dizer as mesmas coisas sobre os mesmos assuntos (491b7-8), que Cálicles estabelece um abismo intransponível entre seu hedonismo e o modo de vida socrático.

A analogia entre os dois amantes de Sócrates e Cálicles a um só tempo confirma e torna mais complexa a distinção entre os modos de vida em jogo. Enquanto as paixões caliclianas são o demo de Atenas e Demo, filho de Pirilampo, Sócrates ama Alcebiades, filho de Clínias, e a

¹Doutoranda em Filosofia Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PUC-Rio.

filosofia (481d2-4). O paralelismo que Daniel Lopes (2014a) identifica entre a filosofia e a política democrática de Atenas, isto é, entre o discurso unívoco do filósofo, que sempre diz as mesmas coisas sobre os mesmos assuntos, e o discurso volúvel do político, cujas opiniões variam com as circunstâncias e com o público a que se volta, sofre um inequívoco desequilíbrio com a presença de um elemento vulnerável no pólo socrático. Alcebíades não é estável como a filosofia, pelo contrário, é aos amantes de Cálicles que se assemelha. Significa dizer que Sócrates não é um personagem que elimina o conflito em seu íntimo, mas incorpora-o, ou, dito de outra forma, os dois amantes socráticos, Alcebíades e a filosofia, interiorizam a oposição maior entre os dois modos de vida confrontados no não-diálogo com Cálicles, a política corrompida da polis e a verdadeira política, respectivamente. Com essa operação, Platão parece fazer do personagem de Sócrates um mecanismo responsável por replicar o conflito e a busca pela ordenação nas mais diferentes esferas do discurso. Podemos dizer que Platão reproduz, através de Sócrates, o alinhamento que vai do *cosmos* ao *logos*, passando pelo corpo e pela alma, na célebre abertura do *Elogio de Helena* de Górgias.

Em *A dignidade da política*, Hannah Arendt identifica nesse procedimento platônico de interiorização do máximo desacordo de Sócrates com Cálicles uma antecipação do axioma da contradição de Aristóteles. Ou seja, as paixões socráticas indicam um movimento em direção à necessidade de se ser um consigo mesmo ainda que o dois-em-um do pensamento (que se constitui como uma unidade quando se contrapõe a algo fora dele) esteja contra o mundo. Essa é a conclusão a que chega Sócrates em seu pequeno discurso sobre os amantes:

[É] melhor que minha lira, ou coro do qual sou corego, seja desafinada e dissonante e que a maioria dos homens não concorde comigo e afirme o contrário do que digo, do que eu, sendo um só, dissone de mim mesmo e diga coisas contraditórias (482b8-c2)².

Antes de nos perguntar o que produz essa não-contradição socrática, vejamos em que consiste o mundo duplamente adulator de Cálicles. Ao testar o paralelismo entre a alma e a cidade no Livro II da *República*, esta sendo um experimento ampliado daquela, Sócrates imagina um lugar que se constitui pelo acréscimo de homens dedicados cada qual a uma atividade específica (o agricultor, o pedreiro, o tecelão), até que, nas palavras de Glauco, deixe de ser uma cidade de porcos e incorpore uma multidão de indivíduos que lá não se encontram por necessidade, como os poetas e os guardiões. As várias camadas da cidade platônica são várias camadas de *pleonexia*, do querer mais, e há um certo caráter irreversível nesse processo de construção da polis. Cálicles expressa exatamente o aspecto dissipativo da *pleonexia*, isto é, a perda irrecuperável associada ao querer mais no âmbito da cidade ou da alma. Na passagem da cidade dos porcos à cidade que inclui guardiões e poetas, o índice dessa perda é o aumento

²PLATÃO, 2014a, p. 295.

populacional. Para Platão, essa população excedente está vinculada ao problema da guerra e, conseqüentemente, da educação para a guerra.

Quanto à irreversibilidade da *pleonexia* na alma, é Trasímaco que a define, no Livro I da *República*, ao conceber que a injustiça, quando levada a um grau suficiente, é mais livre e forte (344c3). O homem que se deixa apanhar cometendo pequenos delitos é punido e recebe os piores castigos, mas quando pratica a mais perfeita injustiça, chamam-no feliz e afortunado. Há um limiar, responsável pela própria origem da noção de justiça enquanto posição intermediária entre a impunidade e a impotência para se vingar, que quando ultrapassado em uma democracia decadente, pode produzir a figura do tirano. Tudo se passa como se a política dos tribunais e das assembleias possuísse um caráter entrópico, uma tendência inelutável à desordem, sendo a justiça uma contratendência, um mecanismo de produção de ordem. A democracia ateniense seria um estado metaestável do sistema político na medida em que certas perturbações podem fazê-la transitar para o estado mais estável a que tende o sistema, que, segundo a tese de Trasímaco, é a injustiça.

Compreendê-lo-ás, porém, mais facilmente se fores até a mais perfeita injustiça, a que leva ao cúmulo de felicidade o homem que a comete, e no cúmulo da desgraça os que a sofrem e não querem cometê-la. Esta injustiça é a tirania que, por meio de fraude e violência, se apodera do bem alheio: sagrado, profano, particular, público, e não por partes, mas tudo de uma vez. Diante de cada um desses delitos, o homem que se deixa apanhar é punido e coberto dos piores estigmas; com efeito, costuma-se tratar estas criaturas que operam por miúdo, de sacrílegas, traficantes de escravos, arrombadores de paredes, espoliadores, ladrões, conforme a injustiça cometida. Mas quando um homem, além da fortuna dos cidadãos, se apodera de suas pessoas e os subjuga, em vez de receber nomes vergonhosos, chamam-no feliz e afortunado, não só os cidadãos, mas ainda todos os que venham a saber que ele praticou injustiça em toda a extensão; pois os que a censuram não temem cometer injustiça: temem sofrê-la. Assim, Sócrates, a injustiça, levada a um grau suficiente, é mais forte, mais livre, mais digna de um senhor do que a justiça, e, como eu afirmava no começo, a justiça consiste na vantagem do mais forte e a injustiça só age em vantagem e proveito próprios (344a3-c6)³.

A forma como Sócrates refuta Trasímaco passa, antes de tudo, pela indicação do modo como se elabora um lugar, o *topos* da verdadeira política. Em vez de descrever uma cidade específica, como nas tintas modernas de Thomas More na *Utopia*, o método socrático sinaliza que esse lugar se dá sempre que se é um com sua própria alma. Quando a dialética logra obter uma homologia entre os interlocutores, abre-se um “espaço de comunidade”, nas palavras de Christopher Long, uma espécie de cidade que não se dá a ver do alto, de uma perspectiva fora dela, mas sempre parcialmente, nos próprios diálogos, através dos interlocutores específicos.

O *topos* socrático consiste em um paralelismo muito específico entre vida pública e vida privada. Sócrates ocuparia uma posição intermediária entre a máxima identidade entre público e privado pensada ora a partir da supressão do público a partir da onipotência do privado, que

³ Idem, 2014b, p. 46.

teria sua expressão na alegoria do anel de Gíges, ora pela supressão do privado pela supremacia do público, que, ao eliminar toda a possibilidade de estar só, traria a própria marca das organizações totalitárias de massa, como argumenta Hannah Arendt. O anel que confere invisibilidade àquele que o usa com o engaste voltado para dentro evidenciaria que a justiça não é um bem em si, mas é apenas tolerada por homens impotentes para cometer injustiça. Glauco conclui, com Trasímaco, que a justiça seria uma força contrária à tendência entrópica da injustiça. A experiência com a invisibilidade seria o atestado de que a injustiça é o estado de equilíbrio do sistema político.

Se, pois, existissem dois anéis desta espécie e se o justo recebesse um, e o injusto outro, nenhum dos dois seria, ao que se pensa, de natureza tão diamantina a ponto de perseverar na justiça e ter a coragem de não tocar no bem de outrem, já que poderia tomar sem receio, na ágora, tudo o que quisesse, introduzir-se nas casas para unir-se a quem lhe agradasse, matar ou libertar da prisão quem bem entendesse e fazer tudo a seu bel-prazer, convertido como que num deus entre os homens. Procedendo assim, nada o distinguiria do mau: ambos tenderiam para o mesmo fim. E citar-se-ia isso como a grande prova de que ninguém é justo voluntariamente, mas por coerção, não constituindo a justiça um bem em si, pois quem se crê capaz de cometer a injustiça a comete (360b1-c7)⁴.

No polo oposto à alegoria do anel de Gíges está a identidade entre público e privado a partir da aniquilação da possibilidade de estar só. Hannah Arendt explica que a descoberta socrática acerca da solidão, que aos olhos da democracia ateniense era antipolítica, consiste na descoberta de uma condição mais efetiva do que as leis para o funcionamento da polis. A disposição dos elementos da alma guarda uma relação proporcional com o modo de governo da polis, ou seja, assim como a discórdia em seu íntimo torna um homem incapaz de agir, as dissensões entre os cidadãos fariam com que brigassem entre si e se tornassem impotentes de empreender qualquer coisa em comum. A porção dessa analogia que preocupa Hannah Arendt particularmente é, no entanto, a aniquilação dos fragmentos da alma e, portanto, do diálogo consigo mesmo. Não é difícil reconhecer aí a marca dos regimes totalitários.

Nós [...] que tivemos a nossa experiência com as organizações totalitárias de massa, cuja primeira preocupação é eliminar toda possibilidade de estar-só – exceto na forma desumana do confinamento solitário –, podemos facilmente atestar que se deixa de existir a garantia de uma mínima possibilidade de se estar só consigo mesmo, não só as formas seculares, como todas as formas religiosas de consciência serão abolidas. O fato frequentemente observado de que a própria consciência deixa de funcionar sob condições totalitárias de organização política – e isso sem levar em conta o medo e o castigo – é explicável por esse motivo. Ninguém que não possa realizar o diálogo consigo mesmo, isto é, que careça do estar-só necessário para todas as formas de pensar, pode manter sua consciência moral intacta⁵.

Platão se vale da condição de dois-em-um do pensamento para refutar, através do discurso socrático sempre orientado pela não-contradição, as possibilidades atraentes associadas

⁴ Ibid., p. 65.

⁵ ARENDT, 2002, p. 104-105.

ao anel de Gíges, pois mesmo que não seja visto por ninguém, um homem não matará outrem por não desejar estar junto de um assassino⁶. O que Platão encontra no personagem de Sócrates, que é sempre um consigo mesmo, é a possibilidade de elaborar uma noção de verdade a partir da consistência do discurso. Essa verdade o permite recusar uma interpretação trágica do julgamento de Sócrates, no qual o filósofo submeteu sua *doxa* às opiniões dos juízes e se mostrou incapaz de persuadi-los. O objetivo da dialética não seria, assim, extrair a verdade pela destruição da *doxa*; trata-se, nas palavras de Hannah Arendt, de revelar a *doxa* em sua própria verdade. Se a *doxa* é a formulação em fala daquilo que lhe parece, isto é, do modo como o mundo se abre para um sujeito, o critério para que o homem diga sua *doxa* com verdade é que ele esteja de acordo consigo mesmo. Esse é o produto da dialética: a produção da homologia sem a eliminação do conflito. Já a recalcitrância de Cálicles ao *elenchos* socrático expressa em negativo a possibilidade de comunidade com o outro, o que leva Sócrates a ter de conduzir a parte final do diálogo sendo dois-em-um. Os espectadores da conversa são convocados a participar passivamente na medida em que devem indicar se Sócrates concorda consigo mesmo a respeito de coisas que não são o caso.

Para me valer do dito de Epicarmo, eu serei suficiente, mesmo sendo um só, para o que “dois homens diziam previamente”. Pois bem, é provável que isso seja absolutamente necessário. Todavia, se tomarmos essa decisão, julgo que todos nós devamos almejar a vitória em saber o que é verdadeiro e o que é falso em relação ao que dizemos, pois é um bem comum a todos que isso se esclareça. Farei a exposição do argumento, então, *como me parecer melhor* [grifo nosso], mas se algum de vós achar que eu concordo comigo mesmo a respeito de coisas que não são o caso, será seu dever, então, tomar a palavra e refutar-me. Pois eu, de fato, não falo como conhecedor do que falo, mas empreendo convosco uma investigação em comum, de modo que, se quem diverge de mim disser-me algo manifesto, serei o primeiro a consenti-lo (505e-506a6)⁷.

O diálogo com Cálicles caminha para um desfecho com Sócrates expondo sua *doxa* ao exame através da *makrologia*, o método de discursos longos que ele havia proibido Górgias de utilizar em favor da *brakhulogia*, os discursos breves. Hannah Arendt ressalta, no entanto, que mesmo a forma aparente do monólogo contém a condição de pluralidade. A operação lógica através da qual Platão faz o personagem de Sócrates internalizar a oposição entre a verdadeira política e a política corrompida da polis nas figuras de seus amantes aponta que a própria natureza da dialética é a possibilidade de replicação da guerra civil e de seus termos de paz tanto na cidade quanto na alma. A recalcitrância de Cálicles não significa a abolição da dialética, mas sua redução à dinâmica da não-contradição consigo mesmo.

⁶ “Ou, falando de modo mais socrático – pois embora Sócrates tenha descoberto a consciência, ele ainda não tinha um nome para ela –, a razão pela qual não devemos matar, mesmo quando não podemos ser vistos por ninguém, é que não queremos de modo algum estar junto a um assassino. Ao cometer um assassinato, estaríamos nos entregando à companhia de um assassino enquanto vivêssemos”. (Ibid., p. 102-103)

⁷ PLATÃO, 2014a, p. 379-381.

O axioma da contradição, com o qual Aristóteles fundou a lógica ocidental, poderia remontar a essa descoberta fundamental de Sócrates [a não-contradição consigo mesmo]. Já que eu sou um, não irei contradizer-me, mas posso contradizer-me porque em pensamento sou dois-em-um; logo, não vivo apenas com os outros, enquanto um, mas também comigo mesmo. O medo da contradição é o medo de fragmentar-se, de não continuar sendo um, e é esta a razão pela qual o axioma da contradição pôde tornar-se a regra fundamental do pensamento. Esta é também a razão pela qual a pluralidade dos homens não pode ser inteiramente abolida; e é por isso que a saída do filósofo da esfera da pluralidade é sempre uma ilusão: ainda que eu tivesse que viver inteiramente sozinho, estando vivo, eu viveria na condição de pluralidade. Tenho que me suportar, e não há lugar em que o eu-comigo-mesmo se mostre mais claramente do que no pensamento puro, sempre um diálogo entre os dois que sou. O filósofo que, tentando escapar da condição humana de pluralidade, foge para a solidão total, entrega-se, de forma mais radical do que qualquer outro, a essa pluralidade inerente a todo ser humano, pois é a companhia dos outros que, atraindo-me para fora do diálogo do pensamento torna-me novamente um – um ser só humano, único, falando apenas com uma voz e sendo reconhecido como tal por todos os outros⁸.

Ao disputar as regras do diálogo com Górgias, Sócrates parece indicar que a diferença na extensão do discurso é também uma diferença de natureza do discurso. Os discursos longos são o arranjo próprio ao discurso retórico, enquanto os discursos breves teriam a configuração própria ao diálogo socrático. Vemos, porém, que o tamanho do discurso também pode estar relacionado à dimensão da não-contradição. A *makrologia* com que Sócrates se engaja ao fim do diálogo tem a ordenação de alguém que é um consigo mesmo, ou seja, o monólogo traz as marcas de um conflito e de um acordo íntimos. A não-contradição com o mundo, por sua vez, é testada através da *brakhulogia*, através, portanto, da possibilidade de homologia entre os interlocutores. Cálicles indica a inoperância do método dos discursos breves, mas não elimina a possibilidade de reprodução da dialética em discursos longos.

A não-contradição consigo mesmo do personagem de Sócrates em seu monólogo parece redundar, por fim, na imaginação de uma cidade que será sempre análoga ao bom arranjo dos vários fragmentos da alma. A cidade socrática se opõe à cidade das assembleias, dos conselhos e dos tribunais de Górgias, Polo e Cálicles como se a apresentasse de cabeça para baixo (481c4), revirada por um discurso que testa o critério de verdade platônico. O empréstimo que Platão faz do Górgias do *Elogio de Helena* é pensar a verdade de um discurso a partir de um personagem que leva às últimas consequências as relações geométricas de proporção, desde o modo de conceber a polis até a disposição de sua alma, do *cosmos* ao *logos*. O diálogo *Górgias*, por sua vez, é um problema de geometria no qual Cálicles é o elemento em que a relação de proporção não se completa. Sócrates internaliza e multiplica esse problema matemático em seu discurso e o resultado é a imaginação de uma cidade ao avesso.

Sócrates conhece a cidade em que vive e isso o leva a fazer duas afirmações aparentemente contraditórias a respeito da política. Num primeiro momento diz a Polo que não

⁸ ARENDT, op. cit., p. 101.

é um político (473e7) e já no fim do diálogo com Cálicles garante ser o único a empreender a verdadeira arte política e a praticá-la (521d6-7). O que Sócrates nega ao recusar a política é o conjunto de testemunhas a que Polo recorre para ratificar sua opinião de que o tirano é o mais feliz dos homens. Sócrates não precisa senão de uma testemunha, “aquela com a qual eu discuto”⁹ (474a5), para testar a homologia dos discursos. Mais do que reafirmar seu método de analogias entre o corpo e a alma, a medicina e a justiça, a culinária e a retórica, Sócrates expressa em negativo, diante de Polo, a sua arte: a imaginação da cidade em conformidade com a alma. Quando, no confronto com Cálicles, afirma que é o único a empreender a verdadeira arte política, Sócrates finalmente descreve a cidade a que sua alma corresponde através de um tribunal onde um médico é julgado em meio a crianças sob a acusação de um cozinheiro. A *atopia* dessa formulação de Sócrates é do tamanho de seu abismo com o discurso de Cálicles.

Julgo que eu, e mais alguns poucos atenienses – para não dizer apenas eu –, sou o único contemporâneo a empreender a verdadeira arte política e a praticá-la. Assim, visto que não profiro os discursos que profiro em toda ocasião visando o deleite, mas o supremo bem e não o que é mais apazível, e visto que não desejo fazer “essas sutilezas” aconselhadas por ti, eu decerto não saberei o que dizer no tribunal. Mas o argumento que me ocorre é o mesmo que expus a Polo, pois serei julgado como se fosse um médico a ser julgado em meio a crianças sob a acusação de um cozinheiro. Examina, então! Que defesa poderia fazer um homem como esse surpreendido por tal circunstância, se alguém o acusasse dizendo: “Crianças, esse homem aqui presente cometeu inúmeros males contra vós próprios, e corrompe vossos entes mais jovens lacerando-os e cauterizando-os, e vos deixa embaraçados emagrecendo-vos e sufocando-vos; ele vos oferta as mais acerbas porções e vos constringe à fome e à sede, diferente de mim, que vos empanturrava de toda sorte de coisa apazível”. O que achas que o médico, surpreendido por esse mal, poderia falar? Se ele dissesse a verdade, que “Eu fazia tudo isso, crianças, saudavelmente”, que tamanho alarido, segundo a tua opinião, fariam juízes como esses? Não seria enorme?¹⁰ (521d5-522a6)

É possível avaliar a diferença entre os discursos de Sócrates e Cálicles através do duplo movimento de interiorização e exteriorização da recalitrância calicliana ao *elenchos* socrático. A oposição flui de um não-diálogo externo para um conflito interno à alma e da alma novamente à forma do discurso longo. Pela correspondência entre a alma e a cidade, podemos assumir que o não-diálogo também se desdobra em duas cidades distintas, uma sendo o avesso da outra, como na anedota acerca dos dois discursos sobre Helena proferidos por Górgias¹¹. A diplomacia entre essas cidades não é, porém, “como um brinquedo”, tal qual a conclusão do *Elogio*, não há indiferença entre os dois modos de vida. Sua relação é de uma guerra em que uma das cidades, a de Sócrates, tem de lutar no interior da topologia da outra, a saber, nos discursos.

⁹ PLATÃO, 2014a, p. 265.

¹⁰ *Ibid.*, p. 435-437.

¹¹ Conta-se que um dia antes de proferir o discurso que visava absolver Helena de qualquer culpa ao enumerar as possíveis causas de sua fuga com Páris, Górgias teria deleitado o mesmo público com um discurso de acusação da mesma personagem.

Referências bibliográfica:

ARENDT, H. *A dignidade da política*. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. Tradução de Daniela Paulinelli. Belo Horizonte: Anágnosis, 2009. Disponível em: <<http://anagnosisufmg.blogspot.com/2009/10/elocio-de-helena-gorgias.html>>. Acesso em: 25 novembro 2016.

LONG, C. P. *Socratic and platonic political philosophy: practicing a politics of reading*. [S.l.]: Cambridge University Press, 2014.

PLATÃO. *Górgias*. São Paulo: Perspectiva, 2014a.

_____. *A República de Platão*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

O conceito de práxis em Karl Marx

Roberto Nunes Junior¹

Resumo

Em seu texto *Teses sobre Feuerbach*, o filósofo alemão Karl Marx cunhou, na XI tese, a célebre frase “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de forma diferente, o que importa é mudá-lo”. Partindo da análise de que esse não é apenas um chamamento para que os filósofos se engajem na transformação do mundo, mas a expressão de um novo e revolucionário conceito na teoria de Marx, a práxis, pretendo analisar este conceito como resultado de um processo de acúmulos teóricos e políticos que, conectados com o ambiente intelectual e com as lutas políticas da época, abriu caminho para a posterior construção teórica do autor. Desta forma, o presente texto se propõe a fazer uma breve retrospectiva sobre o caminho percorrido por Marx desde os *Anais Franco-Alemães* até as referidas teses com o intento de levantar duas questões principais: 1) a chegada ao conceito de práxis foi totalmente coerente com o processo prático e teórico vivido pelo próprio autor, que formulou e reformulou sua teoria de acordo com as experiências da vivência política da época; 2) o abandono da separação entre teoria e prática que até então marcara a história da filosofia, o qual no sentido proposto por Marx implica um engajamento político e revolucionário e é necessário discutir em que medida isto ainda é possível.

Palavras-chave: Práxis. Teoria. Prática. Comunismo. Revolução.

Abstract

In his *Theses on Feuerbach*, the German philosopher Karl Marx coined the famous phrase "Philosophers interpreted the world differently, what matters is to change it." Starting from the analysis that this is not only a call for philosophers to engage in the transformation of the world, but the expression of a new and revolutionary concept in Marx's theory, praxis, I intend to analyze this concept as a result of a process of theoretical and political accumulation which, connected with the intellectual environment and the political struggles of the time, paved the way for the later theoretical construction of the author. In this way, the present text proposes to make a brief retrospective on the path taken by Marx from the *Franco-German Annals* to the theses in order to raise two main questions: 1) the arrival of the concept of praxis was totally coherent with the practical and theoretical process lived by the author himself, who formulated and reformulated his theory according to the experiences of the political experience of the time; 2) the abandonment of the separation of theory and practice that had marked the history of philosophy, which in the sense proposed by Marx implies a political and revolutionary engagement, and it is necessary to discuss to what extent this is still possible.

Keywords: Praxis. Theory. Practice. Communism. Revolution.

Introdução

As *Teses sobre Feuerbach*, segundo afirma o próprio Friedrich Engels no prefácio à edição de 1888 de *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica*

¹ Doutorando em Filosofia pela UFPE, bolsista CAPES.

alemã, representam o início de uma nova concepção de mundo. E o que demarca propriamente esta nova concepção de mundo? A novidade teórica que Marx apresenta e que a difere de toda produção filosófica anterior é o conceito marxista de práxis, que encontra sua formulação no texto supracitado. Porém, práxis não é simplesmente uma prática contraposta à teoria. Em Marx, prática e teoria se conjugam em um único sentido: a transformação revolucionária da sociedade. Mas, para chegar a esse conceito, foi necessário percorrer um caminho no qual a própria prática política foi moldando a teoria e esta, para avançar, encontrou na atividade prática as condições para uma simbiose que transformou ambas.

