



Anupof

Ceticismo, Dialética e Filosofia Contemporânea

Francisco Valdério

Jorge L. Viesenteiner

Juvenal Savian Filho

Luciano Carlos Utteiche

Peter Pál Pélbart

Roberto Horácio de Sá Pereira

Rodrigo Guimarães Nunes

Samir Haddad

Waldomiro José da Silva Filho

(Orgs.)



Ceticismo, Dialética e Filosofia Contemporânea

Francisco Valdério

Jorge L. Viesenteiner

Juvenal Savian Filho

Luciano Carlos Utteiche

Peter Pál Pélbart

Roberto Horácio de Sá Pereira

Rodrigo Guimarães Nunes

Samir Haddad

Waldomiro José da Silva Filho

(Orgs.)



ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2019-2020

Adriano Correia Silva (UFG)
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)
Suzana de Castro (UFRJ)
Franciele Bete Petry (UFSC)
Patrícia Del Nero Velasco (UFABC)
Agnaldo Portugal (UNB)
Luiz Felipe Sahd (UFC)
Vilmar Debona (UFMS)
Jorge Viesenteiner (UFES)
Eder Soares Santos (UEL)

Diretoria 2017-2018

Adriano Correia Silva (UFG)
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)
Suzana de Castro (UFRJ)
Agnaldo Portugal (UNB)
Noéli Ramme (UERJ)
Luiz Felipe Sahd (UFC)
Cintia Vieira da Silva (UFOP)
Monica Layola Stival (UFSCAR)
Jorge Viesenteiner (UFES)
Eder Soares Santos (UEL)

Diretoria 2015-2016

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
André da Silva Porto (UFG)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UPFR)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Edgar da Rocha Marques (UERJ)
Lia Levy (UFRGS)

Diretoria 2013-2014

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Ethel Rocha (UFRJ)
Gabriel Pancera (UFMG)
Hélder Carvalho (UFPI)
Lia Levy (UFRGS)
Érico Andrade (UFPE)
Delamar V. Dutra (UFSC)

Diretoria 2011-2012

Vinicius de Figueiredo (UFPR)
Edgar da Rocha Marques (UFRJ)
Telma de Souza Birchall (UFMG)
Bento Prado de Almeida Neto (UFSCAR)
Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)
Darlei Dall'Agnol (UFSC)
Daniel Omar Perez (PUC/PR)
Marcelo de Carvalho (UNIFESP)

Produção

Antonio Florentino Neto

Editor da coleção ANPOF XVIII Encontro

Jorge Luiz Viesenteiner

Diagramação e produção gráfica

Editora Phi

Capa

Adriano de Andrade

Comitê Científico: Coordenadoras e Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-graduação

Admar Almeida da Costa (UFRRJ)
Adriano Correia Silva (UFG)
Affonso Henrique V. da Costa (UFRRJ)
Agemir Bavaresco (PUCRS)
Aldo Dinucci (UFS)
Alessandro B. Duarte (UFRRJ)
Alessandro Rodrigues Pimenta (UFT)
Alfredo Storck (UFRGS)
Amaro de Oliveira Fleck (UFMG)
Ana Rieger Schmidt (UFRGS)
André Cressoni (UFG)
André Leclerc (UnB)
Antonio Carlos dos Santos (UFS)
Antonio Edmilson Paschoal (UFPR)
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UVA)
Araceli Rosich Soares Velloso (UFG)
Arthur Araújo (UFES)
Bartolomeu Leite da Silva (UFPB)
Bento Prado Neto (UFSCAR)
Breno Ricardo (UFMT)
Cecilia Cintra C. de Macedo (UNIFESP)
Celso Braidá (UFSC)
Cesar Augusto Battisti (UNIOESE)
Christian Hamm (UFSM)
Christian Lindberg (UFS)
Cicero Cunha Bezerra (UFS)
Clademir Luis Araldi (UFPEL)
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)
Claudinei Freitas da Silva (UNIOESTE)
Cláudio R. C. Leivas (UFPEL)
Clóvis Brondani (UFFS)
Cristiane N. Abbud Ayoub (UFABC)
Cristiano Perius (UEM)
Cristina Foroni (UFPR)
Cristina Viana Meireles (UFAL)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Daniel Pansarelli (UFABC)
Daniel Peres Coutinho (UFBA)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)
Eder Soares Santos (UEL)
Eduardo Aníbal Pellejero (UFRN)
Emanuel Â. da Rocha Fragoso (UECE)
Enoque Feitosa Sobreira Filho (UFPB)
Ester M. Dreher Heuser (UNIOESTE)
Evaldo Becker (UFS)
Evaldo Sampaio (UnB/Metafísica)
Fátima Évora (UNICAMP)
Fernando Meireles M. Henriques (UFAL)
Filipe Campello (UFPE)
Flamarion Caldeira Ramos (UFABC)
Floriano Jonas Cesar (USJT)
Franciele Bete Petry (UFSC)
Francisco Valdério (UEMA)
Georgia Amitrano (UFU)
Gisele Amaral (UFRN)
Guido Imaguire (UFRJ)
Gustavo Silvano Batista (UFPI)
Helder Buenos A. de Carvalho (UFPI)
Henrique Cairus (UFRJ)
Hugo F. de Araújo (UFC)
Jacira de Freitas (UNIFESP)
Jadir Antunes (UNIOESTE)
Jelson Oliveira (PUCPR)
João Carlos Salles (UFBA)
Jorge Alberto Molina (UERGS)
José Lourenço (UFSM)
Júlia Sichieri Moura (UFSC)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lívia Guimarães (UFMG)
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)
Luciano Donizetti (UFJF)
Ludovic Soutif (PUCRJ)
Luís César G. Oliva (USP)
Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)
Luiz Rohden (UNISINOS)
Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Marcela F. de Oliveira (PUCRJ)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)