Como se desenvolveu no jovem Marx esta concepção de práxis? Para respondermos a esta pergunta precisamos analisar os anos de 1843 e 1844 e as transformações que aconteceram na vida de Marx no período. Especificamente, sua mudança da Alemanha para Paris e os escritos nos *Anais Franco-Alemães*. É nesse período que se processa no pensamento do autor alemão o que Michel Lowy, em seu livro *A teoria da revolução no jovem Marx* (2012), denomina como sendo a passagem do “comunismo filosófico” ao “comunismo de massas”.

Lowy destaca três momentos que marcam esse processo evolutivo de Marx. A primeira fase seria a de um “comunismo filosófico”, que se concretizaria no artigo *Sobre a questão judaica*. Nesse texto, segundo o filósofo franco-brasileiro, percebe-se de forma muito nítida uma influência de Feuerbach. Entretanto, a influência “do movimento operário francês mal se nota” (LOWY, 2012, p. 83).

Na segunda fase, Marx já descobre o proletariado como classe emancipadora da sociedade. Mas essa descoberta ainda se situa no terreno da categoria filosófica, pois a relação de Marx com o movimento proletário ainda é incipiente, mesmo que desde o início de sua chegada em Paris ele tenha tido contatos com o movimento operário comunista. Ainda que afirme que “o segundo artigo dos *Anais* (*Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*) é a expressão do verdadeiro ‘choque ideológico’ produzido por aquela primeira impressão” (LOWY, 2012, p. 83-84), Lowy afirma também que os contatos de Marx com as sociedades secretas dos comunistas só se deram depois da publicação dos *Anais Franco-Alemães*.

A terceira fase inicia-se em agosto de 1844, quando Marx publica no jornal *Vorwärts* de Paris um texto intitulado “*Glosas críticas ao artigo ‘O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano’*”. Para Lowy (2012, p.128), esse texto inaugura uma “nova fase no movimento do pensamento de Marx, fase em que se constitui sua teoria

da autoemancipação revolucionária do proletariado”. É a partir desse momento que Marx será conduzido ao “comunismo de massas”.

Nosso objetivo neste texto é seguir o roteiro proposto por Lowy e destacar brevemente a evolução do conceito práxis em Marx até a chegada nas *Teses sobre Feuerbach*.

Marx: do “comunismo filosófico” ao “comunismo de massas”

O primeiro texto a ser discutido é *Sobre a questão judaica* (2010), no qual se destaca a ausência do termo proletariado. Marx trata da emancipação humana, mas sem delegar essa tarefa a nenhuma classe específica. No entanto, ao tratar da emancipação humana, já dá um passo importante para a descoberta do proletariado como classe revolucionária, em contraposição à burguesia.

A polêmica que trava com Bruno Bauer em torno da questão judaica e a conclusão a que chega reforça a afirmação de que Marx já é, nesse texto, um comunista. Enquanto Bauer propõe “que o judeu renuncie ao judaísmo, que o homem em geral renuncie à religião, para tornar-se emancipado como cidadão”, Marx questiona: “De modo algum bastava analisar as questões: quem deve emancipar? Quem deve ser emancipado? A crítica tinha uma terceira coisa a fazer. Ela devia perguntar: de que tipo de emancipação se trata?” (MARX, 2010, p. 36).

Mais adiante, o próprio Marx (2010, p.46) responde a essa questão quando afirma:

Não estamos, portanto, dizendo aos judeus, como faz Bauer: vós não podeis vos tornar politicamente emancipados sem vos emancipar radicalmente do judaísmo. Estamos lhes dizendo, antes: pelo fato de poderdes vos emancipar politicamente sem vos desvincular completa e irrefutavelmente do judaísmo, a emancipação política não é por si mesma a emancipação humana.

À primeira vista poderíamos chegar à conclusão de que Marx ignora a emancipação política como uma conquista importante. Porém, o próprio Marx (2010, p.41) já afirmara que “a emancipação política de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui”. No entanto, se trata justamente de ir além de conquistas por direitos como a emancipação política.

A emancipação do judeu não se daria pela sua emancipação do judaísmo e inserção como cidadão no Estado, que teria também que se emancipar da religião,

segundo Bauer. A questão para Marx é que a vida de cidadão no Estado burguês não pode ser considerada uma emancipação completa, pois, com o surgimento do Estado burguês, o homem como *citoyen* foi separado do homem como *bourgeois*. Dessa maneira, Marx (2010, p. 49) frisa que mesmo “o direito à liberdade não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro. Trata-se do direito a essa separação, o direito do indivíduo limitado a si mesmo”.

É nesse sentido que Daniel Bensaid, na apresentação do livro *Sobre a questão judaica* (MARX, 2010, p. 25), afirma que a obra “aparece como o ponto de partida de uma crítica dos limites da revolução francesa e da retórica dos direitos do homem”. Marx, que inicialmente parte da crítica ao texto de Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, passa a analisar a separação entre os direitos do homem e os direitos do cidadão. Bensaid afirma em seguida que o “desdobramento entre o judeu do *shabat* e o judeu ‘de todos os dias’ ilustra a grande cisão da modernidade”. Essa cisão seria entre “Estado político e a sociedade civil, entre o homem e o cidadão, entre o espaço público e o espaço privado, entre o bem comum e o interesse egoísta” (MARX, 2010, p. 25).

Mas a Alemanha desse período ainda não tinha se constituído como Estado unificado. Dessa forma, Marx dirige sua análise à França e à sua *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (*Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*). Fruto da revolução francesa, essa é a matéria-prima que Marx utiliza para criticar a sociedade burguesa. Escreve, portanto:

Os *droitsdel'homme*, os direitos humanos, são diferenciados como tais dos *droits du citoyen*, dos direitos dos cidadãos. Quem é esse *homme* que é diferenciado do *citoyen*? Ninguém mais ninguém menos que o membro da sociedade burguesa. Por que o membro da sociedade burguesa é chamado de “homem”, pura e simplesmente, e por que os seus direitos são chamados de direitos humanos? A partir de que explicaremos esse fato? A partir da relação entre o Estado político e a sociedade burguesa, a partir da essência da emancipação política (MARX, 2010, p. 48).

E completa afirmando que “os ‘direitos humanos’, *droits de l'homme*, diferentemente dos *drois du citoyen*, nada mais são do que os direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade” (MARX, 2010, p. 48). Citando ainda a constituição de 1793, que Marx considerava a mais radical, destaca que os direitos considerados como naturais e imprescritíveis, para esse “homem egoísta” e “separado do homem e da comunidade”, são “*l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété*” (MARX, 2010, p. 48).

Dessa forma, é preciso superar este conflito entre a existência sensível individual e a existência do gênero e o que aponta para que isso seja possível, ou seja, para que se estabeleça a harmonia entre a vida privada e a vida pública, é justamente a superação da sociedade burguesa. Mas se esta separação é possível, como ela se tornaria realidade? É nesse momento que o comunismo “filosófico” de que fala Lowy é destacado:

O caráter abstrato e ‘filosófico’ de *Sobre a questão judaica* origina-se não somente do que está no texto, mas sobretudo do que falta ao texto: como Hess, Marx não destina a tarefa da emancipação humana a nenhuma classe social concreta: o proletariado está ausente, por toda parte trata-se apenas do ‘homem’, dos ‘homens’ (LOWY, 2012, p. 88).

Marx ainda não vê a contradição na sociedade como oriunda da luta de classes. O proletariado está ausente assim como ainda não está muito claro o sentido econômico da exploração capitalista. Como afirma Lowy (2012, p. 88), “por trás da aparência política e econômica, a crítica de Marx é essencialmente filosófica: o grande pecado dos direitos do homem, da emancipação política, da sociedade civil e do dinheiro é o egoísmo”. Ao se referir ao “homem do dinheiro” e atribuir a ele o “pecado do egoísmo”, percebemos que a crítica de Marx é, ainda, carregada de peso moral.

A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução e o proletariado como sujeito histórico.

Depois da crítica feita a Bruno Bauer sobre o fato de este ter como foco a crítica à religião, Marx centra-se agora na realidade concreta da sociedade. Busca uma base em que a filosofia possa ser ancorada e influenciar na transformação social: “A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política” (MARX, 2005, p. 146). Para tanto, o rompimento com Hegel torna-se fundamental. É a partir daí que a ilusão do Estado como o representante do interesse geral é superada e, com ela, é superada também a ilusão da solução meramente política:

Em 1842, o grande problema para Marx era: como garantir a universalidade do Estado contra o assalto dos interesses privados que querem subjugar-lo? Tendo abandonado a filosofia hegeliana do Estado, a questão que se coloca é outra: por que a universalidade é alienada do Estado abstrato e como “superar e suprimir” essa alienação? (MARX, 2005, p. 73-74).

Ora, o problema é que a própria sociedade civil é separada do Estado, tornando-se, dessa forma, privada. Essa conclusão é essencial para que Marx passe a

enxergar a transformação radical como a superação da contradição entre “Estado político abstrato” e “sociedade civil privatizada” (MARX, 2005, p. 74). O Estado político servia apenas para encobrir as desigualdades sociais. Falando sobre o Estado instaurado após a Revolução francesa, Marx afirma que “os membros singulares do povo são iguais no céu de seu mundo político e desiguais na existência terrena da sociedade” (MARX, 2010, p. 97).

Doravante, não resta outra saída a não ser encontrar na sociedade civil, afastada e alienada do Estado, a solução para os problemas concretos do povo. Mas, qual classe da sociedade poderia ser capaz de liderar essa mudança radical? Para responder a essa questão, é necessário voltarmos um pouco no tempo e compreendermos que, mais do que o esforço de um pensador inquieto como Marx, a mudança nas condições objetivas em que o autor se encontrava foi fundamental para chegarmos à resposta: o proletariado.

Pouco antes de escrever os artigos supracitados, Marx colaborara no jornal *A Gazeta Renana* que reunia os hegelianos de esquerda e a burguesia liberal na oposição comum ao Estado prussiano, sob o comando do rei Frederico Guilherme IV. Mas essa aliança, pragmática e frágil, não tardou a refletir no interior do jornal. Marx reclamava constantemente da “frouxidão” da burguesia liberal frente ao Estado prussiano. Em janeiro de 1843 a direção do jornal decide “evitar qualquer conflito com o governo” (LOWY, 2012, p. 71). Em resposta a este fato, em uma carta contundente dirigida a Ruge, Marx (1843, apud LOWY, 2012, p. 71) afirma: “A atmosfera aqui se tornou sufocante para mim. Mesmo a serviço da liberdade, é duro cumprir uma tarefa servil e esgrimir alfinetes, em vez de coronhas [...] não posso realizar mais nada na Alemanha, nela você corrompe a si mesmo”.

Aos poucos, a aliança e a ilusão de que ela poderia resultar em alguma ação mais radical contra o Estado prussiano foi se dissolvendo. Como afirma Lowy (2012, p. 72):

A experiência lhe mostrava que a atitude da burguesia na Alemanha não era a de “cidadãos revolucionários”, mas de “proprietários covardes” e, por consequência, não se podia atribuir a ela o papel que a burguesia francesa tivera em 1789. Contudo, excluída a burguesia, surgia a questão: quem poderia emancipar a Alemanha? [...] O esforço para encontrar uma resposta concreta a essa questão central e essencial faz Marx voltar sua atenção, já em 1843, para a “humanidade sofredora”.

Uma parte do problema já estava resolvida: a burguesia alemã não tinha condições de levar a cabo uma revolução que derrubasse o governo prussiano. Ademais,

Marx já estava prestes à conclusão de que o problema não era apenas político, ou seja, não bastava simplesmente a troca de governo.

Somado a isso, a chegada a Paris, o contato com o movimento operário e com a literatura comunista foram providenciais para que Marx identificasse o proletariado como classe que poderia levar a cabo a tarefa de emancipação humana. Seria ela, aliada à filosofia revolucionária, que desempenharia tal função. Lowy (2012, p. 72), falando sobre a desilusão de Marx com a burguesia alemã, conclui: “é a chegada a Paris que lhe fornece uma resposta clara e coerente, que se impõe como uma evidência fulgurante e irrefutável: o proletariado desempenhará esse papel revolucionário”.

Na *Crítica da Economia Política*, que Marx escreve em 1859, podemos destacar um trecho em que ele indica a importância da literatura socialista e comunista francesa no começo da década de 1840, ao mesmo tempo em que indica sua ignorância sobre o assunto até aquele momento:

Naquele tempo, em que a boa vontade de “ir à frente” ocupava muitas vezes o conhecimento do assunto, fez-se ouvir na Gazeta Renana um eco de fraco matiz filosófico do socialismo e comunismo francês. Eu me declarei contra essa remendagem, mas ao mesmo tempo em uma controvérsia com o Jornal Geral de Augsburg (*Allgemeine Augsburger Zeitung*) confessei francamente que meus estudos feitos até então não me permitiam ousar qualquer julgamento sobre o conteúdo das correntes francesas (MARX, 1982, p. 24).

Foi a partir da experiência da Gazeta Renana que Marx se viu obrigado a tratar de problemas concretos do povo e, por conseguinte, do estudo de questões econômicas. Como afirma o próprio autor, “Como redator da Gazeta Renana (*Rheinische Zeitung*) vi-me pela primeira vez em apuros por ter que tomar parte nas discussões sobre os chamados interesses materiais” (MARX, 1982, p. 24).

No entanto, ainda faltava o contato mais próximo com a literatura socialista e comunista e com o próprio movimento operário. O que nos mostra esse período na Gazeta Renana é que Marx foi chegando ao comunismo através de um processo em que mesclou atividade política e estudo teórico. Ou seja, o salto qualitativo para o chamado “comunismo de massas” não se deu por acaso.

Em 1840, o comunismo na França começa a se difundir de forma massiva entre o proletariado. Nesse ano foi criada a “sociedade dos trabalhadores igualitários”. Houve ainda, no mesmo ano, uma greve geral em Paris inspirada, possivelmente, nas “ideias comunistas” (LOWY, 2012 p. 100). Lowy assinala alguns autores bastante influentes nesse período. Entre estes, destaca Heinrich Heine e Lorenz von Stein. O primeiro, que era amigo de Marx, escreveu uma carta na Gazeta Renana em 1841 dizendo que havia

em Paris “400 mil punhos rudes que apenas esperavam as palavras de ordem para realizar a ideia de igualdade absoluta incubada em suas cabeças rudes” e, completando, “a propaganda do comunismo possui uma linguagem que todo povo compreende: os elementos dessa linguagem universal são tão simples quanto a fome, a inveja, a morte” (HEINE, 1950, apud LOWY, 2012 p. 100).

O segundo escreveu em 1842 a obra *Sobre o socialismo e o comunismo na França de hoje*. Como afirma Lowy:

Vemos aparecer nas análises de Stein algumas ideias-chave, cuja influência sobre a passagem de Marx do comunismo “filosófico” para o comunismo “proletário” não pode ser de modo nenhum subestimada: tendência revolucionária do proletariado, consciência de sua unidade, movimento comunista como expressão autônoma das massas operárias (e não de uma pequena minoria). Esses temas estavam inteiramente ausentes na literatura socialista “utópica” ou “filosófica”. Marx descobre-os por sua leitura do livro de Stein e por seu contato com as sociedades operárias (LOWY, 2012, p. 102).

Pode-se perceber o quanto a decepção com a burguesia alemã na experiência da Gazeta Renana e o contato com a literatura comunista e com o movimento operário francês foram importantes para que Marx descobrisse no proletariado a única classe em condições de realizar uma revolução radical que levaria à emancipação humana. Mas, exatamente por que o proletariado? Responde o próprio Marx (2005, p.154):

Só em nome dos interesses universais da sociedade é que uma classe particular pode reivindicar o domínio universal [...] para que a revolução de um povo e a emancipação de uma classe particular da sociedade civil coincidam, para que um estamento se afirme como estamento de toda sociedade, é necessário que, inversamente, todos os defeitos da sociedade sejam concentrados numa outra classe”.

Neste trecho, percebemos Marx com uma consciência clara sobre o antagonismo entre as classes burguesa e proletária. Que classe poderia reivindicar os interesses universais da sociedade? Ora, em *Sobre a questão judaica*, Marx já tinha demonstrado que não poderia ser a burguesia, pois esta agia em torno apenas de seus próprios interesses. Mesmo na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, falando sobre a Alemanha e das classes particulares dela, afirma que faltam a elas “aquela grandeza de alma que, mesmo que por um momento apenas, identifica-se com a alma popular [...] aquela audácia revolucionária que lança ao adversário a frase desafiadora: *não sou nada e teria de ser tudo*” (MARX, 2005, p. 154-155).

Assim, o proletariado é a única classe capaz de superar os limites de uma emancipação política e estabelecer uma emancipação humana. É apenas esta última que

é capaz de libertar a sociedade dos limites impostos ao homem pelo capitalismo. Por essa razão, Marx (2005, p. 156) afirma ainda que “nenhuma classe da sociedade civil tem a necessidade e a capacidade de realizar a emancipação universal, até que seja forçada a isso por sua situação imediata, pela necessidade material e por seus grilhões”.

Porém, ainda faltava identificar exatamente como se daria a relação entre a filosofia revolucionária e o proletariado. Mesmo identificando este último como classe revolucionária, esta classe ainda é vista de forma passiva. Precisando, assim, do despertar filosófico. A relação que Marx estabelece entre filosofia e proletariado nesse texto ainda o faz caminhar no limite do comunismo “filosófico”. A revolução parte da teoria, que precisa encontrar uma base material que consiga concretizá-la, ou seja, são dois processos diferentes, em que o primeiro condiciona o segundo. É nesse sentido que Marx (2005, p.152) afirma que “as revoluções precisam de um elemento passivo, de uma base material. A teoria só é efetivada num povo na medida em que é a efetivação de suas necessidades”.

Entretanto, o processo também é inverso e a relação precisa ser recíproca. Na mesma medida em que a teoria necessita de uma base material para se concretizar, isso só se torna possível se essa teoria consegue expressar as necessidades reais dessa base material. Marx está próximo de entender o proletariado como um elemento ativo da revolução e, portanto, a fonte da própria formulação e reformulação teórica. Mas ainda não chegou lá. Porém, alguns meses depois, no artigo intitulado *O rei da Prússia e a reforma social*, assinado: “Um prussiano”, publicado no jornal *Vorwärts* em agosto de 1844, Marx deixa de enxergar o proletariado como um agente – passivo – da teoria revolucionária e chega à formulação de autoemancipação do proletariado. É esse artigo que analisaremos em seguida.

O comunismo de “massas” e o artigo “*Glosas Críticas Marginais ao Artigo ‘O Rei da Prússia e a Reforma Social’. De um prussiano’*”.

A estadia de Marx em Paris fez com que ele entrasse em contato mais próximo com o movimento operário. Mas o levante dos silesianos em junho de 1844 teve um efeito fundamental em Marx e é este levante que ele analisa no artigo supracitado, a partir do qual os proletários passaram a ser vistos como sujeitos históricos ativos, ou seja, não precisavam mais do “relâmpago do pensamento” filosófico para agir e transformar a realidade social.

Lowy, analisando o efeito que essa revolta teve em Marx, afirma que ela “desempenhou um papel de ‘catalisador’, de reviravolta teórico-prática, de demonstração concreta e violenta do que ele já depreendia de suas leituras e contatos parisienses, a tendência potencialmente revolucionária do proletariado” (LOWY, 2012, p. 117). Mais adiante, completa Lowy (2012, p.133):

Descobrir no proletariado o elemento ativo da emancipação, Marx, sem mencionar Feuerbach ou a filosofia, rompe com o esquema que era ainda o seu na ‘*Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*’: por essa tomada de posição prática sobre um movimento revolucionário, abre-se o caminho que leva às *Teses sobre Feuerbach*.

Doravante, a colocação da relação entre teoria e prática como questões separadas uma da outra já não aparece mais. A análise sobre o movimento real do proletariado e o impacto que o caso da Silésia teve em Marx foram substanciais para tanto. Em uma nota publicada no jornal *Vorwärts* pode-se perceber o alcance que teve o movimento na época:

Então, em junho de 1844, em Peterswaldau e Langebielau, na Silésia, levantaram-se um dia 5 mil tecelões, segurando paus, facas e pedras com seus punhos magros. E travaram uma batalha corajosa contra alguns batalhões de soldados! E saquearam os palácios dos príncipes da fábrica e destruíram os livros de dívidas e as letras de crédito. Não cometeram, porém, nenhum roubo, nenhuma fraude (...). Numa palavra, pela primeira vez no solo da pátria alemã, nessa Silésia tão tranquila habitualmente, surgiu um sinal precursor da transformação social que dirige o mundo irresistivelmente rumo ao desenvolvimento superior da humanidade (VORWARTS, 1844, apud LOWY, 2012, p. 119).

Essa nota foi publicada em 6 de julho de 1844. Em agosto do mesmo ano, Marx publica a sua análise sobre o movimento na qual há uma mudança importante em relação a seus escritos anteriores, pois, dessa revolta, depreende-se que o proletariado é uma classe ativa em sua luta direta contra a burguesia. Como afirma Lowy (2012, p. 128), este artigo representa “o ponto de partida da trajetória intelectual que leva às *Teses sobre Feuerbach* e à *A ideologia Alemã*. Por assim dizer, inicia uma nova fase no movimento do pensamento de Marx, fase em que se constitui sua teoria da autoemancipação revolucionária do proletariado”. Pois, a partir de então:

Descobre que a ‘excelente predisposição do proletariado alemão para o socialismo’ pode manifestar-se de maneira concreta, ‘mesmo feita abstração’ da filosofia, mesmo sem a intervenção do ‘relâmpago do pensamento’ dos filósofos. Enfim, descobre que o proletariado não é o ‘elemento passivo’ da revolução, muito pelo contrário: ‘É só no socialismo que um povo filosófico pode encontrar sua prática (práxis) adequada e, portanto, é só no proletariado que ele pode encontrar o elemento ativo (*tátige Element*) de sua libertação’ (LOWY, 2012, p. 131).

Se existe um “povo filosófico”, significa que já não há mais a separação entre filósofos e povo como havia na *Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Além disso, socialismo também não é mais uma teoria que precisaria ser apreendida e executada, é, antes de tudo, uma práxis, e o elemento ativo dela é o proletariado. Nas *Teses sobre Feuerbach*, Marx rompe definitivamente com Feuerbach e inaugura, segundo Lowy, uma nova “*Weltanschauung*”. Resta-nos analisar em que sentido essa afirmação se justifica.

As Teses Sobre Feuerbach e a nova *Weltanschauung* marxista

Neste texto, Marx se distancia das correntes materialistas e idealistas, representadas pelo próprio Feuerbach, no primeiro caso, e por Bauer, Stirner e Grun no segundo. A autoemancipação do proletariado é expressa no conceito de práxis. Como afirma Lowy (2012, p. 149), as *Teses*:

Revelam a “essência prática” da história e da vida social, da “sensibilidade” e da teoria, das relações dos homens com a natureza e entre eles e, por fim, esboçam um conjunto coerente, uma estrutura significativa global: a filosofia da práxis – fundamento teórico geral da autoemancipação revolucionária do proletariado.

Se antes a filosofia iluminava o proletariado na sua luta contra a burguesia, a descoberta do proletariado como uma classe autoemancipadora criou as condições para que Marx enxergasse “na prática revolucionária do proletariado o protótipo da verdadeira atividade humana, que não é nem puramente ‘teórica’ nem egoisticamente passiva, mas objetiva e crítico-prática” (LOWY, 2012, p. 143).

Passamos, então, à análise das *Teses* e utilizaremos como base de apoio a interpretação feita pelo filósofo francês Georges Labica em seu livro *As “Teses sobre Feuerbach” de Karl Marx* (1990). Não abordaremos todas as onze teses, pois o que nos interessa, essencialmente, é destacar no texto o componente dessa essência que Lowy chama de nova “*Weltanschauung* marxista”. A saber, a filosofia da práxis.