Márcia Zebina Araújo da Silva (UFG)
Márcio Custódio (UNICAMP)
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)
Marcos H. da Silva Rosa (UERJ)
Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB)
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)
Maria Cristina Müller (UEL)
Marina Velasco (UFRJ/PPGLM)
Mariana Cláudia Broens (UNESP)
Mariana de Toledo Barbosa (UFF)
Mário Nogueira de Oliveira (UFOP)
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Max R. Vicentini (UEM)
Michela Bordignon (UFABC)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Nathalie Bressiani (UFABC)
Nilo César B. Silva (UFCA)
Nilo Ribeiro (FAJE)
Patrícia Coradim Sita (UEM)
Patrícia Kauark (UFMG)
Patrick Pessoa (UFF)
Paulo Afonso de Araújo (UFJF)
Pedro Duarte de Andrade (PUCRJ)
Pedro Leão da Costa Neto (UTP)
Pedro Paulo da Costa Corôa (UFPA)
Peter Pál Pélbart (PUCSP)
Rafael de Almeida Padial (UNICAMP)
Renato Moscateli (UFG)
Ricardo Bazilio Dalla Vecchia (UFG)
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Roberto Horácio de Sá Pereira (UFRJ)
Roberto Wu (UFSC)
Rodrigo Guimarães Nunes (PUCRJ)
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)
Samir Haddad (UNIRIO)
Sandro M. Moura de Sena (UFPE)
Sertório de A. Silva Neto (UFU)
Silvana de Souza Ramos (USP)
Sofia Inês A. Stein (UNISINOS)
Sônia Campaner (PUCSP)
Tadeu Verza (UFMG)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM)
Viviane M. Pereira (UECE)
Vivianne de Castilho Moreira (UFPR)
Waldomiro José da Silva Filho (UFBA)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Bibliotecária Juliana Farias Motta CRB7/5880

C423

Ceticismo, dialética e filosofia contemporânea / Organização
Francisco Valderio... et al. -- São Paulo: ANPOF, 2019.

281 p.

ISBN: 978-85-88072-66-4

Outros autores: Jorge L. Viesenteiner, Juvenal Savian Filho, Luciano
Carlos Utteiche, Peter Pál Pélbart, Roberto Horácio de Sá Pereira, Rodrigo
Guimarães Nunes, Samir Haddad Waldomiro José da Silva Filho

1. Ceticismo.2. Dialética.3. Filosofia. I. Francisco Valderio.II. Título

CDD
149.73

Índice para catálogo sistemático:

1. Ceticismo
2. Dialética
3. Filosofia Contemporânea

Apresentação da Coleção do XVIII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

O XVIII Encontro Nacional da ANPOF foi realizado em outubro de 2018 na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), em Vitória/ES, e contou com mais de 2 mil participantes com suas respectivas apresentações de pesquisa, tanto nos Grupos de Trabalho da ANPOF quanto em Sessões Temáticas. Em acréscimo, o evento também incluiu conjuntamente o IV Encontro Nacional ANPOF Ensino Médio, sob coordenação do Prof. Dr. Christian Lindberg (UFS), cujos esforços não apenas amplia, mas também inclui os debates e pesquisas vinculados à área do Ensino de Filosofia tanto de professores vinculados ao Ensino de Filosofia quanto também de professores e estudantes do Mestrado Profissional em Filosofia, o PROF-FILO.

A ANPOF publica desde 2013 os trabalhos apresentados sob a forma de livro, com o intuito não apenas de tornar públicas as pesquisas de estudantes e professores, mas também de fomentar o debate filosófico da área, especialmente por ser uma ocasião de congregar uma significativa presença de colegas do Brasil inteiro, interconectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Assim, a Coleção ANPOF sintetiza o estado da pesquisa filosófica naquele determinado momento, reunindo pesquisas apresentadas em Grupos de Trabalho e Sessões Temáticas. O total de textos submetidos, avaliados e aprovados à publicação na atual Coleção ANPOF do XVIII Encontro conta com mais de 650 artigos da comunidade em geral.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos 22 volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho e dos Programas de Pós-graduação (PPGs) em Filosofia, bem como uma comissão de avaliação específica para os trabalhos que não foram avaliados por algumas coordenações de PPGs. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações de GTs e PPGs; 3. Editoração dos textos aprovados pelas coordenações de GT e PPGs.

Nessa atual edição da Coleção ANPOF, figuraram na co-organização dos volumes não apenas as coordenações de GTs, mas também de PPGs que estiveram diretamente envolvidos no processo, na medida em que ambas as coordenações realizaram as atividades de avaliação e seleção dos textos desde as inscrições ao evento, até avaliação final dos textos submetidos à publicação, exercendo os mesmos papéis na estruturação das atividades. Nessa medida, a Coleção ANPOF conta com o envolvimento quase integral das coordenações, exprimindo justamente a concepção colegiada na organização – seja diretamente na organização dos volumes, seja sob a forma de comitê científico – de modo que os envolvidos figuram igualmente como co-organizadores(as) da Coleção, cujo ganho é, sem dúvida, em transparência e em engajamento com as atividades. O trabalho de organização da Coleção, portanto, seria impossível sem o envolvimento das coordenações.

Reiteramos nossos os agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no sentido da publicação das pesquisas em filosofia que são realizadas atualmente no Brasil, quanto pela conjugação de esforços para que, apesar do gigantesco trabalho, realizarmos da maneira mais colegiada possível nossas atividades.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

Sumário

Apresentação do GT Pensamento Contemporâneo	14
Uma concepção dialética e hegeliana da história da música <i>Adriano Bueno Kurle</i>	15
Argumento del error y principio epistémico de universalizabilidad <i>Alejandro Nogara</i>	24
Pascal, Machado de Assis e a descristianização do ceticismo <i>Alex Lara Martins</i>	30
Donna Haraway e o aceleracionismo <i>Alice Gabriel</i>	39
Montaigne e a herança grega <i>Anderson Lucas dos Santos Pereira</i>	45
Plano de igualdade e plano de imanência <i>André Roberto Tonussi Arnaut</i>	58
Vida e sofrimento: Apontamentos sobre a relação de Schopenhauer com os pressupostos do budismo <i>Dayane Aparecida Dias de Souza</i>	66
“ <i>Cada vez único, o fim do mundo</i> ”: Um ensaio sobre violência política, dever de luto e fantasmas <i>Diego dos Santos Reis</i>	75
MD Magno: O revirão psicanalítico e a virada ontológica <i>Diogo Bogéa</i>	81
Leituras da História <i>Eduardo Luft</i>	88
O demônico da potência em Maquiavel segundo Gerhard Ritter e Eric Weil <i>Evanildo Costeski</i>	98
Multinaturalismo e Perspectivismo: Estímulos para uma virada ontológica do filosofar brasileiro? <i>Everton Lucero</i>	107
Por uma abordagem estrutural da informação enquanto geradora de conhecimento <i>Francisco Dário de Andrade Bandeira</i>	116

Friedrich Jacobi contra Hume e Kant em defesa do realismo <i>Gabriel Dirma Leitão</i>	125
Uma genealogia da dicotomia pensamento-ação: O fazer artesanal como práxis de resistência <i>Geruza Valadares Souza</i>	131
Retórica, <i>logos</i> e escritas femininas <i>Irene Viveiros de Castro</i>	140
Um refinado barbarismo: Formas de vida e saúde em Nietzsche <i>Lara Pimentel Figueira Anastacio</i>	149
A perda do sentido dos sentidos: Algumas reflexões sobre as recorrências populistas <i>Luís Manuel A. V. Bernardo</i>	156
O Ceticismo e as Teorias da Identidade de Schelling e Hegel <i>Luiz Filipe da Silva Oliveira</i>	165
O que há para conhecer? Algumas analogias entre as reflexões de Max Weber e dos céticos antigos acerca da indeterminação do real <i>Marcelo da Costa Maciel</i>	174
A apropriação culturalizante da psicanálise por Richard Rorty <i>Marcelo Martins Barreira</i>	181
Teatralização do poder: O faz de conta no cenário político <i>Marcos Antônio Carneiro da Silva</i>	186
O conceito steiniano de Lebenskraft: Referencial para o dinamismo da força corpórea-psíquica-espiritual <i>Maria Inês Castanha de Queiroz</i>	190
A virada ontológica e o significado de Heidegger na filosofia Francesa contemporânea <i>Max Paulo Prado Bezerra da Silveira</i>	199
Correlacionismo revisitado: Uma leitura heterodoxa a partir de Quentin Meillassoux <i>Otávio Souza e Rocha Dias Maciel</i>	208
Passagem do pensar para o saber na dialética (1811) de Schleiermacher <i>Pedro Cortat</i>	216
Os humores de Hermes: A transmissibilidade dos corpos afetivos e as comunidades que delas emergem <i>Rafael Mófrita Saldanha</i>	225
A diplomacia das distopias <i>Raquel de Azevedo</i>	235

Loucura e arte: A razão alienada ou a intensidade como critério da doença <i>Renan Pavini</i>	243
Dinâmica entre filosofia, política e educação: Reflexões a partir de Hannah Arendt <i>Samir Haddad</i>	251
A imitação do gregos: Notas sobre Hipérion <i>Tamara Havana dos Reis Pasqualatto</i>	258
A influência de <i>De ente et essentia</i> para “Ser finito e ser eterno” de Edith Stein <i>Ursula Anne Matthias</i>	265
“Viver segundo a razão”: Um paralelo entre Kant e o estoicismo <i>Vanessa Brun Bicalho</i>	274

Apresentação do GT Pensamento Contemporâneo

A ANPOF é um espaço democrático de encontro e argumentação que dá a oportunidade para que professores e pós-graduandos de todo país se reúnam, apresentem trabalhos e discutam suas pesquisas e inquietações.

No momento em que a Universidade se vê atacada e criminalizada e a educação encarada como um perigo, devemos preservar esses espaços autônomos de difusão de ideias. A nossa produção é resistência.

Nos textos que seguem temos uma amostra da produção acadêmica desenvolvida pelo GT Pensamento Contemporâneo. Pesquisadores de várias tendências, que têm como eixo central a análise do presente, sem, entretanto, descuidar dos princípios e fundamentos históricos que lhe serve de base, se encontram no espírito da crítica e da *philia*.

De Hannah Arendt a Foucault, passando por Rorty, Guattari, Deleuze, Derrida, Sennett, Agamben e tantos outros, o contemporâneo será pensado para além das fronteiras estreitas do pensamento dogmático, fazendo a filosofia se encontrar com outros saberes e possibilidades.