Começamos pela análise da primeira Tese:

A falha principal, até aqui, de todos os materialismos (incluindo o de Feuerbach) é que o objeto, a realidade efetiva, a sensibilidade, só é percebido sob a forma do objeto ou da instituição; mas não como atividade sensivelmente humana, como prática, e não de maneira subjetiva. É por isso que o lado ativo foi desenvolvido de maneira abstrata pelo idealismo – que, naturalmente, não reconhece como tal a atividade real efetiva, sensível – em oposição ao materialismo. Feuerbach procurou objetos sensíveis – realmente distintos dos objetos pensados: porém não captou a própria atividade humana como atividade objetiva. É por isso que só considera, em *A essência*

do cristianismo, a atitude teórica como verdadeiramente humana, enquanto que a prática apenas é percebida e fixada em sua manifestação sordidamente judia. É por isso que ele não compreende o significado da atividade “revolucionária”, da atividade “crítico-prática” (MARX, 1844, apud LABICA, 1990, p. 30-31).

Percebe-se como o conceito de atividade perpassa por toda a Tese 1. Marx critica tanto o materialismo quanto o idealismo na própria forma como era entendida a relação entre sujeito e objeto. O primeiro enxergava a realidade como um objeto, do qual estaria excluída a “atividade sensivelmente humana”, a “prática” e a “subjetividade”. A realidade seria, desta forma, vista de forma estática. Quanto ao segundo, Marx considerou que este representou um avanço na questão, pois, pelo menos, conseguiu desenvolver o lado ativo, mesmo que de forma abstrata. Falando sobre a primeira Tese e sobre Feuerbach, afirma Labica (1990, p. 46):

Não somente ele não sustentou sua promessa de integrar a prática que lhe fornecia apropriadamente sua matéria mas também, se revelou inferior ao idealismo, sempre preocupado com o “lado ativo” (*tatig*, ressaltado por Marx), mesmo se este “lado” se veja imediatamente confiscado pelo espírito, portanto “abstraído” do lugar de onde se tinha originado.

Quer dizer, o materialismo não apenas afastou a teoria da prática, como fez desta última matéria passiva, à espera de ser apreendida pela teoria. Teoria e prática aparecem como duas coisas opostas e o objetivo de Marx é justamente superar essa oposição. Para tanto, concentra-se em Feuerbach. Essa mesma separação, Marx já tinha feito meses antes na *Introdução da Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Ou seja, o “acerto de contas” não é apenas com Feuerbach, ou com Hegel, mas com seu próprio passado filosófico.

Um dos principais erros de Feuerbach é o de não entender a “atividade humana” também como “atividade objetiva”. A única atividade considerada como “verdadeiramente humana” é a atividade teórica. “Feuerbach bem que ‘quer’ os ‘objetos sensíveis’, que resistem à abstração, mas não chega à única objetividade suscetível de dar vazão definitivamente ao idealismo, à consideração dos homens sensíveis, existentes” (LABICA, 1990, p. 47). Essa “única objetividade” é a própria atividade humana. Feuerbach, “incapaz de habilitar, ou de reabilitar, a prática da qual tinha se aproximado tanto, a anula em proveito da ‘atitude teórica’ considerada como única ‘verdadeiramente humana’” (LABICA, 1990, p. 48).

Labica (1990, p. 48-49) afirma ainda que “levado por suas especulações teológicas e pelo peso das ideias recebidas de sua época, Feuerbach beira a caricatura,

ao assimilar prática, egoísmo e utilitarismo, cujo modelo mais acabado encontra entre os judeus”. Nem o trabalho e tampouco a transformação da natureza a partir dele são abordados. Somente o são o egoísmo e o utilitarismo.

A conclusão que Marx chega é a de que, por conta desses limites em Feuerbach, este “não compreende o significado da atividade ‘revolucionária’, da atividade ‘crítico-prática’” (Lowy, 2012, p 144). Dessa forma, não se poderia intervir ou influenciar de nenhum modo as mudanças na sociedade, que se dão pela ação do homem. É neste sentido que Lowy (2012, p. 144) completa afirmando que “antes de mais nada, essa prática revolucionária tem, para Marx, um significado político-social: reviravolta da estrutura social por meio da ação das massas”.

Temos agora uma prática que não é apenas labuta. Por outro lado, temos uma crítica que não se limita à abstração. A atividade “revolucionária” e a atividade “crítico-prática” vem no sentido de superar a interpretação tanto do materialismo quanto do idealismo no que diz respeito à relação entre teoria e prática. “A crítica só tem sentido prático e só possui eficácia ao se traduzir em atividade prática. Então, ela é necessariamente revolucionária, no sentido mais rigoroso, ‘destruidora’” (LABICA, 1990, p. 51). A influência na mudança e transformação da sociedade é inerente à atividade crítico-prática. “Ela impõe um programa que não poderia se satisfazer com o simples malefício das abstrações e das passividades” (LABICA, 1990, p. 51). Ou seja, já na Tese 1, Marx está pavimentando o caminho que o levará à famosa conclusão da Tese 11.

Mas, vamos adiante e ver o que diz Marx na Tese 2:

A questão de saber se é preciso conceder ao pensamento humano uma verdade objetiva não é uma questão de teoria, porém uma questão prática. É na prática que o homem deve comprovar a verdade, isto é, a realidade efetiva e a força, o caráter terrestre de seu pensamento. A disputa referente à realidade ou à não-realidade de seu pensamento – que está isolada da prática – é uma questão puramente escolástica (MARX, 1844, apud LABICA, 1990, p. 40).

Nessa Tese, Marx trata da relação entre pensamento, prática e verdade. Para Labica, seria um erro avaliar essa questão somente sob o prisma da relação entre sujeito e objeto, e é aqui que Feuerbach se inscreve:

Feuerbach destrói mesmo a identidade do pensamento e do ser, devolve a este último sua consistência que é o próprio sabor do mundo, porém, ao fazê-lo, só consegue restabelecer o antigo confronto dualista do objeto e do sujeito. Na verdade, só restam sujeitos em relação de troca e de espelho. Onde o sensualismo e o risco de nominalismo. Onde, sobretudo, a constatação crítica de Marx: pensar é contemplar (LABICA, 1990, p.72).

Feuerbach critica a filosofia especulativa na sua tentativa de transformar pensamento e ser na mesma coisa. Seria isso, na verdade, uma “transposição da teologia” (LABICA, 1990, p. 72). Em vez de Deus, teríamos a razão como ser absoluto. Ou seja, “a filosofia especulativa apenas generalizou, unicamente transformou em propriedade do pensamento e do conceito em geral o que a teologia transformava numa propriedade exclusiva do conceito de Deus” (FEUERBACH, 2008, p. 39).

Sobre a identidade entre pensamento e ser, Feuerbach (2008, p. 40) afirma que “um ser que não se distingue do pensar, um ser que é apenas um predicado ou uma determinação da razão é tão-só um ser pensado e abstracto, na verdade, não é ser algum”. Ou seja, existe algo que é diferente da razão e, além disso, independente do meu pensamento. Existe não apenas para mim, mas também para o outro. Porém, mesmo sendo esta análise um avanço em relação à filosofia especulativa, ainda não se acha aqui a solução para a validação de um pensamento. Pois a questão, como afirmou Labica, fica ainda restrita à relação dualista entre sujeito e objeto. Ou seja, qual a melhor forma do sujeito (pensamento) apreender o objeto e a compreensão sobre a validação dessa apreensão é uma discussão que Marx relega à escolástica. A verdade de um pensamento só pode ser comprovada na prática, pois ela precisa ser, em última análise, prática.

Percebe-se o quanto a Tese 2 mexe na própria teoria do conhecimento: “Tanto na que se inspira no idealismo quanto a que se inspira no materialismo, na medida em que recusa qualquer separação entre sujeito e objeto” (LABICA, 1990, p. 77). Mais adiante, falando sobre a importância da segunda Tese, complementa Labica (1990, p. 77-78):

Em sua mais simples significação, ela diz isto: o pensamento é da ordem prática; ele é inconcebível, inapreensível sem ela; ele é prático. Pois o homem – os homens, grupos, sociedades [...] – portador do pensamento ou “sujeito pensante”, ele próprio é um ser natural-histórico, sujeito-objeto de sua própria evolução-transformação, produtor e produto de um complexo conjunto de determinações.

A construção do mundo, das sociedades e das culturas, é realizada pela labuta do homem. Toda teoria não só é influenciada e influencia nesse processo. Mais do que isso, ela é parte desse processo. Neste sentido, a separação entre teoria e prática torna-se arbitrária. E como se daria essa transformação do mundo em que o homem é ao mesmo tempo sujeito e objeto? A Tese 3 nos ajuda a responder esta questão:

A doutrina materialista da mudança das circunstâncias e da educação se esquece de que as circunstâncias são mudadas pelos homens e que o próprio educador deve ser educado. É por isso que ela deve dividir a sociedade em duas partes – das quais uma é elevada acima dela. A coincidência da mudança das circunstâncias e da atividade humana ou autotransformação só pode ser interpretada e racionalmente compreendida como prática revolucionária (MARX, 1844, apud LABICA, 1990, p. 32).

As primeiras Teses permitem que cheguemos com clareza à Tese 3. Como a doutrina materialista percebe o homem apenas como um objeto, passivo, não consegue compreender que ele não é apenas um ser transformado e educado por fatores exteriores. Mas, que ele próprio cria essas circunstâncias em que será transformado e educado. Como dito anteriormente, é ao mesmo tempo sujeito e objeto. É por isso que o “próprio educador precisa ser educado”.

O materialismo, ao enxergar o homem como um ser passivo em relação às influências exteriores a ele, precisa que se erga uma nova classe sobre a sociedade, classe esta que justamente inscreverá em cada sociedade as regras e condutas que determinarão o funcionamento dessa organização coletiva. Mas, não seria isso uma nova cisão, que Marx tanto criticara na *Questão judaica*, entre Estado e sociedade civil? À primeira vista, sim. Marx, entretanto, parece opor-se radicalmente a qualquer abordagem desse tipo, pois, quando introduz o termo sociedade, ele traz consigo a noção do homem como um ser social: “A atividade humana sensível é a atividade social [...] o homem é bem simultaneamente natureza e história, vida e consciência, produtor e produto, sujeito e objeto” (LABICA, 1990, p. 85). Ou seja, nenhuma transformação ou consciência pode vir “de cima”, fora da atividade laboral do homem.

Dessa forma, como se daria a mudança social? Labica (1990, p. 86), tentando responder a esta questão, afirma:

Por nada mais do que um processo interno, um efeito inerente à própria realidade social [...] o caráter indissociável do meio e da atividade humana afasta qualquer exterioridade, de onde possa ela provir – natureza, opinião, educação, governo. A mudança é automudança. A prática revolucionária que, é bom observar, perde nesta ocasião as aspas da Tese 1 é reveladora disso, pois é seu próprio ato.

Da mesma forma, acrescenta Lowy:

Enfim, a categoria da prática revolucionária é o fundamento teórico da concepção marxista da autoemancipação do proletariado pela revolução [...] fundada na tese 3, a ideia-força da autolibertação da classe operária pela revolução comunista, da autoeducação do proletariado por sua própria prática revolucionária, constitui a superação dos diversos ‘corolários políticos’ do materialismo do sec. XVIII, das múltiplas formas de recursos a uma entidade ‘acima da sociedade’ (LOWY, 2012, p. 145).

Mais tarde, já em 1864, Marx esboça o Estatuto da Associação Internacional dos Trabalhadores e aprova já na primeira linha o seguinte trecho: “Que a emancipação das classes trabalhadoras tem de ser conquistada pelas próprias classes trabalhadoras” (MARX, 2012, p. 79). A consciência que o trabalhador vai adquirindo no seu processo de labuta e luta cotidiana por melhores condições de vida faz parte do processo de autoeducação. E é esse processo, essa prática (que também é crítica) que são fundamentais para a transformação social, pois, como afirma o próprio Marx (1844, apud LABICA, 1990, p. 88), “o comunismo não é para nós nem um estado que deve ser criado e nem um ideal sobre a qual a realidade deverá se organizar. Chamamos de comunismo o movimento real que abole o estado atual”.

A concepção da Tese 3, de fundir teoria e prática em um movimento constante de mudança e transformação, fez com que Lowy visse nela a síntese da formulação do “germe genial de uma nova concepção de mundo”, como afirmara Engels sobre as Teses. Essa nova forma de enxergar a relação entre teoria e prática é uma “atividade humana total, uma atividade crítico-prática, na qual a teoria já é prática revolucionária e a prática, carregada de significado teórico” (LOWY, 2012, p. 149).

Passamos, dessa forma, à análise da Tese 8: “Toda vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que orientam a teoria para o misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão desta prática” (MARX, 1844, apud LABICA, 1990, p. 34).

Labica afirma que a Tese 8 é fundamental para compreendermos o conceito da prática em três elementos que estavam apenas implícitos nas Teses anteriores. Em primeiro lugar, o “caráter social da prática”; em segundo, a primazia da prática em relação à teoria; e em terceiro, a natureza da racionalidade da prática.

Quanto ao primeiro, está explícito na própria Tese 8: “Toda vida social é essencialmente prática”. Nota-se que nas três primeiras teses analisadas, o termo “prático” não é abordado junto ao termo “social”. Essa junção aparece apenas agora e traz consigo uma carga histórica grande: o homem só pode ser compreendido em seu contexto histórico específico. Compreender esse contexto histórico é entender como a sociedade se estrutura, e se estruturou até então, e como a economia é organizada. Como afirma Labica:

Pode-se naturalmente levar uma existência filosófica, religiosa ou sentimental, considerá-la e fazê-la ser considerada individual ou privada, ela não é menos social por isso, quer dizer, submetida às condições criadas pelo trabalho de gerações de homens, seu comércio, suas trocas, sua indústria,

suas maneiras de viver, de se reproduzir, de sentir e de pensar (LABICA, 1990, p. 139).

Ou seja, Marx dá um estatuto à prática, confere-lhe um significado que vai para além da junção com a teoria. O homem, por mais abstrata ou teórica que queira levar sua vida, não pode alienar-se da história, da qual é produto e produtor também.

Em relação ao segundo ponto destacado por Labica, o da primazia da prática em relação à teoria, parece-me também bastante explícito na Tese 8. É a teoria que se engana, não a prática:

A teoria, que retorna aqui em sua “manifestação sordidamente” ... (T. 1) especulativa, se perde duas vezes, ao se enganar sobre a natureza da vida social e ao se valer de seu equívoco para virar as costas para ela. Começa-se por se enganar sobre a realidade, em seguida acredita-se que a realidade engana. Ao ver mistérios por toda parte, a gente se torna místico (LABICA, 1990, p. 140).

Acreditamos nas ilusões que nós mesmos criamos e só as criamos por darmos as costas à vida social. Essas ilusões acabam por tornarem-se objeto da própria filosofia, a saber, a filosofia especulativa. Mas, é importante salientar que “a teoria, entendida enquanto conhecimento objetivo, não está sendo questionada nesta acusação. A prática humana que está em sua origem é também seu objeto” (LABICA, 1990, p. 141-142).

Quanto ao terceiro ponto destacado por Labica, o da natureza da racionalidade da prática, compreendo ser este o mais complexo entre os três. Parece claro, pelo que vimos até o momento, que uma das grandes novidades que Marx introduz é a junção entre teoria e prática. Dessa forma, ele mexe com a própria concepção que se tinha até então da relação entre ambas: “A segunda não está mais reduzida ao fazer elementar do empírico, do cotidiano, do contingente em que se rebaixaria a primeira, ela é produção material pelos homens de sua existência, portanto igualmente de seu pensamento; ela é história real” (LABICA, 1990, p. 142). Mais adiante, conclui que “o próprio pensamento abstrato é concreto, e a ação, teoria” (LABICA, 1990, p. 144).

Percebe-se claramente como Marx abandona de vez a separação entre teoria e prática e, mais ainda, passa a discutir uma prática que é também um engajamento. Uma intervenção na e para a mudança da sociedade. Dessa forma, na Tese 11, faz um chamado, que soa como uma palavra de ordem, como afirma Labica (1990, p. 164):

Uma palavra que, para Marx, é apenas a abertura de um programa onde ele vai engajar os aproximadamente quarenta anos seguintes de sua existência. Não conhecemos esse programa; conhecemos apenas seu conteúdo. É preciso, no entanto, contentarmo-nos com a palavra de ordem e com sua difícil lição: “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de forma diferente, o que importa é mudá-lo”.

Essa é a mais famosa e comentada das Teses e estas não poderiam terminar de forma mais contundente. Era preciso mudar a maneira como se fazia filosofia até então, pois não havia mais como ignorar o homem em sua atividade social, o trabalho, e em seu período histórico. Ou seja, o homem, naquele momento, pertencente à sociedade burguesa e com todos os malefícios que ela trouxe a ele. A crítica aos filósofos que apenas “interpretaram o mundo de diferentes maneiras” não significa o fim da filosofia, apenas da sua forma abstrata, especulativa ou mesmo mecanicista de existência.

A própria conclusão de Labica em seu livro não poderia ter outro tom que não este mencionado abaixo:

O mundo não pode mais permanecer em seu estado atual. O mundo atual, suas maneiras de ser, de pensar, de sentir ou de agir é o outro-mundo, aquele da religião e da filosofia, na verdade idênticos, que tomou o lugar do mundo terrestre. Mudá-lo é retornar a ele, reencontrá-lo. É esta mensagem aí que é o inaudito da Tese 11. Sua palavra-mestra não é prática, mas a revolução, a única prática que vai até o fim dos questionamentos (LABICA, 1990, p. 187-188).

Considerações finais

Em resumo, poderíamos acrescentar, citando Lowy, que “as *Teses sobre Feuerbach* [...] esboçam um conjunto coerente, uma estrutura significativa global: a filosofia da práxis – fundamento teórico geral da ideia da autoemancipação revolucionária do proletariado” (LOWY, 2012, p. 149).

Marx não apenas juntou teoria e prática, mas, ao fazer isso, modificou o conceito de ambas e apresentou um novo conceito da própria filosofia. Nos 40 anos seguintes de que fala Labica, Marx tratou, na maior parte do tempo, de destrinchar o funcionamento da economia capitalista. Entretanto, não se ausentou da luta política propriamente dita. Em uma delas, polemizando diretamente com Ferdinand Lassalle e o programa de unificação da Associação Geral dos Trabalhadores, que Lassalle dirigia, e do Partido Social-Democrata dos Trabalhadores, escreve a *Crítica ao programa de Gotha* (2012). Neste livro, ao polemizar com Lassalle e com o programa que tinha se estabelecido para a unificação supracitada, Marx nos mostra alguns pontos do que seria a futura sociedade comunista.

Da mesma forma, alguns anos antes, em 1871, deu-se em Paris a revolução que ficou conhecida como Comuna de Paris. Marx também não se ausentou desse grande embate e escreveu um manifesto, aprovado pelo Conselho Geral da Associação

Internacional dos Trabalhadores, que ficou conhecido como *A Guerra civil na França* (2011).

Mesmo o Manifesto do Partido Comunista, escrito junto com Engels, demonstra o quão engajado estava na tarefa revolucionária o autor de *O Capital*.

Entender Marx, em sua essência, é entender que a completude humana engloba tanto a teoria quanto a prática, entendidas de uma forma absolutamente novas: como instrumentos da transformação social.

Referências bibliográficas:

FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro*. Tradução: Artur Mourão. Coleção Textos Clássicos de Filosofia. Covilhã, 2008.

LABICA, Georges. *As “Teses sobre Feuerbach” de Karl Marx*. Tradução: Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

LOWY, Michel. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Tradução: Anderson Gonçalves. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.

MARX, Karl. *A guerra civil na França*. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *As lutas de classes na França de 1848 a 1850*. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. *Crítica ao programa de Gotha*. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

_____. *Sobre a questão judaica*. Tradução Daniel Bensaid. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

Do Museu das Espécies à Anatomia Patológica : a arte de fabricar doençasRogério Reis¹**Resumo**

O trabalho se baseia nas discussões sobre o nascimento da medicina moderna, da clínica, no século XIX, e seus vínculos com o pensamento biológico como revelado pelos escritos de Canguilhem e Foucault. Este problematiza a diferenciação da clínica e das ciências da natureza a partir da definição das “condições de possibilidade” tanto de Cuvier quanto de Saint-Hilaire para a emergência do saber médico e dos problemas colocados pela antropologia oitocentista. Existem similaridades com o que se fez no Brasil com Carlos Chagas e a doença que levou seu nome e a invenção das histéricas, por Charcot. A questão das imagens e como, a partir delas, fabricar uma doença, pode levá-la, talvez se possa dizer, a "níveis hollywoodianos". Carlos Chagas contribuiu para a revista de Charcot na Salpêtrière, onde se exibiam as fotos das "poses" das histéricas e também a dos que sofriam do mal de Chagas; por outro lado, como o "grande mal" que era a doença de Chagas, com o tempo foi virando algo cada vez mais circunscrito em termos clínicos, a identidade da doença sofreu uma mudança brusca, talvez menos pela melhoria das condições sociais do que pelo própria percepção clínica da doença. Uma outra antropologia.

Palavras-chave: antropologia; nascimento da clínica; pensamento biológico; historiografia; história das doenças

Abstract

The work is based on discussions of the birth of modern medicine and clinical practice in the nineteenth century, and its links with biological thought, as revealed by the writings of Canguilhem and Foucault. This problematizes the differentiation of the clinic and the natural sciences from the definition of Cuvier and Saint-Hilaire's "conditions of possibility", the emergence of medical knowledge and the problems posed by nineteenth-century anthropology. There are similarities with what was done in Brazil with Carlos Chagas, the disease that took his name and the invention of hysterics, by Charcot. The question of imagery and how to fabricate an illness from it can lead us, one might say, to "Hollywood levels." Carlos Chagas contributed to the magazine of Charcot in Salpêtrière, where the photos of the "poses" of the hysterics were exhibited, as well as of those who suffered from Chagas disease; On the other hand, as the "great evil" that was Chagas' disease, with time became more and more circumscribed in clinical terms, the identity of the disease underwent a sudden change, perhaps less by the improvement of social conditions than by the Clinical perception of the disease. Another anthropology.

Key words: anthropology; birth of the clinic; biological thinking; historiography; history of diseases.

“Quis me liberabit de corpore mortis hujus? Quem me libertará do corpo desta morte? Nessas palavras expressava-se

¹Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UERJ (PPGFIL-UERJ).

a voz do espírito, que era para todos os tempos, a voz verdadeira da humanidade”.

Naphta, um ultramontanista, um papista, jesuíta frustrado pela tísica, n’*A Montanha Mágica*, de Thomas Mann

“Por quanto tempo iremos assistir ao silêncio do historiador frente à solidão do filósofo?”.

Paul Ricoeur, *A história, a memória e o esquecimento*.

I. A fisiologia, no século XIX, cria sua linguagem exatamente onde o homem não mais está; vai fundar uma imagem de homem conversando com seus cadáveres, num passo não muito distante da Salpêtrière, onde Charcot conversava com seus simulacros de mulheres, com suas atrizes, e reinava com as lentes claras de seu descobrimento na noite da histeria. A “profusão de corpos e sua ordem simples” como vista por Magendí, cético em relação à clínica privada, ou seja, homem de hospital “que experimentou no homem, no hospital, considerado em suma como um laboratório, cuja população permite a constituição de grupos e sua comparação²”. É na estrutura do olhar que o homem se reconhece a si mesmo. Olhando o louco reconhece sua razão, na medida em que é a loucura que diz a verdade sobre o homem, ou seja, nesse espelho retorcido através do qual pode se ver como selvagem, ao mesmo tempo nu e cruel. Em sua barbárie verá sua relação com a verdade, não se distinguindo aqui de maneira tão clara como se pretende o que é a razão da loucura e a loucura da razão. Num traço bem nítido em seu livro sobre a clínica, onde “a noite viva se dissipa na claridade da morte³”, Foucault antecipa o que seria de maneira bem melhor descrita, no *Nascimento da Clínica*, as relações da vida, da linguagem e da morte:

Uma vez só pode falar a linguagem da alienação, a psicologia portanto só é possível na crítica do homem ou na crítica de si mesma. Ela está sempre, por natureza, na encruzilhada dos caminhos: aprofundar a negatividade do homem ao ponto extremo onde amor e morte pertencem um ao outro indissolúvelmente, bem como o dia e a noite, a repetição atemporal das coisas e a pressa das estações que se sucedem – e acabar por filosofar a marteladas. Ou então exercer-se através das retomadas incessantes, dos ajustamentos do sujeito e do objeto, do interior e do exterior, do vivido e do conhecimento⁴.

A crítica levada a seus limites leva à tese complementar sobre a antropologia kantiana, onde se abre o programa da refutação da “confusão empírico-transcendental” do campo das ciências do homem que, em meio à sua fundação como “ciência positiva”,

² CANGUILHEM, Georges. *Ideologia e racionalidade nas ciências da vida*. Lisboa: Edições 70, 1977, p. 58.

³ FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 162

⁴ FOUCAULT, Michel. *História da loucura*. São Paulo: 2013, p. 522.

no campo da fisiologia, ainda podia se exprimir assim: “a morte abandonou seu velho céu trágico e tornou-se o núcleo lírico do homem: sua invisível verdade, seu visível segredo⁵”. A confusão do duplo empírico-transcendental – a ilusão antropológica – necessita de uma crítica que a leve para além de seus domínios. A questão “o que é o homem?” (*Was ist der Mensch*) somente se pode ver no bojo da questão que a recusa e a desarma: *Übermensch*, o além do homem.

A antropologia é este caminho secreto que, na direção das fundações de nosso saber, religa, por uma mediação não refletida, a experiência do homem e da filosofia. Os valores insidiosos da questão *Was ist der Mensch?* São responsáveis por este campo homogêneo, desestruturado, indefinidamente reversível, onde o homem oferece sua verdade como alma da verdade. As noções polimorfos de “sentido”, “estrutura”, de “gênese” – qualquer que seja o valor que possam ter que seria justo restituir-lhes em um pensamento rigoroso – por ora só indicam confusão do domínio onde assumem seu papel de comunicação. O fato de que circulem indiferentemente em todas as ciências humanas e na filosofia não funda um direito a pensar esta e aquelas como que em um único bloco, mas somente sinaliza a incapacidade em que nos encontramos de exercer contra esta ilusão antropológica uma verdadeira crítica. Entretanto, recebemos o modelo desta crítica há mais de meio século. O empreendimento nietzschiano poderia ser entendido como um basta enfim dado à proliferação da interrogação sobre o homem. Com efeito, a morte de Deus não é manifestada em um gesto duplamente homicida que, pondo um termo ao absoluto, é ao mesmo tempo assassinio do próprio homem? Pois o homem, em sua finitude, não é separável do infinito do qual ao mesmo tempo é negação e arauto; é na morte do homem que se cumpre a morte de Deus. Não seria possível conceber uma crítica da finitude que fosse libertadora tanto em relação ao homem quanto em relação ao infinito e que mostrasse que a finitude não é termo, mas a curva e o nó do tempo onde o fim é começo?⁶

Kant, quando escreve seu texto, no *Conflito das Faculdades*, sobre a Revolução Francesa, mas mais precisamente, no seu artigo sobre *O que é o Iluminismo*, deixa claro mais uma vez a “ilusão antropológica” a que alude Foucault, a confusão do duplo empírico-transcendental. Sabe-se de toda retórica kantiana a respeito da maioria, de se libertar, via Luzes, da condição de infância da humanidade através de um ato pretensamente corajoso, mas que exclui a tolerância, já que esta não se coaduna com a livre reflexão, o raciocínio, a discussão. Daí o caráter autoritário do filósofo das Luzes, algo que nunca será ao menos mencionado sequer numa aula de um historiador feito para crianças. Chegar a níveis “meta-históricos” de questionamento cria problemas por vezes incontornáveis para aqueles que não se contentam a mofar, junto aos documentos, nos arquivos. Existe no texto toda uma retórica sobre os usos públicos e os usos

⁵ FOUCAULT, 2014, p. 190.

⁶ FOUCAULT, Michel. *Gênese e estrutura na Antropologia de Kant*. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2011, p. 110-1.

privados da razão. O primeiro seria o que Kant faz quando torna suas razões públicas através do uso de uma revista. O uso privado, pelo contrário do que imaginamos, é o uso de nossa razão nas tarefas cotidianas, durante o trabalho, quando exercemos nossas funções sociais. Deve-se raciocinar, mas deve-se obedecer. Kant, portanto, encontra no rei da Prússia o agente necessário da *Aufklärung*, pois ampliou a tranquilidade pública através de um exército forte e disciplinado. Somente assim se abre o espaço público para o exercício da razão, ou seja, na mesma medida em que se abre um espaço cada vez maior para a obediência na ordem da sociedade civil. “Quanto mais liberdade para o pensamento vocês deixarem, mais vocês terão certeza de que o espírito do povo será formado para a obediência. E é assim que se vê desenhar uma transferência de benefício político do uso livre da razão para a esfera da obediência privada⁷”. Da mesma confusão, da mesma sofisticada kantiana usada para entronizar, na Razão, Frederico da Prússia, podemos entender o nascimento da clínica:

Da experiência da Desrazão nasceram todas as psicologias e a possibilidade mesma da psicologia; da colocação da morte no pensamento médico nasceu uma medicina que se dá como ciência do indivíduo. E, de modo geral, a experiência da individualidade na cultura moderna está talvez ligada à da morte: dos cadáveres abertos de Bichat ao homem freudiano, uma relação obstinada com a morte prescreve ao universal a sua face singular e dá à palavra de cada um o poder de ser indefinidamente ouvida; o indivíduo lhe deve um sentido que nele não se detém. A divisão que ela traça e a finitude, cuja marca ela impõe, ligam paradoxalmente a universalidade da linguagem à forma precária e insubstituível do indivíduo. O sensível, o inesgotável à descrição, e que tantos séculos desejaram dissipar, encontra finalmente na morte a lei de seu discurso. Ela permite ver, num espaço articulado pela linguagem, a profusão de corpos e sua ordem simples⁸.

O desejo de sistematização, de organização, de disciplinamento é o que une aqueles que querem ver o homem como uma imagem essencial, retida pelos olhos, subjugada por eles. Sob o viés da retina, abre-se o espaço para a profusão de corpos condicionados à máquina simples da ordem governamental. O lugar central ocupado pelo homem nas ciências ditas positivas do século XIX, o lugar do rei, como nas *Meninas*, de Velásquez, é trespassado por sua própria vida, por sua linguagem, por seu trabalho: “La finitude de l’homme s’annonce – et d’une manière impérieuse – dans la positivité du savoir; on sait que l’homme est fini, comme on connaît l’anatomie du cerveau, le mécanisme des côtes de production, ou le système de la conjugaison indo-européene; ou plutôt, au filigrane de toutes ces figures solides, positives et pleines, on perçoit la finitude et les limites qu’elles imposent, on devine comme em blanc tout ce

⁷ FOUCAULT, Michel. O governo de si e dos outros. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 37.

⁸ FOUCAULT, 2014, p. 217.

qu'elles rendent possible⁹". À solidez do cadáver, à proliferação de uma gramática própria à medicina não vinculada à taxonomia, ao conjunto complexo de sintomas, signos e sinais, vê-se que o homem está morto, num corolário exato da morte de deus. "L'homme, dans l'analytique dela finitude, est un étrange double empirico-transcendental, puisque c'est un être tel qu'on prendra en lui connaissance de ce qui rend possible toute connaissance¹⁰". O homem é aquele ser capaz de conhecimento e ao mesmo tempo objeto de seu próprio conhecimento, daí ser a dobra de si mesmo, empírica e transcendental. "Grande olho branco que desfaz a vida" é o olhar médico que a tudo perscruta na noite viva a claridade daquela morte entendida como cadáver, que tem a palavra à morte diante da profusão, na clínica, dos corpos mortos: "a doença, autópsia na noite do corpo, dissecação no vivo¹¹". Quem me libertará do corpo desta morte?, diria Naphta, de Thomas Mann.

A confusão do duplo empírico-transcendental que irá durar no campo médico ainda com Claude Bernard, ao seguir Brown e sua teoria das causas nervosas das doenças, onde não se distingue claramente (e isso é uma constante em todo século XIX, uma constante pelo menos até Freud) problemas psíquicos de problemas orgânicos. Confusão já iniciada no século XVIII, no *homo duplex* de Buffon, onde se mostra de modo bem definido que "la chaîne des êtres devient discours, se liant par là nature humaine et à la série des representations¹²".

II. Buffon parte de uma hierarquia das sensações, onde, por exemplo, a visão era um sentido superior ao tato, etc., e o que diferenciava o homem dos animais era sua capacidade para reflexão. Nada muito original. Porém, o que coloca em risco sua visão materialista é exatamente essa capacidade para a razão dentro de um contexto de pura animalidade, de corporalidade, que os homens dividem com os animais. Para tanto, ele alça mão do "sopro divino da razão", da intervenção da alma para a fabricação da inteligência, e coloca em risco seu edifício materialista, o que não é visto com bons olhos por seus comentadores, já que para se fundar uma moderna ciência, e Buffon faz parte dessa história dentro do pensamento biológico, deve-se ser completamente materialista, como Darwin, ainda que este tenha morrido defendendo posicionamentos

⁹ FOUCAULT. Michel. *Les mots e les choses : une archéologie des sciences humaines*. Gallimard, 1989, p. 324-5.

¹⁰ Idem.

¹¹ FOUCAULT, 2014, p. 172.

¹² FOUCAULT. Michel. *Les mots e les choses : une archéologie des sciences humaines*. Gallimard, 1989, p. 321.

místicos como o da abiogênese, o que, claro, se não é negado é diligentemente negligenciado pelos comentadores. Como na *madeleine* de Proust, o animal é capaz de sentir um cheiro, um perfume, que o faça lembrar de alguma situação feliz, porém o homem é capaz de representar em sua mente a situação passada e associá-la a algum erro que tenha ocorrido depois de ter seguido esse cheiro ou perfume. Caso siga o cheiro alegre e feliz e não atente às consequências, se é um animal. Caso contrário, se é um homem. Os animais, portanto, ao não associar o presente com as sensações passadas não tem recordações, muito menos saudades, e somente sente seu existir presente. Os animais podem sonhar, diria Buffon, mas não sabem distinguir as sensações da vigília das do sonho.

En “Magias parciales del Quijote”, Borges alude a la inquietud que puede suscitar el hecho de que un mapa está incluido en sí mismo, o que en el *Quijote* se habla del libro sobre el Quijote y en *Las mil y una noches* se habla del libro *Las mil y una noches*. Es inquietante cuando la representación se integra a lo representado; y eso es lo que puede ocurrir si el hombre del que habla la Historia Natural resulta ser el mismo hombre que la escribe. Pero, si se concluye que el sujeto que enuncia la Historia Natural es una alma ajena a la naturaleza, aun cuando ella esté encarnada en un cuerpo que sí sea natural; entonces, la distinción entre lo representante y lo representado se restablece, y la inquietud se disipa. En el sistema buffoniano, podemos entonces decir, la distinción entre el hombre y animal juega un lugar análogo a la distinción entre la *res cogitans* y la *res extensa* en el cartesianismo. Del mismo modo en que, para Descartes, lo corporal del hombre forma parte de esa *res extensa* que la *res cogitans* está llamada a representar sin nunca confundirse con ella; en Buffon la dimensión corporal del hombre puede ser asunto de Historia Natural, sin que eso valga para el alma en la que esa representación de la naturaleza habrá de tramarse. En este sentido, el pensamiento de Buffon es tributario de un modo de entender al conocimiento que es típico de la Filosofía moderna y cuya consagración, como Richard Rorty mostró, fue la obra de Kant. En ese sentido, el naturalista Buffon quedó en una posición más próxima de la de Descartes, que de aquella asumida por su contemporáneo escocés, David Hume¹³.

Buffon, mais próximo de Descartes, precursor da visão consagrada por Kant. O materialismo que funda a ciência moderna não cria obstáculos frente à questão se deus é ou não necessário. Questão que seria fundamental na passagem da medicina como praticada em Montpellier para a da Escola de Paris, assim como o “vitalismo”, não parece que a fundação das novas instituições médicas estivessem tão preocupadas com os debates ideológicos, pelo menos nesse nível mais nominal, mais superficial, já que contavam com os trabalhos de Cabanis, espécie de elo condutor entre os dois tempos, entre as duas concepções médicas, vitalista em certo aspecto e em outros profundamente

¹³ CAPONI, Gustavo. **Homo Duplex: Buffon y el intelecto humano**. In: MAKINISTIAN, Alberto (Org.). Cincuenta años de homo habilis (1964-2014). ASPHA: Universidade Central do Rosário, 2016, p. 64.

preocupado com o papel dos institutos e das sensações na conduta humana, como bem mostra Elizabeth Willians em seu importante livro¹⁴. A passagem das concepções científicas entre os séculos XVIII e XIX não parecem ser de uma ruptura tão intensa se adotarmos a concepção foucaultiana da “ilusão antropológica”, da confusão epistemológica vigente em todas essas concepções, de Kant a Comte, de Cabanis a Claude Bernard. Gustavo Caponi, por exemplo, chama Maupertius de Lucrécio redivivo, já que se utiliza do antigo autor para fundamentar sua teoria da criação feita ao azar. A natureza teria criado uma multidão de seres das formas mais diversas, uns sem pata, sem boca, toda uma teratologia que seria própria das origens, e selecionado de acordo com as “condições de existência” (sempre se reitera esse termo kantiano para não se confundir com o princípio de seleção darwiniano). A natureza cega é o corolário no pensamento biológico do pensamento atento dos fisiologistas sobre o papel dos instintos, das sensações, dos “vapores”, no comportamento humano, na confecção das doenças e na estruturação da ordem social.

Diderot igualmente defendia a origem às cegas da vida, uma espécie de geração espontânea ordenada *a posteriori*, e a teoria dos usos dos órgãos, correlato da teoria dos caracteres adquiridos de Lamarck, onde “una alteración morfológica inicial, estaba indicando el médico, genera cambios funcionales; y el ejercicio de esas nuevas funciones acaba afectando a la propia morfología. Pero en el ejemplo citado, Bordeu no es mucho más extraordinario que el de aquella niña a la cual una cirugía mal hecha le habría inutilizado la uretra: en ella, según Diderot registró en sus apuntes sobre Fisiología, ‘el orificio de la vulva había asumido, a la larga, la acción de un esfínter, abriéndose y cerrándose para soltar o retener la orina’¹⁵”. O transformacionismo de Geoffroy Saint-Hilaire deriva dessas concepções biológicas, não diferindo muito da teoria da degeneração em Buffon, ambos tributários do papel do meio, da atmosfera, do ar (a luz e o oxigênio, como no caso dos batráquios¹⁶), na regulação da existência dos seres vivos, ou na possibilidade de criação de suas “condições de existência” ou responsável pelas causas da extinção de determinada espécie. É uma alteração, em suma, parodiando o Pierre Menard da literatura científica, Richard Dawkins, não tanto do “capelão do diabo”, mas do Deus chapeleiro, que entrega conforme o gosto do

¹⁴ WILLIAMS, Elisabeth. *The physical and the moral: anthropology, physiology, and philosophical medicine in France, 1750-1850*. Cambridge University Press, 1994.

¹⁵ CAPONI, Gustavo. *Algunas especulaciones de Maupertuis y Diderot sobre la relación entre estructura y función en los seres vivos*. *Filosofia e História da Biologia*, São Paulo, v. 11, n. 1, 2016, p. 101.

¹⁶ CAPONI, Gustavo. *Geoffroy Saint-Hilaire y el problema de las condiciones de existencia*. *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*. Volumen 11, Nº 36, 2016.

cliente. Que entendam como quiserem os adoradores do livre-mercado ou da fenomenologia, quando Husserl diz que o Estado deve criar as pré-condições para o aparecimento do mercado, no *Krisis*, ou seja, traça a gênese de todos os Estados neofascistas, assim como se inspiraram os liberais fundadores da revista *Ordo*. Assim, no mais, podemos entender numa plataforma mais ampla o que são as “condições de existência” kantiana, as condições criadas por um marco legal, não-estatal ou para-estatal, para que o mercado dê livre curso à sua existência. Como no Deus chapeleiro, é a lei da oferta e da procura que manda, como também os “direitos do consumidor”.

O termo “condições de existência”, utilizado largamente por Claude Bernard, talvez tenha menos importância do que o de “meio interior” cunhado pelo próprio. Seu interesse por Kant, por Comte, etc., jaz tanto na importância do diálogo com a inteligência alemã, tendo em vista o desenvolvimento naquele período da fisiologia nesse país, assim como, com Comte, na reflexão que une o pensamento filosófico ao biológico e à fisiologia, em plena expansão. Do mesmo modo, não deve ser encontrado em outro lugar o interesse de Canguilhem pelo positivismo. O que se destaca em seus escritos sobre Comte é a urgência em sua filosofia de dar maior dignidade, maior destaque, ao pensamento biológico, o que não necessariamente se encontrava no pensamento alemão:

No século XVIII, Kant tinha analisado as condições de possibilidade da ciência física com as condições transcendentais do conhecimento em geral. Essa identificação tinha encontrado seus limites, na época da *Crítica do julgamento* (segunda parte: crítica do julgamento teleológico), no reconhecimento no fato de que os organismos são totalidades cuja decomposição analítica e explicação causal são subordinadas ao uso de uma ideia de finalidade, reguladora de toda pesquisa em biologia. Segundo Kant, não pode haver Newton do brotinho de erva, isto é, não há biologia cujo estatuto científico seja comparável, na enciclopédia do saber, ao da física. Até Claude Bernard, os biólogos só podiam se dividir entre a assimilação, materialista e mecanicista, da biologia à física, e a separação, comum aos vitalistas franceses e aos filósofos alemães da natureza, da física e da biologia. O Newton do organismo vivo é Claude Bernard, isto é, o homem que soube perceber que, as condições de possibilidade da ciência experimental do vivo não devem ser procuradas junto ao sábio, mas junto ao próprio vivo, que é o vivo que fornece por sua estrutura e funções a chave de sua decifração. Claude Bernard podia, enfim, não dando razão nem ao mecanicismo nem ao vitalismo, ajustar a técnica da experimentação biológica à especificidade de seu objeto. Como não se surpreender pela oposição, provavelmente não premeditada, de dois textos. Nas *Leçons sur les phénomènes physiques de la vie*, Magendie afirmava: “Eu vejo no pulmão um fole, na traqueia, um tubo de aeração, na glote, uma palheta vibrante... temos um olho como um aparelho de ótica, a voz como um instrumento musical, o estômago como um alambique vivo”. No *Caderno de notas*, Claude Bernard escreve: “a laringe é uma laringe, e o cristalino, um cristalino, isto é, suas condições mecânicas ou físicas não são realizadas em nenhum outro lugar além do organismo vivo”. Em resumo, Claude Bernard, mesmo se ele reteve de Lavoisier e Laplace, pela mediação de Magendie, a ideia do que ele devia

chamar ele próprio o determinismo, só deve a ele mesmo esse conceito biológico de meio interior que permite, enfim, à fisiologia ser, pelo mesmo motivo que a física, uma ciência determinista, sem ceder à fascinação do modelo proposto pela física¹⁷.

A elaboração do conceito de meio interior por Claude Bernard sucede seus trabalhos sobre a teoria celular e sobre as secreções internas. Sabemos como essa segunda teoria é importante na refutação final do mecanicismo em fisiologia, com os trabalhos posteriores a Bernard, sobre o funcionamento das glândulas não excretoras principalmente, o que contribuiu para o término da hegemonia do conceito de irritabilidade em medicina, um dos pressupostos da indistinção entre o físico e o mental ainda vigente. A teoria celular, com a extensão dos exames em microscópio e a produção de colorantes como a anilina, trouxe independência ao ramo da química dentro da medicina, campo ainda mais aberto, devassado, pela metodologia pasteuriana. De um lado a quimioterapia; de outro o tratamento vacínico, nos prelúdios do que seria depois a forte hegemonia da ciência química, dos fármacos de um modo geral, na medicina. Quando Claude Bernard consegue superar a anatomia em favor da fisiologia, é sobre a anatomia macroscópica que ele fala, da observação do corpo em seu estado cadavérico, ou seja, ao método de Xavier Bichat. O valor do estudo das estruturas microscópicas no organismo é o que funda seu método experimental e o afasta definitivamente do vitalismo, ainda que “o meio interior produzido do organismo em seu todo, é, de alguma maneira, o órgão de solidariedade das partes elementares. Eis em que sentido a fisiologia de Claude Bernard reconhece sua dívida em relação à anatomia geral de Bichat¹⁸”. Esse método de “montagem” característico tanto em Bichat quanto no funcionalismo de Bernard é o que liga os dois pesquisadores, para além das funções tissulares ou citológicas. Às limitações do estudo pioneiro sobre a função glicogênica do fígado, pôde assim se expressar sobre Bernard talvez seu maior admirador: “atribuir uma função a uma só glândula, mesmo sob o controle do sistema nervoso, é ainda uma dedução anatômica¹⁹”.

Não se pode deixar de observar, de passagem, quanto o princípio de polivalência funcional invocado por Lordat e Bernard perde alcance, no dia em que a histologia vem desmembrar os órgãos delimitados segundo a tradição milenar da anatomia. Quando, por exemplo, se identificam as ilhotas

¹⁷ CANGUILHEM, Georges. **Teoria e técnica de experimentação em Claude Bernard**. Estudo de história e filosofia das ciências: concernentes aos seres vivos e à vida. Rio de Janeiro: Forense, 2012, p. 155-6.

¹⁸ CANGUILHEM, Georges. *Claude Bernard e Bichat*. Estudo de história e filosofia das ciências: concernentes aos seres vivos e à vida. Rio de Janeiro: Forense, 2012, p. 169.

¹⁹ Idem.

de Langerhans (1869), deixa-se de considerar o pâncreas como um só e simples órgão. Mas é preciso aceitar o princípio em seu contexto de época. Então, a oposição das conclusões que daí tiram Lordat e Bernard marcam o ponto onde surge o sentido da revolução fisiológica do século XIX. E é preciso pesquisar o que tornou possível para a fisiologia a conquista de uma autonomia que a anatomia lhe tinha negado até então²⁰.

Canguilhem não faz em seu artigo tanto uma pesquisa arqueológica sobre as “condições de possibilidade” que deram autonomia à fisiologia no século XIX. Procura menos seus pressupostos do que uma hermenêutica do desenvolvimento do pensamento médico no período, no intuito de ampliar as bases epistemológicas dentro dos quais o fenômeno estudado ocorreu. A passagem da importância do fígado para a do pâncreas na eliminação do açúcar no organismo no contexto da descoberta das funções do sistema endócrino, as ilhotas de Langerhans, descoberta da potente medicina alemã do período, abre um leque interessante nas contínuas trocas, revezamentos e rivalidades entre França e Alemanha, e que torna mais interessante o estudo sobre o início do pensamento fisiológico. O reavivamento desse contexto de permutas intensas é o objetivo do filósofo dos conceitos científicos, Georges Canguilhem. Bernard, com certa antecipação aos seus concorrentes, foi decisivo no desenvolvimento posterior dessa pesquisa, já que sua descoberta foi pioneira e abriu o caminho para seus amplos trabalhos em medicina experimental. Ele estava, contudo, de fato, ainda atado a determinados nós impostos pela tradição médica mais antiga; no caso, a fundamentação sobre as origens do calor no corpo humano, discussão que remonta aos “espíritos animais” de Descartes. O fígado seria menos o responsável pela eliminação do açúcar do organismo do que órgão calorífico. A primeira grande descoberta da medicina experimental era antes um posicionamento filosófico diante da tradição do que um trabalho de laboratório pormenorizado, caso que foi o de Langerhans.