Boa leitura.

Samir Haddad

Uma concepção dialética e hegeliana da história da música¹

Adriano Bueno Kurle²

A música pode ser considerada uma forma de expressão racional e histórica, tendo sua configuração uma construção histórico-racional que se transforma com o tempo, e que passa por modificações progressivas que, em certos momentos, significam rupturas com os sistemas anteriores por conta do próprio esgotamento deste sistema anterior. Buscaremos aqui figurar esta historicidade da música através do confronto entre a música enquanto sistema tonal (enquanto ela é baseada na afinação de igual temperamento e na ideia de um centro tonal, tanto melódica quanto do ponto de vista harmônico – vertical, dos acordes) e uma busca de nova configuração racional do sistema musical através de Schoenberg, que chamaremos aqui de razão musical atonal.

Schoenberg não apenas compõe buscando uma estrutura musical que negue a estrutura baseada no centro tonal enquanto consonância, mas sua teoria e visão musical buscam uma explicação da música que possa abarcar tanto a música de estrutura tonal quanto a de estrutura atonal. Seu desenvolvimento musical não é uma passagem que nega o valor e o uso do seu modelo anterior, mas um que busca abarcá-lo usando seu mesmo fundamento (isto é, a série harmônica).

A ideia básica do sistema tonal na música é justificada principalmente através de uma dedução naturalista (representada, entre outros, por Rameau), que busca deduzir a harmonia (enquanto uma estrutura) da estrutura da nota (enquanto estruturada por um conjunto de harmônicos – considerando aqui a limitação da audição). A obra teórica de Rameau deu as bases teóricas para o tonalismo moderno (RAMEAU, 1722). Rameau buscava identificar estruturas naturais e matemáticas com a música, para assim expressar a harmonia da natureza³.

Através de uma relação entre estrutura natural e estudos e especulações sobre acústica física, Rameau instituiu uma série de elementos para a configuração normativa da música, que acabaram contribuindo fortemente para a constituição da música no período barroco e clássico⁴. Rameau tomou o acorde e o processo harmônico como o que é de mais

1 O texto aqui apresentado é composto de trechos selecionados dos capítulos 2.2 e 2.3 da minha tese de doutoramento intitulada “A tonalidade da razão: Hegel e a historicidade da música”, defendida em agosto de 2016 na PUCRS.

2 Professor do Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Mato Grosso, Campus Cuiabá.

3 “Uma das principais ideias de Rameau é que a sequência infinita de números inteiros está contida, de uma maneira bela, na natureza, enquanto sequência de frequências.” PAPODOPOLUS, 2002, p. 70.

4 “A frequência dos subtons, que são chamados frequências harmônicas, são múltiplos de números inteiros da frequência do tom fundamental.” PAPODOPOLUS, 2002, p. 70, grifo nosso; ainda: “O trabalho teórico de Rameau é

fundamental na música, invertendo assim a relação tradicional entre melodia e harmonia, trazendo uma visão mais estrutural e vertical para o pensamento musical. Esta concepção torna a música mais “estática”, e Rameau defenderia⁵ a ideia de que por trás de toda a melodia há uma estrutura harmônica implícita (já na natureza, e a relação entre nota e acorde é análoga à relação entre série harmônica e a nota) que a orienta⁶.

Esta ideia se fundamenta em concepções acústicas (que se mostraram, posteriormente, verdadeiras) de que uma nota se subdivide em várias outras (o que na acústica musical se chama harmônicos, e a série completa que compõe a nota chama-se série harmônica), o que de outra maneira se pode dizer que um corpo que vibra tem também subvibrações, o que pode ser mostrado pelas vibrações de uma corda. Assim, haveria (e esta afirmação depende muito da natureza do corpo e, assim também, do timbre do corpo vibrador) uma relação matemática natural na vibração dos corpos e suas subdivisões, e a relação entre as notas (definidas pelo harmônico fundamental) deveria espelhar esta ordem do processo harmônico natural.

Desta forma, Rameau instituiu a tríade maior e as relações de intervalo entre terças como a base fundamental da composição, através da ideia de que a tríade que compõe o acorde já está implicada na série harmônica, ou seja, está presente já em cada nota⁷. Ainda, Rameau instituiu as bases da harmonia funcional, categorizando a função de cada acorde dentro do campo harmônico, tendo como função principal as funções de tônica, subdominante e dominante. Teve, porém, dificuldades teóricas para explicar a tríade menor (dificuldade esta que teorias que buscam justificar o sistema tonal tem até hoje, quando buscam fundamentar a justificativa do sistema na série harmônica, ou seja, na natureza do som)⁸.

A discussão sobre as características dos sistemas musicais envolve concepções que são fundamentais para a sua justificação. Estas concepções podem ser categorizadas em três níveis: (a) lógica, matemática e sintaxe; (b) percepção e características físicas; (c) metafísica. Do ponto de vista da lógica, temos a estrutura formal da música e suas relações matemáticas, vistas tanto do ponto de vista do ritmo, quanto da melodia, quanto da harmonia. Do ponto de vista da percepção, temos essencialmente a concepção de consonância e dissonância, assim como a análise física do som enquanto vibrações e da nota enquanto elemento

baseado nas descobertas científicas em acústica, os quais foram feitas no século XVII, em particular pelo matemático Joseph Saveaur. O fenômeno dos ‘harmônicos’ na música já havia sido divulgado muito tempo antes de Rameau, mas Rameau foi quem usou isso como base para um ensinamento, teórico e coerente, de música – em particular no seu *Traité de l’harmonie reduite à ses principes naturels*.” (Ibid., p. 71).