III. O que nos interessa, portanto, é menos o rico interesse demonstrado pelo professor de Foucault sobre as configurações do pensamento fisiológico no século XIX do que o conceito de transformação, de inovação, compreendida a partir da abordagem arqueológica. O gesto iconoclasta ao qual Lamarck nunca se decidirá, que reflete diretamente na história da fisiologia, foi feito quando “un jour, à la fin du XVIII siècle, Cuvier fera main basse sur les bœufs du Muséum, il les cassera et disséquera toute la

²⁰CANGUILHEM, Georges. *A constituição da fisiologia como ciência*. Estudo de história e filosofia das ciências: concernentes aos seres vivos e à vida. Rio de Janeiro: Forense, 2012, p. 245.

grande conserve classique de la visibilité animale²¹”. Será substituída a classificação pela anatomia, a estrutura pelo organismo, o quadro pela série, transformando o conhecimento histórico do visível no filosófico do invisível.

Cuvier et Geoffroy Saint-Hilaire ont donc à résoudre le même problème: repérer une identité organique en suivant une constante qui n'est pas immédiatement donnée à la perception. Cette constante, Cuvier la demande à la fonction, qui demeure la même à travers la diversité des instruments qui l'assurent, la respiration, le mouvement, la sensibilité, la digestion, la circulation. Cette constante, Geoffroy Saint-Hilaire la refuse, pour les raisons que j'ai dites tout à l'heure ; et il lui substitue le principe de la position et de la transformation dans l'espace. On a deux solutions : la solution fonctionnaliste et la solution topologique, pour résoudre le même problème qui est né de la même transformation, c'est-à-dire de l'effacement des critères visibles d'identification des segments biologiques. Deux solutions qui ont eu dans l'histoire de la science deux destins différents. D'un côté, Cuvier, en cherchant du côté de la fonction le facteur d'individualisation de l'organe, a permis de doubler l'anatomie d'une physiologie qui allait devenir de plus en plus indépendante. Cuvier fait sortir en quelque sorte par cette opération la physiologie de l'anatomie. D'un autre côté, Geoffroy Saint-Hilaire, en découvrant des critères topologiques, a introduit une certaine analyse de l'espace intérieur à l'individu. Geoffroy Saint-Hilaire a enrichi l'anatomie, Cuvier a libéré la physiologie²².

O gesto de Cuvier foi a abertura que possibilitou o surgimento da fisiologia. Segundo Canguilhem, foi a descoberta de Langerhans, em contraste com os avanços franceses, que deu o “sentido da revolução fisiológica do século XIX”. Essa revolução, tida por Canguilhem quase como um novo Renascimento, teria surgido do gesto iconoclasta de Cuvier. Os teóricos e historiadores da biologia gostam de salientar uma espécie de estatuto pré-científico de Cuvier, já que fixou as espécies de acordo com as funções de seus órgãos, mas não chegou a dar atenção, mesmo em meio a uma riqueza incomparável de novas observações e ideias, ao que Darwin muito simplesmente chamou de evolução. Fixava-se nos tipos, algo “muito platônico”, ou seja, com toda a carga de religiosismo que isso pode acarretar. Houve o debate célebre na França com Geoffroy Saint-Hilaire em que, segundo os comentadores, estava em jogo a teologia versus o materialismo. Logo, Saint-Hilaire estava mais próximo da escola britânica do que Cuvier, debate que depois se repetiu quando Pasteur refutou a abiogênese contra Pouchet²³. Associar Pasteur ao partido conservador, à igreja católica, etc., por maior força retórica que tenha, não consegue em ponto algum desmerecer sua descoberta. Igualmente com Cuvier. Os teóricos e historiadores da biologia, quando atrelam tudo ao conceito de evolução – sua teleologia –, não veem como colocar determinadas

²¹FOUCAULT, 1989, p. 150.

²²FOUCAULT, Michel. **La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie**. Dits Ecrits II, texto n°77.

²³GEISON, Gerald. *A ciência particular de Louis Pasteur*. Rio de Janeiro: Fiocruz: Contraponto, 2002.

descobertas em estatuto pré-científico (pode ser que encoberto com o elogioso nome de “precursor”), acaba por tapar desenvolvimentos laterais ainda mais importantes para a história das ciências. O conceito de “meio interior”, a tipologia de Bernard, é por princípio contraditória aos debates sobre evolução (e se deve considerar, como aponta Ernst Mayr em seus livros, que a síntese darwiniana e a hegemonia que esse pensamento alcançou só foi possível no século XX, e depois de desenterrarem o incógnito padre Mendel), não muito diferente do que ocorreu com Cuvier-Geoffroy ou Pasteur-Pouchet. É com uma organização interna mais eficiente do organismo que Bernard atribui sua superioridade perante as outras espécies e perante o meio. Não estamos no terreno das especulações ambientais, de Buffon a Darwin. O ser humano não é nem a “chispa divina” no mar da animalidade e nem o macaco que deu errado e virou homem. É a questão de meio interno, além das condições de existência (atribuídos sempre a um meio externo, empírico, como desejava Kant), que se deve destacar em Claude Bernard:

O meio interior ou fisiológico é, para Claude Bernard, o sangue considerado como o repartidor das reservas alimentares e energéticas necessárias à constância da atividade das células. A ideia de meio interior implica a adesão à teoria celular, tomada num sentido associacionista. O organismo faz um meio para seus elementos, e o meio faz, dos elementos, um organismo. O conceito de secreção interna, para Claude Bernard, não é ainda o conceito de uma mensagem química intraorgânica, ele é o conceito de uma condição de autonomia do organismo, tomado como um todo, em relação com meio exterior. “os fenômenos da vida tem uma elasticidade que permite à vida resistir, em limites mais ou menos extensos, às causas das perturbações que se encontram no meio ambiente”. Na época em que o lamarckismo e o darwinismo pendiam, ainda que diferentemente, para pesquisar os mecanismos por quais os seres vivos são submetidos ao meio exterior, Claude Bernard elaborava a teoria das funções pelas quais os vivos se fazem cada vez menos passivamente dependentes de seu meio de vida. É esta “elasticidade” fisiológica que nos parece ser a ideia latente, depois, com fim explícito, de toda a obra científica de Claude Bernard. Daí a insistência, por vezes hiperbólica, com a qual ele proclamou a jurisdição do determinismo sobre os fenômenos orgânicos. Ela se explica pela preocupação de se preservar de um mal-entendido possível, contra a confusão entre elasticidade e o indeterminismo, o que Claude Bernard considerava como comportamento específico dos fenômenos estudados pela fisiologia²⁴.

Canguilem, logo após essas palavras, se perde num elogio fúnebre e não desenvolve melhor a questão, tão importante se pensarmos nas interconexões e, principalmente, no “ato iconoclasta” de Cuvier, ou seja, nas bases biológicas do pensamento médico. Não cabe aqui, e sim numa futura pesquisa, conseguir dar os pormenores de tais posicionamentos tão contundentes e que podem transformar mesmo

²⁴ CANGUILHEM, 2012, p. 262-3.

a história das ciências. Igualmente é importante esmiuçar a aparente contradição explicitada por Canguilhem, “meio interior/determinismo” que levaria a uma paradoxal “elasticidade” do organismo, a não ser confundida com uma espécie de indeterminismo. Pensamento difícil, e por isso mesmo interessante, por ignorar o contexto ecológico das mudanças orgânicas, que é tanto atributo da topologia de Geoffroy Saint-Hilaire quanto da teoria dos condicionantes externos que levaria à degeneração das espécies, das raças, no tipo de antropologia médica que surgiu em Paris depois da Revolução, mudança tão bem descrita no livro de Elizabeth Willians citado acima. Por outro lado, quando Canguilhem fala que “desde o elemento célula até o homem, explica Claude Bernard, encontram-se todos os graus de complicação, os órgãos se acrescentam aos órgãos, e o animal mais aperfeiçoado possui vários sistemas; circulatório, respiratório, nervoso, etc.”. Estaríamos aqui, com Claude Bernard, com Canguilhem, chegando próximo ao que Kurt Goldstein entende pelo papel da mente no organismo, ou seja, por um determinismo não exterior, ambiental ou fisicalista²⁵? Esse assunto nos leva à seção, talvez, mais interessante do *Nascimento da Clínica*, de Michel Foucault, ignorando por enquanto uma suposta reemergência do debate vitalista do século XIX que pode ser encontrada tanto em Bernard lido por Canguilhem, quanto em Goldstein e em Henri Bergson. É quando Foucault fala de uma abertura (em todos os sentidos da palavra, até no mais técnico) para a verdade da vida a partir do ponto de vista absoluto da morte. “O desvio na vida é da ordem da vida, mas de uma vida que conduz à morte²⁶”, ou seja, a vida compreendida a partir do fenômeno de degeneração que, à revelia da lição de Sócrates a Críton, seria o próprio motor da vida: ponto de vista absoluto, a degeneração total, ou seja, a morte.

Desde Buffon, quando a espécie ou o indivíduo degenerava ao se afastar de seu tipo específico (o caso das espécies americanas degeneradas frente aos seus modelos europeus), até o pensamento médico que se movia por uma espécie de mito da degeneração causado pela civilização, à moda de Rousseau, “degenerar era descrever um movimento de queda a partir de um estatuto de origem, figurando, por direito de natureza, no cume da hierarquia das perfeições e dos tempos; recolhia-se nessa noção tudo o que o histórico, o atípico e o antinatural podiam comportar de negativo²⁷”. As “alterações de contextura”, de Corvisart, as modificações de simetria e dos elementos

²⁵GOLDSTEIN, Kurt. *The organism: a holistic approach to biology derived from pathological data in man*. Nova Iorque: Zone Books, 1995.

²⁶FOUCAULT, 2014, p. 171.

²⁷Idem.

físico e químicos do organismo deram um caráter mais “positivo” ao conceito, sempre submetido às constantes exteriores. O desejo de conectar a ciência médica do homem à história natural foi se tornando um imperativo na passagem da década de 1820-30. A conquista francesa na Argélia junto à união dos dois discursos, já elaborados em Barthez e Cabanis, serviu como meio de comparação entre o normal e o patológico, entre o tipo ideal e o degenerado. O tipo degenerado ideal, se podemos nos expressar assim, era o orangotango, incapaz de linguagem, de associação de ideias, apesar da *aparência* humana ou humanoide.

The characteristics of actual orangoutangs make no appearance here: the orangoutangs simply functions as a representative of all animality. The passage in fact reflects not so much the naturalist’s interests in actual, living animals as it does the preoccupations of the medical Ideologues with the distinctly human capabilities for comparison, analysis, language, generalization, abstraction, and general perfectibility. That the human was the sole focus of this ostensible “comparison” was indicated when, later in the work, Broc decline to offer a description of human moral and intellectual features and simply referred his readers to the characters that “earlier I denied to the orangoutang”²⁸.

Em 1779, um livro publicado na Alemanha com o título de *System einer vollstaendigen Medicinische Polizei*, de J. P. Frank, livro obscuro, porém importante pelo período em que foi publicado (seu último volume saiu em 1790, quando a Revolução Francesa tinha acabo de começar), mas também porque “Frank’s work is the first great systematic program of public health for the modern state. It indicates with a lot of detail what an administration has to do to insure the wholesome food, good housing, health care, and medical institutions which the population needs to remains health, in short, to foster the life of individuals. Thought this book individual life is becoming at this moment a duty for the state²⁹”. Mas não é só. Há uma analogia que se faz imprescindível:

At the same moment the French Revolution gives the signal for the great national wars of our days, involving national armies and meeting their conclusion or their climax in huge mass slaughters. I think that you can see a similar phenomenon during the Second World War. In all history it would be hard to find such butchery as in World War II, and it is precisely this period, this moment, when the great welfare, public health, and medical programs were instigated. The Beveridge program has been, if not conceived, at least published at this moment. One could symbolize such a coincidence by a slogan: Go get slaughtered and we promise you a long and pleasant life. Life insurance is connected with a death command³⁰.

²⁸ WILLIAMS, 1994, p. 209-10.

²⁹ FOUCAULT, Michel. *Technologies of the self*. Londres: Tavistock Publications, 1988, p. 147.

³⁰Idem.

O reposicionamento histórico colocado nesses termos nos leva novamente às perguntas feitas logo no primeiro parágrafo desse trabalho: em que medida a medicina moderna é individual, já que leva em conta o indivíduo em sua particularidade, com um atendimento pormenorizado, feito de acordo com as necessidades de cada paciente e tendo em consideração não uma natureza da doença de um modo geral, como na medicina pré-clínica, mas no caso particular, como ela se manifesta no corpo de cada paciente? Seria esta uma história verdadeira ou um discurso formado logo no início da criação do programa médico moderno e que, junto a si, trouxe todo um programa de medicina social, de normalização, de controle, com exemplos sinistros não só durante e após a Revolução Francesa (esse é todo o tema de estudo do capítulo 2 do *Nascimento da Clínica*, mas que não temos espaço para detalhar por aqui³¹) ou se confinando às políticas hitleristas. Não se precisa ler Giorgio Agamben para se precisar os limites menos estreitos do poder soberano conferido aos médicos principalmente depois das experimentações nazistas com “as vidas indignas de serem vividas” ou no caso da eutanásia, e nos debates sobre a morte cerebral, ainda que as inúmeras contribuições do filósofo possam contribuir para expandir nossas reflexões sobre o tema. No próprio século XIX se vê a passagem do que seria a medicina individual para a social, tanto na medicina social cristã, inspirada em Saint-Simon, quanto na etno-medicina, preocupada com o fenômeno das raças e tributária das pesquisas de Saint-Hilare³². Este, segundo Foucault, como fundador ou precursor da ciência médica dos desvios orgânicos, da teratologia, está na raiz dos descobrimentos que levaram às práticas médicas “sociais”, de Cabanis a Kraepelin ou, talvez, a Carlos Chagas³³. Estamos aqui numa reversão não mais socrática, mas num uso talvez “abusivo” (não sei ainda se esta é a palavra correta) do método experimental inaugurado por Claude Bernard, como pode ser visto nas “madres dolorosas” no teatro da Salpêtrière:

³¹Esse trecho diz bem o que foi a passagem da “medicina coletiva” para a individual: “O que constitui agora a unidade do olhar médico não é o círculo do saber em que ele se completa, mas esta totalização aberta, infinita, móvel, sem cessar, deslocada e enriquecida pelo tempo, que ele percorre sem nunca poder detê-lo: uma espécie de registro clínico da série infinita e variável dos acontecimentos. Mas seu suporte não é a percepção do doente em sua singularidade, é uma consciência coletiva de todas as informações que se cruzam, crescendo em uma ramagem complexa e sempre abundante, ampliada finalmente até as dimensões de uma história, de uma geografia, de um Estado” (FOUCAULT, 2014, p. 31). Para o leitor, os ecos “não familistas” que caracterizam os “delírios do presidente Schreber”, como apresentador por Guattari e Deleuze no *Anti-Édipo*, são evidentes.

³² WILLIAMS, *Idem*.

³³ Não temos tempo de comentar o livro de Sandra Caponi (*Loucos e degenerados: uma genealogia da psiquiatria ampliada*), como outros, ainda que consideremos por princípio, como já explicitamos, a divisão entre doenças do corpo e doenças da mente, pelo menos no século XIX, menos nítida do que as análises comuns colocam.

Figurar e encenar, mas sempre no limite de uma falsificação: essa é a própria fábrica (o método) experimental, um sólido recurso da moderna “conquista do mundo como *imagem concebida* – “*die Zeit des Weltbildes*”. Mas o método não podia escapar de um problema, o *problema figurativo* que obseda toda clínica médica: o da ligação, do vínculo fantasmático entre ver e saber, e entre visão e sofrimento. Como foi que se produziu todo o fogo das imagens da Dor? – Este é um problema fenomenológico crucial: o da aproximação do corpo do outro e da intimidade de sua dor. – É um problema político: o do *interesse espetacular* com que o observado pega pela “hospitalidade” (a capitalização hospitalar” da qual se beneficia, na condição de doente. É também o problema da *violência do ver*, em sua pretensão científica com os corpos. E não há dúvida de que essa experiência com os corpos é feita para deles tornar visível alguma coisa: a sua essência³⁴.

O problema da violência do ver, problema figurativo por excelência, baseado num interesse espetacular, não muito distante do que Carlos Chagas fez com seus doentes, gerando toda uma iconografia, inclusive publicada na *Nouvelle iconographie de la Salpêtrière*³⁵. Era o mal de chagas tão abrangente como parecia a princípio? A doença dos degenerados brasileiros (assim se exprimiam os jornais da época), dos sertões e das áreas mais pobres, não foi também, em sua generosidade nosográfica, uma “imagem concebida”, um teatro da dor similar ao que Charcot produziu? O que nos interessa não é conceber a ciência como um todo indiviso, como um progresso contínuo, como aqueles que a acreditam “em si” (sempre o vocabulário kantiano) como uma ciência imparcial, inodora, sem graves rupturas ou retrocessos. Não é só o ponto de vista “intempestivo” que nos interessa, como aludimos acima, mas também o questionamento feito nesse mesmo século XIX, na segunda dissertação da *Genealogia da moral*: “Porém, no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: *ele precisa de um objetivo* – e preferirá ainda *querer o nada a nada querer*³⁶”. Querer essa doença imparcial, perfeita em sua teleologia, não é uma forma de querer o nada, de se repetir numa proliferação de discursos, tal como visto no problema da linguagem no *Nascimento da clínica*, mas também na construção de monumentos estéreis, impressionantes e na mesma medida irrelevantes, como na Biblioteca de Babel, de Borges, ou na sabedoria de seu mais lídimo sofista, Pierre Menard? Como diz Nietzsche nessa mesma dissertação de sua *Genealogia*, quando Copérnico acabou com o

³⁴DIDI-HUBERMAN, Georges. *Invenção da histeria: Charcot e a iconografia fotográfica da Salpêtrière*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015, p. 27.

³⁵KROPF, Simone Petraglia. *Doença de chagas, doença do Brasil: ciência, saúde e nação, 1909 – 1962*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2009.

³⁶NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 80.

heliocentrismo, os homens se tornaram pequenos, anões frente ao universo que se agigantava. Mas em que medida os seres humanos mesmo se apequenaram, se homiziaram, se transformaram em formigas morais, já que portadores de um novo ideal, não mais o do sacerdote, mas o da ciência moderna e toda a mitologia que é construída por sobre esse nome?

O ponto de vista intempestivo nos serve para fazer inverter a lógica (e temos aqui duas inversões explicitadas, a socrática e a feita por sobre o método experimental de Bernard, por exemplo, ou como a clínica se transforma em ciência das raças, mas regularmente, independente do nome, em modo de controle e do poder soberano atribuído ao médico, espécie moderna de Radamanto). De um lado, Sócrates vê a saúde sob o ponto de vista da morte, porém sem considerar esta como determinante daquela, ou seja, a vida como um meio de morte, como uma *res extensa* na qual imprime suas marcas – esse o método dos clínicos franceses. Sócrates é um médico que não se cala diante da morte, que em todo o ciclo de sua morte (*Apologia*, *Fédon* e *Crítion*) tem uma palavra a dar, o que posteriormente, no mundo greco-romano, vai ser chamado de terapêutica, bem distinta da prática do médico moderno. E nessa radicalização da visão da vida, quase que ignorando por completo o fenômeno da morte entendido em sua materialidade, corporalidade, funda a medicina mais individual que se pode imaginar, aquela do cuidado de si, razão pela qual o *Alcebiades* foi um diálogo tão valorizado até o período da Antiguidade tardia, e entendida como algo relacionado aos cuidados médicos. A medicina social, pelo contrário, e como diz Foucault na mesma palestra no IMS, normalizou primeiro os médicos, na Alemanha, e os canhões, na França. É bem essa união entre fora militar e medicina, da reelaboração completa da prática médica no século XIX, com seus hospitais imitando os hospitais de campanha, com as escolas substituindo as faculdades, Paris por Montpellier, na união de canhões e universidades, na liberdade de espírito sob espada, como prescreveu Kant, como seu ideal de Iluminismo, ou seja, o reinado de Frederico II: liberdade na medida em que existam canhões. São transformações na clínica, que de inovação se desdobra em inúmeras disciplinas, saberes, a ela correlatas, onde todo o racismo (não só com o estrangeiro, com as colonizações), a guerra de raças (aquela guerra civil constante, entre partidos, entre povos, no seio das populações), e que a nascente fisiologia, em muitas de suas expressões, fez o incentivo. De outro lado, um outro tipo de transformação, a do pensamento biológico a partir do “museu das espécies” de Cuvier, onde se definiram os tipos, as espécies, as funções, e se soube tirar o melhor proveito disso não só com

Claude Bernard e Pasteur, mas no imenso debate europeu, França e Alemanha em destaque, e que pode ser lido nas páginas luminosas de Georges Canguilhem.

Referências Bibliográficas:

- CANGUILHEM, Georges. *Estudo de história e filosofia das ciências: concernentes aos seres vivos e à vida*. Rio de Janeiro: Forense, 2012.
- _____. *Ideologia e racionalidade nas ciências da vida*. Lisboa: Edições 70, 1977.
- CAPONI, Gustavo. Homo Duplex: Buffon y el intelecto humano. In: MAKINISTIAN, Alberto (Org.). *Cincuenta años de homo habilis (1964-2014)*. ASPHA: Universidade Central do Rosário, 2016.
- _____. Algunas especulaciones de Maupertuis y Diderot sobre la relación entre estructura y función en los seres vivos. *Filosofia e História da Biologia*, São Paulo, v. 11, n. 1, 2016
- _____. Geoffroy Saint-Hilaire y el problema de las condiciones de existencia. *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*. Volumen 11, Nº 36, 2016.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Invenção da histeria: Charcot e a iconografia fotográfica da Salpêtrière*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- _____. *Gênese e estrutura na Antropologia de Kant*. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2011
- _____. *História da loucura*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013.
- _____. La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie. *Dits Ecrits* II, texto nº77.
- _____. *Les mots e les choses : une archéologie des sciences humaines*. Gallimard, 1989.
- _____. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *Technologies of the self*. Londres: Tavistock Publications, 1988.
- GEISON, Gerald. *A ciência particular de Louis Pasteur*. Rio de Janeiro: Fiocruz: Contraponto, 2002.
- GOLDSTEIN, Kurt. *The organism: a holistic approach to biology derived from pathological data in man*. Nova Iorque: Zone Books, 1995.
- KROPF, Simone Petraglia. *Doença de chagas, doença do Brasil: ciência, saúde e nação, 1909 – 1962*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- WILLIAMS, Elisabeth. *The physical and the moral: anthropology, physiology, and philosophical medicine in France, 1750-1850*. Cambridge University Press, 1994.

Nota sobre a cosmológica em Lola Montès de Max OphülsTarsila Costa Conrado dos Santos¹**Resumo**

Neste presente artigo, gostaria de demonstrar possíveis ressonâncias entre um dos cristais de tempo classificados por Gilles Deleuze, mais especificamente o cristal perfeito pensado em sua obra *Cinema 2: a imagem-tempo* (2005) e a cosmológica platônica pensada no *Timeu-Crítias* (2011). Para isto, dimensionarei o processo de emergência de um cosmo cristalino em Deleuze nas imagens do filme *Lola Montès*² (1955) de Max Ophüls (1902-1957) e suas possíveis relações com a cosmogênese de Platão.

Palavras-chave: Imagem-tempo; cristais de tempo; cristal perfeito; Lola Montès; cosmogênese

Résumé

Dans cet article, je voudrais démontrer les résonances possibles entre l'un des cristaux de temps classifié chez Gilles Deleuze, plus précisément le cristal parfait pensé dans son livre *Cinéma 2: l'image-temps* (2005) et la cosmologique platonicienne pensé dans le *Timée-Critias* (2011). Pour cela, je dimensionnerai le processus d'émergence d'un cosmos cristallin chez Deleuze dans les images du film *Lola Montès* (1955) de Max Ophüls (1902-1957) et leur relation possible avec la cosmogénèse de Platon.

Mots-clés : L'image-temps; cristaux de temps; cristal parfait; Lola Montès ; Cosmogénèse.

Introdução

Em sua obra *Cinema 2: a imagem-tempo*³ (2005) Gilles Deleuze desenvolve no quarto capítulo o problema dos cristais de tempo⁴. Deste modo, alguns filmes são citados no sentido de trazer imagens de diferentes tipos e tendências em suas descrições cristalinas vistas no cinema. Em tais expressões há os problemas metafísicos e paradoxais que emergem das imagens cristalinas referente à coalescência de tempos, essas imagens estão situadas no pequeno circuito das imagens cinematográficas. Os cristais de tempo expressam diferenciadas qualidades, individualizações e dimensões temporais coexistentes em suas junções do virtual com o atual, do real com o possível,

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UERJ.

² *Lola Montès*, dirigido por Max Ophüls. Elenco: Martine Carol, Carl Esmond, Hélène Manson, Lise Delamare, Oskar Werner, Peter Ustinov, Anton Walbrook, Germaine Delbat, Jean Galland, Mort Sahl, Paulette Goddard, Will Quadflieg. Alemanha, França. 1955.

³ DELEUZE, G. *Cinema 2: A imagem-tempo*/ Gilles Deleuze; tradução Eloisa de Araújo Ribeiro; revisão filosófica Renato Janine Ribeiro. – São Paulo: Brasiliense, 2005- (*Cinema2*). Título original: *L'image-temps*.

⁴ O conceito de cristal de tempo foi desenvolvido por Félix Guattari em seu livro *L'inconscient machinique*, Ed. Recherches.

do passado com o presente em um contínuo movimento aberrante de contração, dilatação e de indiscernibilidade demonstrado na vertiginosa dinâmica do cone invertido bergsoniano com suas virtualidades expressas nas imagens-sonho, imagens-lembrança e nos lençóis de passado que também podem se consubstanciar com as pontas de presente, deste último encontro advém as imagens cristalinas em sua coexistência de distintas temporalidades e singularidades impressas pelo tempo nas séries divergentes de imagens cristalinas que se formam no interior da duração em suas diversas tendências. Sendo assim, citarei a seguir o nome da série divergente de imagens cristalinas classificadas por Deleuze: cristal perfeito, cristal rachado, cristal germe e cristal em decomposição. Trataremos neste artigo somente do cristal perfeito. Há alguns filmes que Deleuze cita nesta primeira fase dos cristais de tempo, são eles: *Desejos proibidos*⁵ (1953), *Lola Montès* (1955) ambos dirigidos pelo cineasta alemão Max Ophüls (1902-1957), Deleuze também cita o filme do diretor francês Alain Resnais (1922-2014) *O ano passado em Marienbad*⁶ (1961), entre outros.

Desta maneira, neste trabalho gostaria de destacar uma observação de alguns problemas que compõem o universo de imagens cristalinas expressos no filme *Lola Montès* (1955) no sentido de pensar o que Deleuze denominou como cristal perfeito para conceituar as imagens desse filme. A tentativa que farei é de aproximar o conceito de cristal perfeito da perspectiva cosmológica platônica cuja concepção geométrica, finita, fechada e centrada do cosmo é desenvolvida na narrativa de Platão no *Timeu-Crítias*⁷ (2011). O filósofo grego pensa a origem do ser e do universo no intuito de tentar promover uma apreensão da gênese do mundo sensível que seja simultaneamente inteligível, para tanto, tentarei expor as possíveis afinidades e ressonâncias que existem entre o cristal perfeito e o universo de Platão considerando, sobretudo, o problema da emergência do cosmo e a imagem do dodecaedro que seria para Platão o espelho de todo o mundo, observemos o trecho da narrativa que expressa tal combinação:

Quando foram conjugados seis deste tipo, produziu oito ângulos sólidos, sendo cada um deles constituído pela harmonia de três ângulos planos rectos; a figura do corpo constituído foi a do cubo, que tem seis faces planas, quadrangulares e equilaterais (Hexaedro regular). Visto que havia ainda uma quinta combinação (Dodecaedro),

⁵ *Desejos Proibidos*, dirigido por Max Ophüls. Elenco: Danielle Darrieux, Jean Debuco, Vittorio De Sica, Charles Boyer. Itália, França. 1953.

⁶ *O ano passado em Marienbad*, dirigido por Alan Resnais. Roteiro: Alain Robbe-Grillet. Elenco: Delphine Seyrig, Giorgio Albertazzi, Sacha Pitoëff, Françoise Bertin. Itália, França. 1961.

⁷ *Timeu-Crítias*. Autor: Platão. Tradução do grego, introdução e notas Rodolfo Lopes. Centro de estudos Clássicos e Humanísticos. Edição 2011. Universidade Coimbra. Faculdade de Letras.

o deus a utilizou-a para pintar animais no universo (55b-55c) (Platão, trad. Rodolfo Lopes, 2011, página 144)

De acordo com a nota do tradutor português Rodolfo Lopes do *Timeu-Crítias*, o dodecaedro além de ser uma figura geométrica que se constitui por 12 faces sendo cada uma delas um pentágono, esta ainda avizinha-se demasiado da forma de uma esfera. Ainda citarei um trecho da nota que o tradutor discorre situando filosoficamente essa figura, observemos:

Sabendo que no *Fédon* (110b) o formato esférico da Terra é comparado às ‘doze esferas’ (uma espécie de bolas feitas de doze pedaços de pele cosidos uns com os outros) e que os símbolos dos Zodíacos são também 12 e representados de forma geometricamente semelhante, a relação parece-nos óbvia; na verdade, Plutarco, nas *Questões Platônicas* (1003C-D), citando este passo do *Timeu*, diz que a representação do Zodíaco se deve precisamente a esta relação. (Platão, nota Rodolfo Lopes, 2011, página 144)

Portanto, a partir do conceito de cosmo cuja primazia da ordem, equilíbrio, simetria, harmonia e beleza estavam, com efeito, na base do pensamento político, estético e cosmológico de Platão no *Timeu-Crítias*, gostaria de traçar possíveis ressonâncias entre um dos cristais de tempo, mais especificamente o cristal perfeito descoberto por Gilles Deleuze.

Embora, a cosmológica platônica e o conceito de cristal perfeito sejam perspectivas distintas, podemos observar a maneira pela qual essa relação faz-se possível se nos ativermos na qualidade das características de que Deleuze se utiliza para apresentar-nos primeiro o pequeno circuito das imagens cinematográficas cuja qualidade primordial é a contração máxima das imagens atuais (presente) com as imagens virtuais (passado) dentro da duração.

Neste sentido, em sua qualidade de consubstanciação temporal essas imagens atingem características cristalinas, observemos abaixo um trecho da obra *Cinema 2: a imagem-tempo* (2005) que expressa possíveis ressonâncias entre a formação de um cosmo como já constatado na cosmológica platônica e a possível relação dessa tendência com o conceito de cristal perfeito criado por Deleuze no cinema:

Contraír a imagem, em vez de a dilatar. Procurar o menor circuito, que funciona como limite interior de todos os outros, e que cola a imagem atual a um tipo de duplo imediato, simétrico, consecutivo ou até mesmo simultâneo (Deleuze, 2005, página 87)

Séries divergentes de imagens cristalinas: o cristal perfeito e a primeira fase

Portanto, no pequeno circuito das imagens cinematográficas emergem os cristais de tempo estudados por Deleuze, deste modo, da cosmogênese advirão séries divergentes de imagens cristalinas no sentido de distintas fases expressas nas diferentes qualidades, diferenças de natureza e diferenças de grau expressas em cada uma das imagens cristalinas. Observemos ainda as distintas individuações que brotam da água-mãe, dimensão pré-individual que abarca já informações potenciais que passam por diferenciados processos de transdução expressos em suas singularidades físicas e metafísicas: do cristal perfeito, cristal rachado, cristal germe e cristal em decomposição. Há sempre nessas distintas descrições cristalinas expressões originais que mostram os diferentes processos de individuação de cada cristal considerando todas as direções divergentes que a água-mãe abarca como bem notou Gilbert Simondon⁸. Sendo assim, em nossa primeira fase do cristal temos o cristal perfeito, este implica tanto uma kinoestrutura quanto uma cronogênese onde o meio e o germe se equilibram para que essas imagens possam manifestar-se com um abundante brilho e isomorfismo referente à luz e sombra. Assim, considerando uma imagem de onde dois sentidos jorram o “dos presentes que passam e dos passados que se conservam” (o atual com o virtual), as imagens do diretor Max Ophüls (1902-1957), sobretudo, em *Lola Montès* (1955) trazem qualidades cosmológicas que nos fazem pensar na gênese de um pequeno cosmo cristalino a partir do cristal perfeito. Há, nesse sentido, um interessante trecho na obra supracitada de Deleuze que sugerimos para essas possíveis afinidades em termos de uma cosmologia do cristal de tempo em questão muito próxima ao sentido atribuído por Platão. Deleuze através de uma comparação de qualidades entre o cristal rachado do cineasta Jean Renoir (1894-1979) e do cristal perfeito de Max Ophüls (1902-1957) sugere a imanência de um cosmo perfeito em *Lola Montès* (1955), observemos:

Há porém, uma grande diferença entre os cristais de Renoir e os de Ophüls. Em Renoir o cristal nunca é puro e perfeito, ele tem uma falha, um ponto de fuga, um defeito. É sempre rachado. E é isso que a profundidade de campo manifesta: dentro do cristal não há simplesmente uma roda que se contrai em seu giro, mas alguma coisa vai fugir para o fundo, em profundidade, pelo terceiro lado, ou a terceira dimensão, pela rachadura. (Deleuze, 2005, página 106)

Podemos observar no filme *Lola Montès* (1955) o modo pelo qual a atriz emerge no universo de imagens do cineasta Max Ophüls (1902-1957) em uma perspectiva

⁸Gilbert Simondon em seu livro *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989 desenvolve o problema da água-mãe como um estado pré-individual, ou seja, anterior à formação dos cristais. Nesse estado já há informações potenciais: expressão das direções divergentes que ulteriormente formarão distintos cristais em suas singularidades físicas.

cosmológica. Deleuze fala que no cristal perfeito há um giro perfeito, uma roda, um tipo de ciranda. Do centro do picadeiro do circo a atriz ouve, vê e participa do espetáculo circense que é montado para contar sua conturbada vida. O equilíbrio e a cintilação perfeita entre luz e sombra exprimem uma “textura” e tendência especular, há um isomorfismo impresso temporalmente nas imagens que giram no picadeiro onde Lola é o centro.

Por isso, o cosmo dessa estrela é exibido em todo o seu brilho e Lola, mesmo apresentando-se em um decadente circo, não deixa de brilhar tal como um cristal de tempo vivo, um diamante natural em toda a sua perfeição, translucidez e equivalência de luz e sombra. Contudo, em razão de o cosmo ser finito, centrado e fechado a famosa atriz Lola fica retida dentro do cristal, tal como uma estrela que fica presa em um globo de cristal, podemos vê-la, mas ela não pode nos ver, exatamente pelo fato dela estar presa ao seu próprio cosmo, deste modo, as únicas imagens que ela alcança são as virtualidades de sua vida passada, mas atualizadas. Deste modo, o estado de vidência em Lola Montés é uma dimensão de tempo corrente, Lola sempre aparece vendo os seus lençóis de passado e pontas de presente⁹. Algo a se observar é o fato de Lola seguir perfeitamente a dinâmica de uma estrela no sentido dos cristais de tempo, se pensarmos nas estrelas que vemos no céu noturno elas equivalem aos cristais de tempo perfeitos, afinal vemos na imanência delas o que é e o que já se foi em razão delas estarem anos-luz de distância de nós, sendo assim, uma estrela abarca dimensões do tempo coalescente além desse corpo celeste ser um cristal perfeito em razão do brilho que dele emana. Para que uma estrela brilhe é necessário que em suas estruturações moventes a luz e a sombra estejam em perfeito equilíbrio para que este ser brilhante possa ser visto por nós no céu noturno. Não seria a atriz Lola em seu filme exatamente isso? Se nós que a vemos e ela não nos vê, tal como uma estrela no céu, é esta imagem que poderíamos pensar no sentido de uma expressão do que é esta atriz.

⁹ Sobre este conceito observemos o modo cujo Deleuze o exprime no quinto capítulo do livro *Cinema 2: a imagem-tempo* (2005) : “(...) O cristal revela uma imagem-tempo direta, e não mais uma imagem indireta do tempo, que decorresse do movimento. Ele não abstrai o tempo, faz melhor, reverte sua subordinação em relação ao movimento. O cristal é como um *ratio cognoscendi* do tempo, e o tempo, inversamente, é *ratio essendi*. O que o cristal revela ou faz ver é o fundamento oculto do tempo, quer dizer, sua diferenciação em dois jorros, o dos presentes que passam e dos passados que se conservam (...)” (Deleuze, página 121, 2005).

A concepção de um universo ordenado em termos de um cosmo parece-me uma maneira possível de abordarmos o problema de Lola. Considerando que na origem de um cosmo o problema do ser e o problema do devir emergem, podemos vislumbrar as virtualidades de Lola: múltiplas faces girando entorno de um único centro, uno e paradoxalmente refratado. Se o problema do cristal perfeito tange um perfeito equilíbrio entre luz e sombra, para que este tipo de cristal brilhe em alta intensidade há de se entender que o cosmo composto pela vida de Lola concatena-se em uma simetria perfeita em termos de expressão. Entretanto, para haver uma imagem com tal isomorfismo de luz e sombra e tal translucidez uma fatalidade precisa instaurar-se na medida em que Lola torna-se uma prisioneira de toda essa perfeição, de todo esse brilho que sua vida lhe concedeu. Contudo, ao se pensar nisso, não há como desviar-se do tempo enquanto dimensão que concede um brilho que ele simultaneamente apaga, uma cintilação constante entre vida e morte mostra todas as vicissitudes que mesmo uma estrela tal como Lola inevitavelmente passa. Com efeito, fica claro que mesmo havendo uma tentativa de impor uma simetria perfeita ao tempo tal como vemos no cosmo reluzente de Lola, o tempo não a poupa e também passa para ela, o tempo a ultrapassa. Portanto, mesmo na perspectiva cosmológica platônica pode-se supor uma errância, um desvio, uma cesura que o tempo promove na vida de todos nós, nos decompondo nossos possíveis planos de composição¹⁰ e tornando as coisas que um dia compuseram nossas vidas estranhamente distantes, há os abismos do abandono ou da morte no fundo do cristal perfeito, uma verdadeira dança entre vida e morte gira neste cristal.

Se nos ativermos à maneira meticulosa pela qual Platão descreve a formação de seu cosmo geométrico e matemático iremos perceber que o filósofo grego parece intuir que a necessidade de se criar um universo ordenado decorre de haver um universo imensurável, intangível e, por essa razão, foi preciso inventar uma ordem perfeita, simétrica, harmônica e bela. Não é, portanto, aleatoriamente que para Platão essa dinâmica também deveria ser aplicada a Pólis grega, ao corpo do ser humano e também aos ditames estéticos gregos. Supõe-se a existência de um universo ordenado desde o macro ao microcosmo. Logo, há uma ideia de mundo que deve seguir uma ordem para

¹⁰ Em *O que é a filosofia?* (1992), Gilles Deleuze e Félix Guattari pensam distintos planos de expressão para arte, ciência e filosofia. Deste modo, o plano de composição é onde a arte “(...) traz do caos variedades, que não constituem mais uma reprodução do sensível no órgão, mas erigem um ser do sensível, um ser de sensação, sobre um plano de composição, anorgânica, capaz de restituir o infinito. A luta com o caos, que Cézanne e Klee mostraram em ato na pintura, no coração da pintura, se encontra de uma outra maneira na ciência, na filosofia: trata-se sempre de vencer o caos por um plano secante que o atravessa (...)” (Deleuze e Guattari, página 238-239, 1992)

que a grande obra se realize, ao mesmo tempo, sabemos do problema da insuficiência das teses dos antigos fisiólogos para esgotar os problemas que emergem de questões tão complexas acerca da origem do universo e do ser, sobre isso Gregory Vlastos apresenta em seu livro *O universo de Platão*¹¹ (1987) um valioso pensamento que poderia ampliar nossa visão desse antigo problema assinalado desde Demócrito e também em Platão sobre a descrição da *physis* e a “percepção de um universo racional”, observemos abaixo Vlastos:

Mesmo assim, nem ele nem Platão acharam seu agnosticismo final enfraquecedor. Insistiram em suas pesquisas naturais com zelo inquebrantável. O de Platão é evidente nas páginas do *Timeu*. Quanto a Demócrito, temos a sua declaração de que “preferiria achar uma explicação natural a vencer o reino da Pérsia” (B118). Isto é compreensível? Eu acho que sim. Uma vez que você tenha visto quão sem fundamento eram aquelas alegações eufóricas de conhecimento divino feitas pelos primeiros, e mais ingênuos, fisiólogos, ainda tem opções sobre em que acreditar. Assim, que fará você? Voltará ao monte de supertições refugadas das quais até homens tão inteligentes quanto Heródoto não podem se libertar completamente? Se não, você ainda encontrará satisfação intelectual em imaginar sistematicamente o que o mundo seria se fosse cosmos – se ele fosse racional de ponta a ponta, cada um de seus eventos irrevogavelmente governado por regularidades naturais. Demócrito produziu um sistema assim e deve ter trazido às mentes mais sofisticadas da época uma sensação de libertação intelectual, tal como Lucrecio traria mais tarde com sua visão epicurista. Quando a fé nos seus deuses ancestrais tiver desaparecido tão completamente que nada seja deixado em seu lugar, nem mesmo um doloroso vazio, e você estiver preparado para debater sua existência tão desapassionadamente quanto debateria a existência de crocodilos, então Demócrito tem algo a lhe oferecer que, se não for conhecimento, é a melhor coisa depois dele – um credo na forma de um cenário naturalista, uma expressão de um universo racional. (Vlastos, 1987, página 66)

Mas o que Lola tem a ver com isso? Seria possível esgotar a totalidade de expressão de uma estrela ou de um cosmo em uma ideia fundada na racionalização do ser? Ou estaríamos falando em feixes cujo exprimir de um devir se faz presente em uma determinada duração?

Lola e o devir cosmológico

Indiscernibilidade, imagens mútuas¹², passado com presente, um verdadeiro encontro desencontrado das dimensões de tempo é o que podemos assistir nas imagens do célebre filme sobre a atriz Lola Montès, um devir cosmológico. Sendo assim, uma passagem literária que expressaria a dinâmica do cristal perfeito é o trecho encontrado

¹¹ VLASTOS, G. *O Universo de Platão*. Trad. De Maria Luiza Monteiro Salles Coroa. Brasília, Editora Universidade de Brasília, c1987. Título original: *Plato's universe*.

¹² Bachelard, *La terre et lês rêveries de La volonté*, Corti. O conceito de imagens mútuas em Bachelard define o cristal.

na obra *O Aleph* (1978) do escritor argentino Jorge Luís Borges (1899-1986), observemos a maneira que a descrição cristalina feita por ele nos apresenta diferentes feixes, realidades e atmosferas que o cristal engloba:

Na parte inferior do degrau, à direita, vi uma pequena furta-cor, de brilho quase intolerável. Primeiro, supus que fosse giratória; depois, compreendi que esse movimento era uma ilusão produzida pelos vertiginosos espetáculos que encerrava. O diâmetro do Aleph seria de dois ou três centímetros, mas o espaço cósmico ali estava, sem diminuição de tamanho. Cada coisa (o cristal do espelho, digamos) era infinitas coisas, porque eu a via claramente de todos os pontos do universo. Vi o populoso mar, vi a aurora e a tarde, vi as multidões da América. (Borges, página 133, 1978)

A reversibilidade do tempo no cristal sempre foi um problema corrente, será possível que o minuto anterior seja o mesmo do atual? Conclamar a reversibilidade do tempo não seria estar em acordo com as coisas em seu estado de ilusão objetiva estática? Muitos feixes querem corresponder a essa pergunta, mas até que ponto eles se encontram para formar um espectro de luz que nos responda a tamanho problema?

Portanto, aquilo que é sempre (*to on aeí*) parece estar nos fixando sempre ao modo inteligível de perceber a vida, embora na simultaneidade outro problema apareça no horizonte das cronogêneses: aquilo que devém (*to gignomenon*), o modo sensível de perceber a vida. Convergências e divergências entre o intelecto e a sensibilidade, profundas fissuras refratam toda a ideia do ser e colocam nossa protagonista Lola em situações que mesmo no teatro de um circo decadente não se encontram, puro devir.

Então para onde ir? Se presos a ciranda do cristal perfeito há um giro que empreende uma virtualidade íntima e estrangeira cuja manifestação do devir faz-nos bifurcar em nossa própria vida e nos distancia de toda atualidade de outrora. Onde esse cosmo forma-se? Há um lugar no tempo que nos assegure? Ou seria um eterno navio à deriva sempre em busca de um porto que jamais chega? O filósofo Henri Bergson em sua obra *A evolução criadora*¹³(2010) mostra-nos a maneira pela qual a tendência bifurcante da vida nos conduz para divergentes direções, logo, escolher torna-se necessário considerando todas as incertezas que a vida reúne em “tudo aquilo que começávamos a ser, de tudo aquilo que poderíamos nos tornar”, observemos o trecho abaixo:

Mas as causas verdadeiras e profundas da divisão eram as que a vida continha em si própria. Porque a vida é tendência, e a essência de uma tendência é desenvolver-se em forma de girândola, criando, pelo simples fato do seu crescimento, direções divergentes entre as quais o seu impulso se partilhará. É o que observamos em nós próprios na evolução dessa tendência

¹³ BERGSON, H. *A evolução criadora*/ Henri Bergson; tradução Adolfo Casais Monteiro. – São Paulo : Ed. UNESP, 2010.408 p. Tradução de : *L'évolution créatrice*.

especial à qual chamamos o nosso caráter. Cada um de nós, ao olhar retrospectivamente para a sua história, verificará que a sua personalidade de criança, embora indivisível, reunia pessoas diversas que podiam permanecer fundidas, pois se achavam em estado nascente: essa indecisão cheia de promessas é, aliás, um dos maiores encantos da infância. Mas essas personalidades que se interpenetram tornam-se, com o crescimento, incompatíveis entre si e, como cada um de nós vive uma única vida, necessário lhe é fazer uma escolha. Na realidade, estamos sempre escolhendo e sempre abandonando muitas coisas. O caminho que percorremos no tempo está juncado pelos destroços de tudo aquilo que começávamos a ser, de tudo aquilo que nos poderíamos tornar. Mas a natureza, que dispõe de um número incalculável de vidas, não está sujeita a tais sacrifícios. Conserva as diversas tendências que com o crescimento seguiram direções diversas. Criou, com elas, séries divergentes de espécies que evoluíram separadamente. (Bergson, *A evolução criadora*, 2010, página 116-117)

Para os paradoxos da *physis*, muitas vezes, nem uma cosmologia poderia nos socorrer, o devir explícito na cronogênese do cristal nos mostra uma face irreversível da atualidade, deste modo, talvez mesmo nossas vontades e desejos sejam atropelados pelo tempo e quem sabe o cosmo, em termos de perspectiva que ordena toda a vida de um universo, uma cidade, um corpo, uma ética, encontre o caosmo, o lugar de conflito, a agonística que nos demonstre que a rachadura do cristal é o próximo passo, sendo assim, onde encontraremos Lola? É uma triste e bela pergunta, ela sempre estará em seu globo de cristal a rever uma memória bifacial, passado com presente deformando-se e caindo em abismos virtuais do tempo profundo.