5 ROUSSEAU, 1991, pp. 188 – 191.

6 “Rameau queria considerar a sequência harmônica de frequências emitidas por corpos sonoros como uma prova de que os princípios da teoria musical estão contidos na natureza. Mais tarde (a partir do ano de 1750), e especialmente nas suas *Nouvelles reflexions sur le principe sonore*, Rameau argumentou que sendo que os objetos fundamentais da matemática são derivados da sequência de números inteiros positivos, e sendo que esta sequência está contida na música, então a matemática é parte da música.” (PAPADOPOULOS, 2002, p. 72)

7 O próprio Schoenberg, muito embora aceite a série harmônica como base da compreensão e da escuta musical, questiona por que a série harmônica deve ser medida até um certo ponto, por que os harmônicos posteriores à terça maior ou à sétima não podem estar também contemplados (ou seja, basicamente o ponto é que esta parada na terça maior é arbitrária e tem outra razão além a mera série harmônica). Neste ponto também poderíamos pensar que, se cada nota é, no fundo, um conjunto de harmônicos, um acorde é uma soma de conjunto de harmônicos. O que temos, de fato, é uma espécie de polifonia de harmônicos que nós ignoramos enquanto tal. Se levássemos isso a sério (e também o detalhe de que na série harmônica está presente um conjunto de harmônicos que contempla praticamente todas as doze notas, além de sons que não condizem com a afinação de igual temperamento) teríamos que admitir que duas notas soando junto gera uma cacofonia. A diferença entre cacofonia e polifonia é uma questão de juízo, e que os acordes soem de uma ou de outra maneira depende da concepção e da intuição envolvidas na escuta.

8 GROUT; PALISCA, 2007, pp. 434 – 435.

composto pelo conjunto da série harmônica. Do ponto de vista da metafísica, nós temos a relação da música com elementos e estruturas fora dela, como as concepções de ordem (ou não) na natureza e no cosmos, a ideia de uma ordenação social adequada refletida na música, ideias éticas como ideia de bem, autonomia, teleologia, etc.

Entre as concepções metafísicas, uma que devemos dar a devida importância aqui está relacionada com a questão da percepção e, conseqüentemente, com as ideias de consonância e dissonância. Assim, temos dois polos dessa discussão, determinados pela concepção naturalista e pela concepção historicista (ou, como chamaremos, construtivista). Estes elementos também estão conectados com a concepção de arte enquanto mimese (que pode ser tanto da natureza quanto da sociedade) ou de arte enquanto expressão da autonomia. Este construtivismo será por sua vez também dividido em dois tipos: o construtivismo regulado (enquanto uma expressão autônoma que, apesar disto, tem uma normatividade ou uma teleologia, como é o caso de Hegel e, também, de Schoenberg) e o construtivismo livre (sem nenhuma determinação prévia e puramente contingente). A ideia de Hegel busca compatibilizar uma teleologia enquanto expressão de uma lógica racional (logos) imanente ao processo histórico com a ideia de autonomia, não enquanto autonomia absoluta do indivíduo, mas autonomia do processo do Geist enquanto processo de desenvolvimento deste logos mesmo, desde o nível da natureza até o nível das relações humanas intersubjetivas, sociais e culturais.

Estas discussões podem estar relacionadas tanto com o sistema tonal quanto com o sistema atonal. Mas a visão naturalista foi geralmente utilizada para justificar um sistema tonal, enquanto a visão historicista anti-naturalista pode ser associada com a concepção atonal. Porém, o sistema tonal não necessita de uma justificação naturalista, pois ele também pode ser usado (como o foi durante o período do romantismo) enquanto modelo para expressar a autonomia, tanto a autonomia do compositor quanto da autonomia enquanto atividade social política (ou seja, supra-individual). Já a concepção atonal precisa desconstruir a noção naturalista, seja a substituindo por um outro naturalismo, seja negando o naturalismo, pois as bases do naturalismo dominante servem à justificação do modelo tonal.

Assim, a primeira justificativa metafísica da música é relacionada com a relação entre o que é consonante ou dissonante – e isto está ao nível da percepção. Mas a própria ideia de percepção deve estar fundamentada em uma ideia que se justifica no âmbito da ontologia ou da metafísica: há uma estrutura imutável que justifique a distinção entre o que é consonante e o que é dissonante? Este ponto pode ser visto das seguintes maneiras: a consonância é baseada naquilo que é considerado agradável e a dissonância naquilo que é desagradável; ou, mais do que isto, o que é consonante ou dissonante está relacionado com uma estrutura objetiva. O argumento se fortalece quando relacionamos o primeiro ponto com o segundo. É exatamente o que encontramos ao longo do desenvolvimento da teoria musical. E esta justifica se torna ainda mais consistente quando relacionada com uma Weltanschauung que a justifique, envolvendo uma visão de ser (ontologia ou cosmologia) e uma concepção ética e moral enquanto relacionada a ela (ou seja, uma ideia de bem, de dever ser ou, ainda, uma teleologia).