Acredito, que a única maneira de irmos para a próxima fase do cristal é adquirindo uma atitude criadora própria à vida. Racha-se o cristal e entra-se, deste modo, no movimento das águas imemoriais do mundo. Tenhamos essa coragem de partir, de pegar o navio que nos leve para outras dimensões do tempo cujos paradoxos nos mostrem que o eu é um frágil barco que naufraga diante das bifurcações que a vida e o tempo nos envolvem.

Referências bibliográficas:

- BERGSON, H. *A evolução criadora*/ Henri Bergson; tradução Adolfo Casais Monteiro. – São Paulo : Ed. UNESP, 2010.408 p. Tradução de : *L'évolution créatrice*.
- BORGES, J.L. *O Aleph*. Trad. de Flávio José Cardozo. Porto Alegre: editora Globo, 1978.
- BRANCO, P. M. *Dicionário de mineralogia e gemologia*/ Pércio de Moraes Branco. – São Paulo: Oficina de Textos, 2008.
- DELEUZE, G. *Cinema 2: A imagem-tempo*/ Gilles Deleuze; tradução Eloisa de Araújo Ribeiro; revisão filosófica Renato Janine Ribeiro. – São Paulo: Brasiliense, 2005- (Cinema2). Título original: *L'image-temps*.
- DELEUZE, G. GUATTARI, F. *O que é a filosofia ?*/ Gilles Deleuze e Félix Guattari ; tradução de Bento Prado Jr. e Albero Alonso Muñoz. – Rio de Janeiro ; Edição. 34, 1992.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Trad. do grego, introdução, notas e índices: Rodolfo Lopes. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2011.

SCHUMANN, W. *Guia de minerais*/ Walter Schumann – Barueri, SP: DISAC, 2008.

SIMONDON, G. *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989.

VLASTOS, G. *O Universo de Platão*. Trad. De Maria Luiza Monteiro Salles Coroa. Brasília, Editora Universidade de Brasília, c1987. Título original: *Plato's universe*.

Referências filmográficas:

OPHÜLS, M. *Desejos proibidos*. França/Itália. Duração 97 minutos. Preto e branco

OPHÜLS, M. *Lola Montès*. Alemanha/França. Duração 116 minutos. 1955.

RESNAIS, A. *O ano passado em Marienbad*. França/Itália. Duração 94 minutos. 1961.

Título original *L'année dernière à Marienbad*.

O sujeito em psicanálise entre o Eu e a indeterminação

Uriel Massalves de Souza do Nascimento¹

Resumo

O presente trabalho busca explicitar o lugar do Eu nas teorias de Freud e Lacan de modo que, ao fazê-lo, seja possível compreender de que maneira a indeterminação já se mostra presente desde Freud. Ao expormos o lugar do Eu nas referidas teorias, tornar-se-á claro em que medida a indeterminação é fundadora daquilo mesmo que se compreende por subjetividade em psicanálise. Para a consecução de seus objetivos, o artigo se divide em duas grandes partes: na primeira, nos debruçamos sobre o lugar do Eu na teoria freudiana, bem como sobre o funcionamento do aparelho psíquico. O peso de Freud no artigo tem por finalidade esclarecer uma série de pressupostos aos quais Lacan recorre implicitamente, de modo que não conhece-los impede a compreensão da teorização lacaniana. Já na segunda parte do trabalho, nos debruçaremos sobre o lugar do Eu na obra de Lacan, explorando a ligação existente entre indeterminação, angústia e determinação a partir de alguns conceitos centrais à obra do autor.

Palavras-chave: Sujeito; Angústia; Freud; Lacan.

Abstract

The present work's objective is to explicit the place of the concept of I in Freud's and Lacan's theory in a way that makes it possible to understand how the idea of an indeterminate subject is already present in the works of the former and, being him the founder, in the beginning of psychoanalysis itself. By doing that we aim at clarifying how the notion of indetermination is central to what we call "subjectivity" in psychoanalysis. In order to achieve our goals we divided our article in two major parts: the first one is dedicated to clarifying the place of the concept of I in Freudian theory. It is also dedicated to explaining how the mental apparatus works. Since Lacan's theory is based upon Freud's Works, one must first understand the later in order to understand the former. This brings us to the second major part of our article, which begins by exploring the place of the concept of I in Lacan's work and, after that, explores the links between the notions of indetermination, dread and determination in his work.

Keywords: Subject; Dread; Freud; Lacan.

Introdução

A filosofia do século XX viu surgir um parceiro de debate importante em relação às questões relativas à subjetividade. No ano que marca o próprio início do século (1900) é publicada *Die Traumdeutung* (a Interpretação dos Sonhos) e, com ela, a psicanálise ganha não tanto vida quanto publicidade². Desde o surgimento dessa obra e, portanto, desde a emergência da psicanálise, os filósofos estabeleceram com a disciplina

¹ Doutorando PUC-RIO.

² É bem sabido o fato de Freud já se valer da terapia pela fala, ainda que com outros nomes, em períodos anteriores a 1900. Para um histórico mais apurado, cf. GAY, P. *Freud: uma vida para nosso tempo*. São Paulo, Cia das Letras, 1989.

relações as mais diversas, havendo tanto a mobilização das categorias psicanalíticas para a composição de uma crítica social - como na escola de Frankfurt³ - quanto um embate ferrenho - como Heidegger⁴ e Deleuze⁵. Fato é que a filosofia não foi capaz de ignorar o surgimento da psicanálise, fazendo-se necessário um diálogo, ainda que tenso, com aquela ciência que surge prometendo produzir um saber sobre o inconsciente.

Salientamos que a originalidade da psicanálise em relação ao debate sobre o sujeito não foi tanto *postular* a existência de um inconsciente, mas sim *fornecer meios para interpretá-lo e dar indícios clínicos de sua existência*. Nesse sentido, ela marca sua diferença em relação à filosofia que deu a ela origem⁶ no momento mesmo em que deixa o campo da *tentativa de compreensão* do real e passa ao da *atuação* neste a partir de uma hermenêutica que não apenas interpreta, como produz efeitos na vida psíquica dos indivíduos⁷. É isso que separa a psicanálise da filosofia, a saber, sua impossibilidade de abandono de um certo material clínico que deve servir de base à teoria.

Diferenças à parte, no entanto, a psicanálise, como bem observa Badiou⁸, aparece como uma parceira ou um rival quando se põe a teorizar sobre questões classicamente filosóficas. Se o saber psicanalítico circunscreve para si maneiras próprias de compor sua atuação no real, não cria, no entanto, as questões que busca responder: as retira da filosofia e as responde ao seu sabor. Uma das questões que mobilizou, durante muito tempo, tanto Freud quanto Lacan – os dois autores aos quais recorreremos aqui – é aquela acerca da imbricação entre Eu, consciência e subjetividade. Ao fim e ao cabo, é impossível pensar um inconsciente que tem sua lógica de ação própria sem se perguntar, de chofre, sobre o quão descentrados estamos em relação a nós mesmos. Faz-se mister, portanto, que pensemos o lugar do Eu na psicanálise para que possamos compreender o que esse saber entende por sujeito. Uma vez feito isso, estaremos livres da associação entre egoidade e subjetividade e, com isso, estaremos aptos a uma compreensão mais complexa daquilo mesmo que se entende por sujeito.

³ Cf. ADORNO, Theodor. *Teoria crítica del sujeto* – ensayos sobre psicoanálisis y materialismo histórico. Trad. Henning Jensen. México, Siglo Veintiuno, 1986.

⁴ Cf. HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

⁵ Cf. DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *L'anti-Oedipe*. Capitalisme et Schizophrénie. Paris: Editions de Minuit, 1976. Especialmente capítulos 2 e 3.

⁶ A biografia de Freud citada anteriormente faz um belo trabalho de expor as influências românticas e idealistas alemãs de Freud.

⁷ Como a cessação de sintomas, por exemplo.

⁸ BADIOU, 2015, p. 16.

Por conta de Lacan contar com toda a teorização de Freud, exporemos primeiro a compreensão de inconsciente e egoidade como ela se apresenta em Freud para, posteriormente, expormos a compreensão lacaniana de Eu e o papel gradual que a indeterminação vai ganhando em sua pena. A exposição do deslocamento do Eu do centro de importância daquilo que se chama sujeito cumprirá, aqui, a função de demonstrar o quão mais complexo é o sujeito quando pensado à luz da psicanálise. No saber psicanalítico a racionalidade não mais figura como elemento exclusivo de composição do sujeito, abrindo espaço para que aquilo que foge à razão também compor aquilo mesmo que se entende por esse significante. Sendo assim, temos uma compreensão expandida da subjetividade que serve, também, como um lugar crítico à compreensão que iguala egoidade à racionalidade e a última à subjetividade. Ao fim e ao cabo, queremos tornar manifesto o quanto o sujeito é mais complexo do que a noção de egoidade racional permite compreender.

Freud: funcionamento psíquico e o surgimento da instância “Eu” (ego)

A primeira coisa que chama a atenção na compreensão de subjetividade de Freud é a maneira pela qual aquilo que chamamos de “psiquismo”, ou seja, aquele campo responsável pelas atividades mentais do sujeito, é pensado. Não se trata, aqui, de uma compreensão organicista ou biologista, tampouco de uma visada sobre o sujeito que simplesmente privilegie a interação social em detrimento das características orgânicas. Fugindo de ambas as reduções, Freud entende que o psiquismo humano tem um funcionamento mecânico com base em um controle de energias que, no entanto, não se furta ao meio externo nem deixa de ser influenciada pela interação social. Se, por um lado, o campo psíquico do sujeito se forma a partir de processos como admissão e descarga⁹, por outro ele não deixa de fazê-lo a partir da produção de sentido e da interação com o outro. Às energias que circulam no campo psíquico Freud chamou pulsão (*Trieb*) termo que surge já nas suas primeiras teorizações¹⁰. É a partir da circulação e do controle dessas energias que o que conhecemos como “instâncias psíquicas” vão se formar e se regular.

⁹ Termos utilizados para a descrição de processos que motores mecânicos utilizam para receber energia e para expulsá-las.

¹⁰ Cf. FREUD, S. *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Paris, Gallimard, 1987, onde Freud já começa o emprego do termo num sentido que apenas se modificará, e mesmo assim parcialmente, a partir da introdução da pulsão de morte, mais à frente em sua obra.

Notemos que instanciar o psiquismo significa dizer que ele é maior do que a soma das instâncias, por um lado, e que ele é o lugar dessas mesmas instâncias, por outro. Se podemos equalizar inconsciente e subjetividade – e, em Freud, nada nos desautoriza a fazê-lo – podemos dizer, então, que em Freud o sujeito é tão amplo quanto é amplo o aparelho psíquico. Isso já nos dá a direção, de chofre, que Freud toma: se o Eu é uma parte, um terço apenas, da atividade psíquica e se a parte consciente é ainda menor em relação ao psiquismo do que o que supomos, o lugar da subjetividade deve ser, necessariamente, alhures em relação à consciência. Deve estar centrada, então, no aparelho psíquico e em tudo aquilo que escapa ao controle da consciência, por ser algo mecânico que funciona por suas próprias leis. Dito de outro modo, a operação mecânica do aparelho psíquico não se faz sem a aplicação de um princípio, qual seja, aquele que Freud denomina *princípio do prazer*. Ele é justo aquilo que faz com que o humano aja de modo a efetuar a descarga de excitações pelo caminho mais curto, ao mesmo tempo em que evita, ao máximo, o desprazer. Que não confundamos, aqui, *excitação* com *pulsão*: a primeira se refere à maneira pela qual o psiquismo é estimulado e sai de sua homeostase, causando, com isso, desprazer quando em excesso; a segunda é a energia constante que o aparelho psíquico mantém para seu funcionamento, sendo sua quota algo estável e não quantificável.

Para que se possa compreender melhor o que estamos dizendo aqui, façamos uma intersecção entre as informações de ambos os parágrafos, de modo que elas sejam capazes de formar uma imagem mais precisa do funcionamento do psiquismo. O homem possui, em seu aparelho psíquico, um tipo de energia que está presente constantemente (*pulsão*). Essa energia é aquela que o impulsiona a manter o básico de suas funções, bem como é aquela que o impulsiona a realizar aquilo que, no plano da cultura, conhecemos como “desejo”. Esse processo de realizar o desejo, por sua vez, funciona como uma descarga de excitação entre outras possíveis. Ora, logo acima alertamos para que não confundíssemos *pulsão* e *excitação* e agora a primeira parece, de alguma forma, se converter na segunda. Isso ocorre por um motivo simples: os dois termos, apesar de serem registros diferentes da energia psíquica, não são incomunicáveis. Ao contrário, *excitação* é, como em biologia ou química, um estado de acúmulo de energia. Uma vez que falamos do humano, esse estado gera desprazer no psiquismo, levando o humano a descarregar a atenção.

Temos, a fins de exemplo, as situações hodiernas de apreensão e alívio (físico ou de uma preocupação exclusivamente mental). O que ocorre aí e o estranho prazer que

sentimos quando a situação cessa é justo um acúmulo de excitação e sua posterior descarga. Como essa situação também evidencia, podemos estar tanto excitados por um motivo externo¹¹ quanto por um motivo interno ao psiquismo¹². A excitação interna ao aparelho psíquico é justo advinda de um excesso de pulsões não descarregadas, fazendo com que seja impossível que a consciência ignore aquela situação e invista ainda mais energia naquilo.

Até aqui está o básico da parte mecânica do funcionamento do aparelho psíquico. Não chegamos ainda às instâncias que se formam quando do desenvolvimento do humano, ou seja, não chegamos à estrutura de um aparelho psíquico adulto. Existe, entre elas, uma ordem de formação, no sentido mesmo de uma ordem cronológica. Assim, a primeira de todas essas instâncias, aquela que está sempre presente e que funciona exclusivamente a partir do princípio do prazer, é denominada, por Freud, de “Isso”¹³. Nele (no Isso) se alojam pulsões, desejos e, dentro dele não há sequer a ideia de negação, sendo possível a convivência de dois impulsos contraditórios. Note-se que essa última característica se deve ao fato mesmo de ser uma instância puramente inconsciente. Apesar dessa característica o *Isso não se confunde com o inconsciente*; antes, o *constitui*, tanto quanto o Eu e o Supereu. Essa ideia se torna particularmente clara se pensarmos que *será a partir do Isso que o Eu se constituirá*. O adágio freudiano, que situa o Eu como uma espécie de adaptação ou precipitação do Isso em direção a uma ordenação, não aponta para outra coisa que não para essa proveniência do Isso.¹⁴ É essa proveniência que faz com que Freud situe também parte do Eu como inconsciente: se a origem dele é uma instância inconsciente, parte sua deve permanecer oculta para a consciência.

Observemos aqui que o Eu não é pensado por Freud como o fundamento do sujeito – como o cogito era para Descartes ou o próprio Eu para Fichte – mas como uma instância ulterior que teria tanto por origem quanto por fim a convivência com outrem e

¹¹Por exemplo, em situação de música excessivamente alta para nossos padrões

¹²Quando pensamos ininterruptamente em algo, por exemplo

¹³ Utilizamos aqui os termos do alemão original traduzidos por nós. Isso, Eu e Supereu traduzem, respectivamente, *Es, Ich, Uberich*. Os termos mais famosos no Brasil, id, ego e superego, advém de uma “tradução da tradução”. As edições Imago Standard das obras de Freud, presentes no Brasil, são traduções que inicialmente foram feitas para o inglês. Quando da ocasião, o tradutor decidiu por bem traduzir para termos latinos (em latim) para aumentar a aparência de cientificidade da disciplina aos olhos do público anglófono. Isso afasta os termos de sua simplicidade inicial, bem como do potencial descritivo que tal simplicidade enseja. “Isso” se opõe a “Eu” e “Supereu” precisamente por ser completamente sem identidade e sem lei, que são as características fundamentais do segundo e do terceiro termo.

¹⁴ FREUD, 1996, p.102. trata-se da frase “*Wo es war, soll Ich werden*” ou “onde era o isso, deve o eu advir”.

o silenciar das vozes de algumas pulsões. O Eu seria, se bem observado, uma forma de alienação, já que desde o seu surgimento no psiquismo o sujeito não mais coincidiria com a realização *imediate*¹⁵ de suas pulsões, tendo que, a partir desse momento, buscar caminhos alternativos e mais longos para satisfazê-las (ou seja, buscar mediações). *Surgimento*, aqui, é a palavra capital: se o Eu não preexiste e surge num contexto específico no qual o indivíduo viveu determinadas experiências, ele já nasceu, num certo sentido, singular e já nasceu, também, como *resposta* e precipitação. Não à toa é nele que habita o que chamamos de consciência: se ele surge em resposta ao contato intersubjetivo, deve ser capaz de dar conta do apelo a ele endereçado.

O fato de tudo aquilo que indica identidade e reflexão parecer surgir a partir da inscrição do homem no tempo, na sociedade e na linguagem pode nos levar à falsa impressão de que o que é mecânico no psiquismo é *dado e menos elaborado* e, por isso, depende menos da linguagem do que aquilo que é referente à reflexão. Isso nos levaria a ainda outra compreensão, igualmente falsa, que nos faria de alguma forma equacionar linguagem a elaboração e, mais ainda, linguagem à racionalidade. Em Freud isso não se dá. Se ressaltarmos dois aspectos de uma outra instância as coisas podem ficar mais claras. Das três instâncias sobre as quais falamos, restou ainda o Supereu. Ora, sobre ele Freud não cansa de ressaltar duas coisas: também ele, o Supereu, é uma instância puramente inconsciente, mas, diferente do Isso, ele surge como última instância, sendo posterior mesmo ao eu¹⁶; também o Supereu opera num registro linguístico mas, curiosamente, a linguagem do Supereu opera apenas num registro mecânico e imperativo e não tanto num registro elaborado e reflexivo¹⁷. Exemplificando, o Supereu *freudiano* é aquele que diz “não!” e barra tudo o que não é moralmente aceitável. É ele, também, o responsável pelo sentimento de culpa que habita o humano quando este vai além de determinado limite moral ou quando realiza um desejo que acaba por infringir uma norma internalizada. Não existe, no entanto, nenhuma racionalidade inerente ao Supereu: é tão inconsciente e irracional quanto o Isso, tendo apenas outro senhor em detrimento das pulsões, qual seja, a moral.

¹⁵ I.e. sem mediações, no sentido mesmo de um termo do meio que atrase a realização de um desejo. Por exemplo, imaginemos como é fácil, a uma criança pequena, simplesmente pegar o que deseja sem muita consideração pelos desejos e expectativas alheios e o quanto isso se torna gradativamente mais difícil conforme a mesma criança envelhece.

¹⁶ Tendo em vista o escopo do trabalho, não nos deteremos, aqui, sobre o surgimento do Supereu. Caso haja interesse do leitor indicamos um texto de Freud: FREUD, S. Conferência XXXI: A dissecação da personalidade psíquica. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas XXII**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

¹⁷ I.e. “não faça!”, “pare!”, etc.

Ora, do que foi dito até aqui nos é dado supor que, dado o seu surgimento, o Eu, enquanto instância psíquica, estaria em um embate tanto com a instância de desordem e puro querer (Isso) quanto com a instância de aplicação da moralidade de maneira irracional (Supereu). Pois que se existem duas instâncias igualmente inconscientes e igualmente irracionais que o pressionam e se ele precisa ainda obedecer à realidade externa, temos que a instância Eu vive uma dificuldade ímpar para meramente existir e manter-se. Freud, comentando essa dificuldade, fala do Eu como um “pobre servo que tem de servir a três senhores ao mesmo tempo”¹⁸, indicando aí a dificuldade inerente à manutenção da estabilidade do aparelho psíquico.

É importante lembrar, ainda uma vez mais, que boa parcela da teorização freudiana parte das experiências clínicas de manifestações sintomáticas que se dão a despeito da vontade do sujeito. O que Freud descobre nos sintomas que se dão a ver é precisamente o fato de que “o homem não é mais o senhor de sua própria casa”¹⁹, ou seja, que aquela equalização entre Eu, consciência e subjetividade é falha, dado que o último termo é maior do que os outros dois. Dito de outro modo, “Eu” e consciência” não são mais do que uma pequena porção da real atividade psíquica do sujeito, restando ainda um vasto mundo a ser explorado. Os referidos termos seriam desenvolvimentos do indivíduo que se fariam a partir da repressão de uma série de pulsões inconscientes que, uma vez reprimidas, poderiam causar os exatos sintomas que Freud encontrava. Começava por analisar um indivíduo supostamente inadequado por motivos de doença para, ao fim e ao cabo, descobrir que era exatamente por tentar se manter adequado, recusando aspectos que seriam estranhos àquilo que supunha ser sua identidade, que o sujeito adoecia. O sujeito estava doente, então, muito mais de uma *reificação identitária* do que de por conta de uma *inadequação*. Em outros termos, era por negar a sua subjetividade em toda a sua complexidade e seus conflitos em prol de uma identidade fixa que o sujeito adoecia.

Estamos, aqui, diante de uma ampliação substancial do conceito de sujeito. Não estamos mais presos à equalização entre sujeito e racionalidade, tampouco estamos presos à compreensão da moralidade como aquele registro que confere dignidade superior aos homens. O psiquismo, tanto em seu aspecto moral (Supereu), quanto no que se refere ao desejo (Isso), está para além tanto da razoabilidade. Se lembrarmos que ao Eu cabe precisamente cumprir os desígnios da sociedade em detrimento, muitas

¹⁸ FREUD, 1996, p.175.

¹⁹ FREUD, S. 1996, p.178.

vezes, das próprias realizações pulsionais, temos uma clareza maior diante daquilo que Freud descobriu, confirmando a teorização hobbesiana: para conviver em sociedade é necessário ao homem, muitas vezes, se anular. Essa anulação, entretanto, não se restringia, como em Hobbes, à doação de parte da violência a um Estado capaz de controlar as violências de todos. Cabia ao humano socializado anular não apenas sua violência em relação ao outro como também sua indulgência consigo mesmo e, por vezes, cabia a ele ainda ter de suportar passivamente a violência de outrem para consigo.

É por isso que Lacan, ao teorizar sobre o Eu, será dele tão crítico. Poucos pensadores, psicanalistas ou não, foram tão refratários à ideia de conferir contornos positivos às experiências de socialização bem como às de intersubjetividade quanto o psicanalista francês e é precisamente delas, em conjunção com um certo momento da maturação biológica do homem, que a instância do Eu se forma. Parece-nos existir em Lacan uma motivação que advém não apenas de uma especulação teórica, mas do material clínico e do quadro social geral no qual estava inscrito. Queremos dizer com isso que, desde sua tese de 1937²⁰ Lacan já via como fundamental a articulação entre a crítica social, a teoria do sujeito e a clínica, o que tornava impossível um pensamento que privilegiasse um Eu atomizado. Graças a isso, a instância “Eu” vai passar a ser paulatinamente compreendida por Lacan como aquela que melhor comporta a *alienação do sujeito ao Outro* e não tanto a *subjetividade* no sentido singular como ele a compreende. Explicitaremos adiante o que isso significa.

“Je est un autre”: Lacan e o Eu como radical alienação

A frase de Rimbaud que serve para o título deste tópico talvez tenha mais do que os olhos captem num primeiro momento. Frente à ela, é comum que tenhamos o impulso para salientar o “erro” de Rimbaud ao formular a frase. Afinal, em tradução livre, seria o equivalente a dizer “eu é um outro”, quando a norma culta pediria “eu sou um outro” o que, em francês, seria grafado “*je suis un autre*”. Gostaríamos de sugerir que o erro está em interpretar a fórmula de Rimbaud como um erro e não tanto na formulação de Rimbaud. Erra-se ao dizer isso da frase porque parte-se do pressuposto de que existe uma adequação muito precisa entre a unidade sintética de experiências e

²⁰ Falamos aqui da tese de doutoramento de Lacan, a saber: LACAN, J. *Da psicose paranoica e suas relações com a personalidade*. Trad. Aluisio Menezes, Marco Antônio Coutinho Jorge e Potiguara Mendes Silveira Jr. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

percepções a que chamamos “Eu” e o indivíduo existente efetivo, aquilo que chamaríamos de sujeito. À luz do que já foi exposto sobre Freud, notamos que tal adequação deixa escapar o que Rimbaud está dizendo: mais do que uma simples incorreção gramatical, a frase traz à lume a alteridade intrínseca a toda egoidade.

Se analisarmos a fundo, a própria ideia de Eu pressupõe tanto uma reflexividade quanto uma imprecisão na sua capacidade descritiva da singularidade. É para *esse erro* que a frase aponta performaticamente, já em sua estrutura formal. Se analisarmos bem um dos pilares da noção de egoidade na modernidade – Descartes –, notaremos que o Eu (ou o cogito) sempre foi evidente apenas na medida em que refletia sobre si, ou seja, na medida em que era capaz de fazer-se objeto para si mesmo, numa estranha autoreduplicação. A frase “penso, logo sou”, da segunda meditação cartesiana²¹, é escrita no momento em que Descartes está se dobrando sobre si mesmo e, a partir disso, *pensando seu pensamento*. É inerente, então, à própria formulação do eu precisar da reflexão transparente sobre si para tornar-se inteligível, não sendo, portanto, imediatamente evidente. É isso que a descoberta ou criação freudiana parece ter trazido à lume: a não imediatez do Eu. O fez a partir do apontamento de seu caráter composicional.

Ademais, mesmo do ponto de vista gramatical a palavra falha enquanto descrição de um indivíduo ou sujeito. “Eu”, enquanto pronome, se refere a todo Eu individual que o profere, configurando uma situação na qual não há especificidade, salvo se houver contexto. É o fenômeno referente à palavras que chamamos de dêiticos e a incapacidade de palavras assim descreverem corretamente uma situação fora de seu contexto. Isso já havia sido observado por Hegel à época de sua *Fenomenologia*, em 1807²².

Iniciamos e nomeamos um capítulo por essa frase por ser ela uma das preferidas de Lacan. Ela sintetiza, ao fim e ao cabo, toda a sua compreensão – e, a bem da verdade, toda a compreensão psicanalítica desde Freud – da instância psíquica na qual se aloja a consciência. Aludimos, muitas vezes, ao fato dessa instância psíquica ser formada a partir do contato com a alteridade e de certa socialização. Deixamos em suspenso um aprofundamento precisamente pelo fato de Freud pouco ter buscado formular sobre essa

²¹ Cf. DESCARTES, R. *Méditations métaphysiques*. Paris: Flammarion, 2009. A frase consta, como é lugar comum entre os filósofos, na meditação dois, como uma espécie de conclusão provisória e chegada a um primeiro fundamento, sobre os quais serão erguidos as meditações posteriores.

²² Cf. HEGEL, G. *Fenomenologia do Espírito*. RJ: Vozes, 1992. Especialmente no capítulo 1, sobre a certeza sensível, fica bem claro os momentos nos quais a verdade não pode ser preservada por estar situada frente a um dêitico.

experiência. Será apenas com Lacan que a importância ontológica da intersubjetividade para a constituição do indivíduo ganhará cidadania na psicanálise²³. Ele buscara construir uma explicação ontológica do Eu com base na incompletude ou insuficiência humana quando de seu nascimento. Quer isso dizer que o surgimento do Eu, em Lacan, se dá tanto por *motivos de socialização quanto por motivos inerente à constituição humana enquanto espécie animal*. Assim, Lacan extrai da etologia²⁴ a base fisiológica para o surgimento do Eu e da filosofia hegeliana a base ontológica para a compreensão da intersubjetividade.

Apoiado em pesquisas etológicas e, também, naquelas pesquisas desenvolvidas por Wallon, Lacan apontará que a criança²⁵, logo após seu nascimento, não possui nenhum tipo de controle coordenado de seu corpo. Não à toa, quando chora ou quando tenta pegar quaisquer objetos, mexe seu corpo de maneira descoordenada e, por vezes, em detrimento da própria ação que visaria realizar. A esse momento, no qual uma unidade corporal e um sentido unívoco aos movimentos não foi ainda observado, chamamos de momento do *corpo espedaçado*, ou seja, o corpo anterior à unidade que conhecemos quando adultos.

Esse corpo espedaçado é um dos primeiros momentos da reflexão lacaniana no qual alguma indeterminação ontológica entra em jogo e o faz de maneira negativa, de modo que o afeto da angústia é aquele que circula na experiência subjetiva infantil. Mantendo uma conformidade rara em sua obra, Lacan promoverá a articulação entre indeterminação e angústia de maneira que a *segunda é sinal da primeira*. Quer isso dizer que toda vez que o indivíduo repete a cena infantil de indeterminação, ou seja, toda vez que não consegue nem antecipar o desejo do outro nem seu lugar existencial, ele é acometido pelo afeto da angústia. O encontro com a indeterminação será, portanto, marcado por uma certa impossibilidade de permanência, posto ser ela desagregadora da configuração subjetiva atual. Se é bem verdade que a psicanálise lacaniana se marca justo por trazer a angústia como *leitmotiv*, é igualmente verdade que a clínica a usa como *caminho* e não tanto como *fim*.

²³ Isso porque, a partir dele, aquilo que a psicanálise descreve de modo que seu discurso se distancie da filosofia o mais possível, ganhará contornos filosóficos explícitos, ou seja, é com ele que a psicanálise ganhará o que poderíamos chamar de sua filosofia própria. Não que os termos e reflexões de Freud não guardem implicações ou dimensões filosóficas – a existência da filosofia do século nos desmentiria caso fosse essa nossa hipótese – mas sim que Lacan vai ser um dos primeiros teóricos a abertamente refletir de maneira filosófica acerca da metapsicologia de dentro da própria psicanálise e enquanto psicanalista

²⁴ Ciência que aproxima os humanos dos outros animais e extrai destes características daqueles.

²⁵ LACAN, 2006a, p.77.

Retornando ao infante, o momento de imaturidade corporal é análogo, observa Lacan²⁶, àqueles encontrados pelos etólogos em outros animais que também não maturam completamente antes do encontro ou com outros animais de mesma espécie ou com uma imagem que simule a presença desses animais (a própria imagem refletida, por exemplo). Assim, a título de exemplo, tanto o gafanhoto migratório quanto a pomba não se desenvolvem de maneira igual quando dissociados do convívio com os animais de sua espécie. No caso do gafanhoto, a afetação é *morfológica*, ou seja, caso se desenvolva em ambiente no qual não existe nenhum similar, torna-se um gafanhoto solitário e, caso haja algum, torna-se gafanhoto gregário. Já no caso da pomba uma alteração de outro caso ocorre: sua gônada (seu aparelho sexual, portanto) só amadurece caso observe um congênere ou sua própria imagem refletida no espelho.

Isso faz com que Lacan²⁷ produza o seguinte raciocínio: se em animais que têm um desenvolvimento inicial muito mais completo do que o do humano a imagem desempenha um papel fundamental, a ponto de ser capaz de determinar a morfologia ou a maturação sexual do animal, em animais que tem por marca ontológica desenvolver-se a imagem deve desempenhar um papel ainda maior. A partir desse raciocínio e da sabida existência da imaturidade biológica dos humanos, Lacan vai se debruçar sobre o sexto mês de vida da cria humana. A partir de sua observação, teoriza sobre a existência de uma certa dialética que antecede e fundamenta a dialética social que constituirá o Eu²⁸. Esse momento, conhecido como *estádio do espelho*, é aquele no qual a criança observa o outro humano, geralmente seu cuidador, e busca extrair a existência de algo como um corpo próprio a partir do contato intersubjetivo com esse outro indivíduo. Como o que é necessário, nesse contato, é apenas a apreensão de uma imagem de totalidade corporal, pode muito bem ser sua própria imagem refletida no espelho a alteridade a qual Lacan alude. Ora, o problema desse momento é que, buscando tornar-se o mesmo que o outro, acaba por receber, do outro, sua *própria imagem invertida*. A ideia do espelho faz-se ver bem aqui: o indivíduo recebe do outro a própria imagem invertida, i.e. tal e qual ela é vista no espelho caso ele a frente de um se coloque. A alteridade, seja ela sua própria imagem ou outro humano, se coloca sempre como a inversão do si mesmo, mas uma inversão que, no entanto, opera a função de totalizar

²⁶ LACAN, 2006a, p.78.

²⁷ Idem.

²⁸ LACAN, 2006a, p.76.

numa unidade aquilo que é disperso. O corpo deixa de ser espedaçado e passar a ser próprio e unívoco.

Apesar do evidente problema de alienação, em sentido filosófico²⁹, que isso gera, a perda de si tem, também, um ganho: o indivíduo retira-se da angústia na qual está colocado por conta do não controle corporal e assume uma imagem integral, invertida e plena de sentido como sua ganhando, assim, pleno controle do corpo. Dada essa experiência de ganho do controle do corpo, à imagem é atribuída ainda o que o autor chama de *função ortopédica*, i.e. diz-se dela que acaba por servir como forma de sanar a insuficiência da cria humana frente ao mundo. Vemos, então, que ocorrem de maneira concomitante um ganho e uma perda qualitativos: ganha-se controle sobre o próprio corpo na medida mesma em que se perde a possibilidade de uma adequação entre o indivíduo e sua auto referência, seu Eu, portanto. Essa mudança é precisamente o que se entende por *identificação* pois, segundo Lacan é “[identificação] é a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem”³⁰. Aqui temos a fundação daquilo que Lacan nomeará *ideal do eu*, e esse ideal será o fundamento da egoidade posterior, aquela cuja emergência vimos, acima, em Freud.

Dada a mudança de perspectiva e a disjunção entre Eu, consciência e subjetividade, Lacan precisará reformular a frase cartesiana: de “penso, logo sou” a mudará, em sua versão psicanalítica, para “penso onde não sou, logo sou onde não penso”³¹. Uma vez que o pensamento se dá na consciência e esta é uma função de um Eu pensado como alienação, pensar e existir precisam estar necessariamente em descompasso, dado que só se pode pensar lá mesmo onde não se é e só se pode ser, no sentido pleno do verbo, onde não se pensa. Ser, aqui, adquire uma nova possibilidade, especialmente se pensarmos que, a partir dessa crítica, a identidade aí presente se torna bastante difusa. Não podemos, a partir do que foi exposto, simplesmente pensar em coincidência do sujeito consigo, tampouco podemos pensar em sujeito no sentido tradicional. Resta apenas pensamo-lo como momento fugidio, algo que emerge em momentos de descuido. Serão os momentos do chiste, do ato falho, dos sonhos, dos sintomas, enfim, de tudo aquilo que escapa à consciência, que apontarão na direção de uma subjetividade que age e que se move dentro de outra configuração que não aquela ainda muito presa à identidade pessoal.

²⁹ Afinal, o indivíduo aloca sua essência fora de si.

³⁰ LACAN, 2006a, p.76.

³¹ LACAN, 2006b, p.430.

Se a egoidade em Lacan aparece como essa alienação, é porque a subjetividade estará próxima àquilo que podemos chamar de indeterminação. Em obra posterior, mais especificamente no seminário 17, Lacan especifica o papel da indeterminação na constituição do sujeito ao abordar o desejo da mãe: “um grande crocodilo em cuja boca vocês estão - a mãe é isso. Não se sabe o que lhe pode dar na telha, de estalo fechar sua bocarra. O desejo da mãe é isso.”³² Como a mãe³³ é aquela que precisa desejar o infante e dele fazer os primeiros cuidados, saber se “o crocodilo pode fechar a boca” é uma situação angustiante para o infante, motivo pelo qual o pai adentra a cena como um graveto que segura a boca do crocodilo aberta.³⁴ Aqui é outro momento no qual Lacan situa a indeterminação como próxima da angústia, visto que essa situação é angustiante para o infante, na medida em que se vê como desejando-a e dela querendo fugir, posto ser impossível de sustentar.

É também nesse momento infantil inicial que a criança se vê, pela primeira vez, defronte ao desejo do Outro, onde o “o” maiúsculo indica exatamente um operador anônimo que, no entanto, organiza a linguagem para quem fala. A partir daqui, ou seja, do conceito de Outro, começamos a poder falar de uma certa imbricação entre indeterminação e determinação na obra lacaniana. Expliquemos melhor esse ponto, dado ser ele central à compreensão de nossa hipótese.

Outro, assim grafado, aponta precisamente para uma alteridade que é reconhecida enquanto tal, mas não conhecida. Como Lacan se pergunta quando abordando essa questão, o Outro ocupa aquele lugar que não consegue responder o que é o lugar que ocupa: “você é meu mestre - mas o que isso significa? Você é minha esposa – mas o que isso significa?”³⁵. Dessa forma exemplificado, aquele que recebe o título de mestre ou esposa sabe precisamente bem o lugar que ocupa, no sentido meramente formal: ele é mestre (ou ela é esposa) e seu interlocutor é aluno (ou marido). No entanto, não é possível atribuir qualquer sentido ou conteúdo a essa maestria ou a essa relação romântica. Não é possível saber o que significa ser um mestre ou uma esposa apenas pela alocação de um lugar: é preciso que saibamos as coordenadas da maestria e do amor, é necessário, portanto, que essas coisas possuam um sentido e um grau de normatividade. Tudo o que podemos saber, com isso, é que o que profere a frase

³² LACAN, 1992, p.105.

³³ Importante ressaltar, ainda que brevemente, que “mãe” em Lacan é qualquer pessoa que opere a função materna de cuidado do infante e que ocupe, para o mesmo indivíduo, essa função. Nesse sentido, quaisquer pessoas podem cumprir essa função.

³⁴ LACAN, 1992, p.105.

³⁵ LACAN, 1997, p.47

se vê como aluno ou como esposo, fazendo com que a função de *designação* da linguagem adquira uma função *reflexiva*.

Essa é uma possibilidade de leitura deste conceito do grande Outro que nos abre para notarmos em que medida a radicalização da crítica do Eu, em Lacan, se deu a partir de uma observação acerca do funcionamento da linguagem. Ecoando, em parte, Novalis, Lacan parece estar nos dizendo aqui que apesar de enunciarmos frases que situem a alteridade, estamos na verdade nos situando, uma vez que não tanto falamos, mas *somos falados* pela linguagem. O lugar da enunciação é, nesse sentido, o lugar que permite a imbricação entre indeterminação e determinação, na medida em que revela e esconde: revela em seu caráter reflexivo e esconde, dado que a mera reflexão intelectual não consegue dar conta disso que está sendo enunciado. A linguagem é, assim, o lugar no qual a indeterminação aparece dissociada da angústia *precisamente porque não aparece sozinha*, uma vez que é fundamental ao enunciado do indivíduo que ele denuncie e advenha de um lugar, ao mesmo tempo, determinado e indeterminado. Determinado, na medida em que existe uma situação social, econômica, subjetiva, etc.; indeterminado, porque todas essas determinações não esgotam nem determinam o sentido das enunciações.

Isso, no entanto, é apenas um terço da história. Outra leitura possível do conceito de Outro, aquela que se faz a partir da frase que anuncia que “o desejo do homem é desejo do Outro”³⁶, nos permite ver ainda uma outra dimensão dele. O desejo do Outro pode ser tanto lido como desejar o Outro – e ele se torna o Objeto – ou como similaridade de desejos, i.e. o homem deseja *como* o Outro. Nesse sentido, então, teríamos uma dimensão ainda maior daquilo que chamamos de imbricação entre determinação e indeterminação. Primeiro, meu desejo é fundamentalmente determinado por aquilo que tenho como possibilidade dentro da minha situação existencial atual, ou, na psicanálise, dentro daquilo que se chama o campo simbólico³⁷; mas, além disso, tudo o que desejo para além disso já está condicionado por esse mesmo campo simbólico, ou seja, mesmo “ir contra” só pode ser pensado tendo algo ao qual se vai contra. Nesse sentido, portanto, mesmo aquilo que assumo como sendo um indeterminado ou algo para além das determinações – um indeterminado, portanto – já está, de certa forma, determinado: apenas o é de maneira negativa. Transgredir, nesse sentido, não é mais do

³⁶LACAN, 2004, p.32.

³⁷ Cf. a esse respeito, ZIZEK, S. FROM “CHE VUOI?” TO FANTASY: LACAN WITH EYES WIDE SHUT disponível em: <http://www.lacan.com/essays/?p=146>.

que afirmar as normas existentes pelo negativo, assegurando sua existência no momento em que penso quebrá-las. Aqui, a indeterminação e a determinação adentram imbricadas o que poderíamos chamar de dimensão ética do indivíduo, dado ser algo referente às suas ações.

A terceira e última possibilidade de leitura que apontamos para o conceito de Outro, aqui, é aquela segundo a qual não podemos, de maneira nenhuma, nos esquecer do que existe de abismal em toda alteridade. Aqui Hegel e sua célebre dialética do senhor e do escravo pode nos ser útil. O problema fundamental, nesse momento da obra hegeliana, é justo o fato de que duas consciências precisam se afirmar e, para isso, precisam aniquilar os objetos que parecem resistir a elas. No momento, no entanto, que uma encontra a outra e adota a mesma atitude que adota com os objetos, descobre que está de frente a um igual. Descobre, assim, o desejo do outro e, por conseguinte, o próprio. É nesse momento que a “luta de morte” entre as consciências ocorre e é aí que uma delas capitula e se torna escrava enquanto outra se torna senhora³⁸. De maneira análoga, o desejo do Outro, em Lacan, também aponta para o abismo do outro, sua destrutividade e a destrutividade de seu desejo. A frase italiana utilizada por ele, *che vuoi?* (o que você quer?) aponta para isso de uma maneira mais profunda do que à primeira vista: “o que você quer?” aponta para uma pergunta sobre o desejo do outro que já se sabe incapaz de ser respondida, ou seja, uma pergunta que já sabe que mesmo que o interlocutor se esforce será incapaz de responde-la. Aqui, o momento no qual a indeterminação inerente ao desejo adentra a esfera social e intersubjetiva, se mantendo ligada, de maneira indissociável, à determinação do campo simbólico.

Nas três leituras que exploramos aqui do conceito de Outro está explícito que, quando esta está associada a algum grau de determinação, o que ocorre é justo uma relação de copertença que permite que, de alguma forma, aquilo que poderíamos chamar de “alteridade de si mesmo” apareça. Ela, que é num certo sentido inerente à indeterminação, não pode nunca se mostrar em sua “pureza”, uma vez que esta suposta pureza, como vimos, já se encontra interdita desde o sexto mês de idade, a partir da introjeção de uma imagem que possui a função de uma alienação ortopédica. É precisamente desse primeiro momento de alienação que é impossível de se desvencilhar, dado que ele é constituidor do sujeito. Esse é o motivo pelo qual a psicanálise não consegue nem pode nunca falar de uma indeterminação pura sem associar esta à

³⁸ HEGEL, 1992, a partir da pg.125.

angústia e à desagregação. Por isso, para Lacan, indeterminação “em si” será sempre angústia.

Algumas conclusões rumo à indeterminação

O que a disjunção dos termos Eu e sujeito efetuada acaba por apontar, então, é que a noção de sujeito, em Freud e Lacan, não é outra coisa além daquilo que escapa, precisamente, à identidade racional que o sujeito confere a si. Nesse sentido, recupera a teoria lacaniana uma intuição freudiana que aponta precisamente para a impossibilidade do sujeito de pensar a própria subjetividade em termos estanques, dado que pensa-la assim significaria, ao fim e ao cabo, vê-la escapar de antemão. Assim, se há para a psicanálise uma subjetividade, ela se dá a ver apenas na medida em que *é efeito temporário* e nunca *substância*. Dito de outro modo, o sujeito, para a teoria psicanalítica, é aquilo que se faz ver sempre nas bordas, sejam elas as bordas das construções que faz narrativamente sobre si (ou seja, no procedimento de montagem de sua fala e nas concatenações que efetua), sejam elas as bordas transpassadas pela urgência com a qual os efeitos do inconsciente se fazem (como um lapso de fala interrompendo o fluxo de uma fala). Não se pode falar, portanto, de um sujeito no sentido clássico de substância ou “suporte” (*subjectum*), apenas de um sujeito fugidio que não se mostra ao olhar constante do perscrutador.

O que se abre como caminho, a partir disso, é a hipótese do indeterminado. Ele emerge não mais como uma reflexão ou ironia infinitas (como fazia Schlegel³⁹), mas como um limite efetivo que marca uma incontornável identidade entre a identidade e a não-identidade. Pois que, em termos psicanalíticos, se é bem verdade que o sujeito do inconsciente não é o sujeito intencional e volitivo da consciência, resta ainda como verdade que cabe ao indivíduo que abriga a tensão entre os dois sujeitos deve se responsabilizar tanto pelas ações que supostamente controla – aquelas que intenciona – e aquelas que não controla – as de seu inconsciente.

Temos aí uma compreensão de sujeito que rompe com a polarização entre indeterminação e determinação no momento mesmo que situa a primeira como algo com o qual o indivíduo racional deve se haver, a despeito de agir apesar de sua vontade. Não tanto que deva “aceitar” possuir um inconsciente e ser dele marionete, mas sim que deva se responsabilizar mesmo por aquelas manifestações suas em que não é capaz de

³⁹*Lyceumsfragment* §42.

se reconhecer. Isso, nos parece, é o que acarreta a destruição da equalização entre sujeito, eguidade e consciência feita pela psicanálise: um habitar na fronteira entre o determinado e o indeterminado, sem ser capaz de pender para qualquer dos lados. Em termos outros, é fazer da equívocidade da linguagem não tanto o único caminho ou o caminho revelador do sujeito, mas mantê-la em seu lugar de exceção precisamente porque é isso que o sujeito é: uma exceção à regra algo enraizado no momento.

Referências bibliográficas

- ADORNO, T. *Teoria crítica del sujeto – ensayos sobre psicoanálisis y materialismo histórico*. Trad. Henning Jensen. México, Siglo Veintiuno, 1986.
- BADIOU, A. *A aventura da filosofia francesa no século XX*. (A. Teixeira & G. Iannini, Trad.). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *L'anti-Oedipe*. Capitalisme et Schizophrénie. Paris: Editions de Minuit, 1976.
- DESCARTES, R. *Méditations métaphysiques*. Paris: Flammarion, 2009
- FREUD, S. Conferência XXXI: A dissecação da personalidade psíquica. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas XXII*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Paris, Gallimard, 1987.
- GAY, P. *Freud: uma vida para nosso tempo*. São Paulo, Cia das Letras, 1989.
- HEGEL, G. *Fenomenologia do Espírito*. RJ: Vozes, 1992
- HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- HOBBS, T. *Leviathan, or The Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. Ed. C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1968.
- LACAN, J. *Da psicose paranoica e suas relações com a personalidade*. (Trad. Aluisio Menezes, Marco Antônio Coutinho Jorge e Potiguara Mendes Silveira Jr.) Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- _____. *O Seminário: livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- _____. *O seminário: livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1955-56-1985.
- _____. *Le séminaire: Livre 10: L'angoisse*. Paris: Seuil, 2004.
- _____. The Instance of the Letter in the Unconscious, or Reason Since Freud. In: LACAN, J. *Écrits: the first complete translation in english*. New York: Norton & Company, 2006b.
- _____. The Mirror Stage as Formative of the I Function. In: LACAN, J. *Écrits: the first complete translation in english*. New York: Norton & Company, 2006a.
- SCHLEGEL, F. *O Dialeto dos Fragmentos*. São Paulo, Iluminuras, 1997.
- ZIZEK, S. *FROM "CHE VUOI?" TO FANTASY: LACAN WITH EYES WIDE SHUT* disponível em: <http://www.lacan.com/essays/?p=146>. Acessado em: 28 maio 2017.