Podemos conceber a questão da agradabilidade como uma questão que encontra preceitos universais (como a ideia de que intervalos como a oitava e a quinta soam agradáveis por não causar perturbação, e por isto causam a impressão de tranquilidade e

suavidade) ou como uma questão contingencial. Ambos podem caber em uma concepção naturalista, e isto ocorre da seguinte maneira: a primeira, porque isto estaria relacionado à própria constituição natural do ser humano, e assim sua percepção, embora possa variar em alguns níveis, tem um nível básico de identificação. Ainda que a música possa ser interpretada ou sentida de diversas maneiras por conta de condicionamentos do ambiente (sociais ou propriamente hábitos musicais), existe um limite deste condicionamento, que embora não precise estar relacionado à estrutura geral da música, está relacionado com a sensação de determinados intervalos como agradáveis ou não – o que justificaria a diferença fundamental entre intervalos consonantes e dissonantes (Cf. PATEL, 2008; KURLE, 2015). Ainda, poderíamos conceber a própria percepção humana como contendo possibilidades diversas, mas por questões de adequação à ordem natural ou moral, há uma tendência (ou seja, um telos) à adequação a determinada constituição. Este segundo caso também pode ser exemplar para justificar a diferença entre consonância e dissonância. E se relacionarmos o primeiro com o segundo, temos uma concepção ainda mais fortalecida para normatizar a música de acordo com as ideias de consonância e dissonância. O primeiro caso é o que chamamos de mímese da natureza, e o segundo de mímese social.

Outra maneira de conceber a percepção humana é considerá-la de acordo com a concepção historicista ou de determinismo do ambiente (o que chamamos aqui de construtivismo). Desta maneira, o reforço do ambiente (que, no caso da música, é também social) é que torna a percepção de certos intervalos mais comuns e, assim, mais assimilados e mais aceitáveis do que outros. E nesta concepção consonância e dissonância seriam constructos sociais. Isto pode implicar tanto um determinismo social, onde os indivíduos são determinados pelas tendências sociais (controladas ou não), como também pode expressar uma ideia de autonomia onde o próprio ser humano busca determinar sua própria percepção de acordo com a criação de novas condições para transformar sua percepção⁹. E neste sentido, a arte poderia contribuir para criar formas de intuição, assim como para ampliar as possibilidades de assimilação perceptiva e também para trazer novos elementos para a compreensão da própria percepção humana (uma concepção reflexiva da arte, muito comum, como veremos, naquilo que podemos chamar de arte conceitual, algo que acontece de maneira bastante aguda na arte a partir do século XX).

A música poderia ser um meio tanto de conhecer quanto de transformar o ser humano, e a criação de padrões estaria relacionada ao reforço do ambiente, muito mais do que a determinismos naturais. As autodeterminações, porém, podem estar submetidas, na música, a interesses maiores, como a determinações que servem a funções políticas ou morais. Mas deste ponto de vista, como poderíamos dizer que a música determina a ação política ou moral dos indivíduos sem fazer uma relação necessária entre certas configurações de percepção com certas tendências de ação ou preferência política ou moral? Assim, poderíamos relacionar elas com uma tendência de determinação que depende de uma concepção do que é e de como as coisas afetam aquilo que é (ou seja, alguma concepção que, em algum ponto, tome uma constituição – seja natural ou construída historicamente – como já determinada e determinável de acordo com regras independentes do mero

⁹ Algo que vai em direção da “escuta impressionista” sugerida por Schoenberg, o que caracteriza o que chamaremos de construtivismo – que tanto em Hegel quanto em Schoenberg entendemos como construtivismo regulado, em contraposição ao construtivismo livre, que é puramente contingencialista. Schoenberg explorou as contingências, mas não por pensar que a escuta musical era ontologicamente contingente, mas porque nosso conhecimento sobre suas determinações era limitada e se encontra em constante expansão – portanto, por conta de um contingencialismo epistemológico).

historicismo contingencialista ou, aqui, construtivismo livre), ou simplesmente com acasos que nos levariam ao ceticismo absoluto – o que faria que, no fim, qualquer discussão sobre o assunto fosse sem sentido, bastando apenas a prática sem nenhuma necessidade nem sentido de justificação. Portanto, mesmo uma concepção historicista precisa de um ponto de apoio, caso pretenda ter algum sentido racional ou racionalizável. Contra esta concepção temos o construtivismo regulado, que encontra uma lógica ou um processo normativo que regula as relações entre os fenômenos históricos – podendo esta lógica ser aplicada à música e aos processos de escuta e compreensão musical. Temos aqui a concepção de Hegel como um exemplar, onde o processo histórico é coordenado pela estrutura do conceito e se efetiva através da Ideia (Cf. HEGEL, 1986a; HEGEL, 1990a; HEGEL 1989; HEGEL, 2003).

Mas nós não precisamos ir tão fundo para chegarmos ao problema do historicismo com relação ao questionamento da concepção de consonância e dissonância. Podemos considerar que o que é considerado como “soando bem” ou “soando incômodo” esteja relacionado com o hábito e também com a interpretação contextual (o que mais tarde relacionaremos com o inferencialismo musical, como algo presente na estrutura da compreensão musical, ainda que inicialmente apenas no nível da intuição). Ainda, que a própria noção de consonância e dissonância é uma questão de intensidade e depende do hábito mesmo.

O caminho de “abertura” da tonalidade através do uso constante de tensões ampliadas, sem resoluções imediatas ou, ainda mais, simplesmente sem resoluções (constante suspensão da cadência ou modulação constante, levando a expectativa de resolução sempre mais adiante) colabora tanto com a ampliação da compreensão da dissonância quanto, ao fim, à sua suposta emancipação. Obviamente, existe uma diferença estrutural e lógica no uso da dissonância enquanto “tensão” que leva à expectativa de uma resolução daquele outro uso da dissonância enquanto emancipada, fora de uma lógica da estrutura funcional tonal. Em Schoenberg temos a consumação mais radical da dissonância enquanto emancipada do sistema tonal.

A consonância (independente da maneira como seja definida e como “soe”, de acordo com as variações timbrísticas ou de acordo com a mera consideração abstrata das notas de maneira absoluta) acaba servindo como função reguladora também em estilos polifônicos e contrapontísticos, onde as vozes devem poder ser ouvidas não apenas em seu conjunto, mas (conjuntamente) em sua independência. Os casos da técnica do cânone e a forma musical da fuga são exemplos emblemáticos: quando uma melodia se desenvolve, ela é dividida em períodos que serão repetidos em simultâneo ao prosseguimento da melodia, porém em outro registro. Isto dá uma ideia de repetição e, ao mesmo tempo, de continuação, o que traz um trabalho temporal bastante complexo que apenas formas narrativas (tais como a música) é capaz de fazer, e onde a música é capaz de figurar de maneira bastante especial. Ao mesmo tempo que a melodia principal se desenvolve, ela é desdobrada em partes de outros tempos, e a percepção simultânea da sua repetição (a outra voz que repete o período em outro tempo) e do seu desenvolvimento é parte essencial da compreensão da intenção da obra e/ou do acontecimento musical enquanto figuração das vibrações espaciais no tempo. Ela mostra, ou seja, torna intuitivo, o tempo em suas possibilidades de configuração. Ou seja, a música mostra que o tempo não é apenas sucessão ou simultaneidade, mas que é possível, na formatação do tempo, sucessivas simultaneidades, assim como simultâneas sucessividades. E para que a compreensão de

uma intenção canônica ou de uma fuga seja possível, as vozes devem poder ser ouvidas em sua independência e, ao mesmo tempo, na sua relação de semelhança. E para que isto ocorra, a repetição do período já tocado do tema ainda em desenvolvimento não pode se chocar com este mesmo tema em desenvolvimento, isto é: a simultaneidade das melodias não pode ocorrer de maneira tal que o tocar de uma torne a outra inaudível. Em outros termos: os batimentos (ou seja, a “dissonância”) não pode ser tão forte e tão frequente a ponto de tomar conta da audibilidade geral do movimento autônomo e, ao mesmo tempo, relacionado das vozes.

Isto pode ser considerado como um exemplo intuitivo da aplicação da lógica hegeliana (muito embora a música tenha sua própria lógica e não se reduza à “intuição”): o contraponto das vozes expressa uma relação que pode ser conflitua e que, neste conflito, precisa de uma resolução. Cada uma tem sua independência e seu direito de ser, ao mesmo tempo que a relação entre estas vozes deve ser considerada. Quando a relação entre as vozes se mostra conflitua, a solução ao estilo da “lógica do entendimento” seria tornar apenas uma das vozes legítima – fazer assim o sentido unilateral e o tempo unívoco. Mas o que a lógica hegeliana e o contraponto musical mostram, dialeticamente, é que a verdade não consta apenas em uma parte, mas nas partes em si assim como nas partes na sua relação. A relação mesma expressa algo que as partes, isoladamente, não podem expressar. Desta maneira, tocar uma fuga de Bach com as vozes separadas não expressa o mesmo conteúdo musical (assim como, obviamente, não a mesma forma) do que esta fuga tocada no decorrer correto das suas vozes em simultaneidade (de acordo com o que foi composto). Isto porque não apenas cada voz tem seu sentido, mas porque o sentido também se encontra na relação. Mas ao mesmo tempo que esta relação mesma é significativa, as partes continuam tendo seu significado se avaliadas em si (ou seja, fora da relação), muito embora seu significado mais enriquecido e verdadeiro esteja nelas postas em relação. Assim o significado se constitui não apenas enquanto soma das partes, nem apenas enquanto resultado da relação (ou seja, uma espécie de unidade da relação das notas enquanto simultaneidade), mas no conjunto da independência das vozes em relação (o que faria com que as vozes fossem independentes sem serem independentes no sentido total, pois apenas no conjunto da obra podem ser plenamente compreendidas – embora constituam significado enquanto partes e possam ser parcialmente significativas).

O que, hegelianamente falando, quer dizer o seguinte: o isolamento das partes (ou seja, das vozes) destrói o sentido da obra, muito embora esta obra possa ainda constituir sentido por si só caso seja apenas esta parte. O que este desdobramento musical demonstra, porém, é a possibilidade da diversidade de perspectivas enquanto verdade. Assim, a fuga traz a diversidade de um mesmo tema desdobrada em várias formas tocada simultaneamente em sua relação – ou seja, a relação do mesmo na sua diferenciação consigo mesmo, através de uma relação onde a diferença e a identidade são postas em um *Aufhebung* onde a obra é constituída como identidade desta relação entre identidade e diferença mesma. Da mesma forma, as relações harmônicas estruturais (verticais) e as “narrativas” sinfônicas, que enquanto obra trazem no nível das relações sonoras este processo lógico adequado à visão hegeliana.

A ampliação do uso de suspensões e a sua maior duração representa uma transformação (progressiva) tanto da expectativa da audição quanto da estrutura lógica inferencial das obras, uma vez que a suspensão exige o uso de funções relacionadas com aquilo que “suspende” a resolução e, assim, busca o uso mais amplo do encadeamento harmônico e também das

dissonâncias que geram a tensão e a expectativa de resolução. A própria escuta se transforma, ao ponto daquilo que era o cerne da compreensibilidade da razão tonal (a saber, a resolução e o retorno à consonância “mor” do tom central) passar a ser, primeiro, postergado e, depois, tornado algo dispensável. Este é, de alguma forma, o cerne da transformação da música dodecafônica, que ela realiza não autonomamente em uma criação a partir do nada – ex nihilo –, mas através da atitude de completar um evento histórico que já lhe antecede (fazendo justamente aquilo que o movimento histórico pede, e isto é muito semelhante àquilo que Hegel se arrogava fazer). Esta ampliação também marca o esforço de passagem de um modelo baseado na escala diatônica de sete notas para um modelo baseado na escala cromática de doze notas (que se realiza, finalmente, no dodecafonismo).

Por duas vias diferentes, o que chamamos aqui de naturalismo na música justifica as categorizações através do cálculo matemático sobre o evento físico. E deste modo, considerasse que a percepção espelha estas relações, que por serem físicas e matemáticas, espelham a verdade. Assim a percepção é vista como um espelhamento dos eventos físicos e matemáticos, sem considerar outros elementos determinantes na percepção.

A música dodecafônica segue a tendência da arte da primeira metade do século XX, que é buscar desnaturalizar a composição e a recepção através do questionamento e reelaboração do processo de construção, onde este processo de construção passa não apenas por teorização, mas ele mesmo passa a ser integrante do sentido e do conteúdo da obra. Através disto ela abandona de maneira radical o mimetismo, entrando de maneira consciente e crítica no construtivismo.

Schoenberg analisa as concepções harmônicas historicamente, e suas justificações nunca estão isoladas da escuta e da compreensão, do seu caráter estético ligado à intuição – como estamos chamando de acordo com uma perspectiva hegeliana –, e portanto esta escuta e a percepção mesmas tem um percurso histórico. Assim como o processo fenomenológico em Hegel, algumas perspectivas perceptivas e estéticas dependem de acontecimentos anteriores que são seus pré-requisitos. Isto quer dizer: um determinado tipo de escuta (c) só é possível se construído através de uma passagem anterior em (a) e (b), que contém suas sementes lógicas e são passos do processo fenomenológico de manifestação da configuração subjetiva e cultural da escuta (portanto, são configurações do Geist absoluto, enquanto estrutura racional, no nível da intuição, assim como também podem ser compreendidas como um percurso de manifestação sensível da Ideia) (Cf. SCHOENBERG, 1950, p. 40). Isto envolve, portanto, a noção de que não há apenas uma forma possível de escuta, mas que as formas de escuta elas mesmas são constituintes da composição e dos sistemas de composição, assim como a ampliação da escuta para que compreenda diversas formas e sistemas de composição é um enriquecimento e uma ampliação histórica (um progresso) da capacidade estética e compreensiva da escuta musical. Temos, com isto, uma concepção historicista, que chamamos aqui de construtivista. Apesar disto, Schoenberg não nega que possam existir leis eternas na natureza, muito embora não as conheçamos (ou as conheçamos de maneira limitada). E ainda, apesar disto, o compositor reconhece a possibilidade de diversas escutas e diversos modos de compreender sistematicamente o fenômeno da música e da sua composição. Como afirma na seguinte passagem: “A natureza admite tantas diversas interpretações que nós podemos incluir nela mesmo nossos artefatos, nossos produtos artísticos e culturais; e ainda outros sistemas podem certamente ser inferidos da natureza tão naturalmente quanto o nosso. Mas isto é, ao mesmo tempo, tão anti-natural!” (SCHOENBERG, 1922, p. 114).

Desta forma, o próprio fenômeno histórico da música dodecafônica/atonal refuta a unilateralidade da concepção mimética naturalista. Muito embora existam características físicas do som, e ainda que possam haver regras universais para explicar a fisiologia da escuta, enquanto fenômeno psicológico e social a escuta musical possui uma gama de possibilidades, e a escolha de uma forma de escuta como a “oficial” é apenas uma escolha arbitrária, e assim também um fator cultural. Portanto, a concepção mimética pode ser apenas um modo de se comportar normativamente diante da tarefa de fazer e escutar música; ela pode também ser compreendida como uma visão de mundo [Weltanschauung], mas enquanto tal ela é apenas uma visão parcial. A concepção historicista ou construtivista é muito mais abarcante, e engloba também a compreensão das formas que antes foram justificadas através de uma concepção mimética. Portanto, isto é uma vantagem teórica para a concepção construtivista.

Vemos que é possível, por meio do pensamento de Schoenberg, conceber que há (como em Hegel) o que chamamos aqui de construtivismo regulado (em contraposição ao construtivismo livre e às duas formas de mimetismo – o natural e o social), uma espécie de estrutura lógica imanente comum aos diferentes sistemas musicais. A música dodecafônica explicita musicalmente, considerando o movimento histórico, a verdade da historicidade da música enquanto construtivismo regulado. Ainda que o modelo de mimesis natural seja útil para conceber um determinado modelo musical, mostra-se falso no desenvolvimento histórico das figuras musicais.

Referências bibliográficas:

- GROUT, D.; PALISCA, C. História da Música Ocidental. 5ª ed. Lisboa: Gradiva, 2007.
- HEGEL, G. W. F. Werke 6: Wissenschaft der Logik II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990a.
- _____. Werke 8: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986a.
- _____. Werke 10: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986b.
- _____. Werke 13: Vorlesungen über die Ästhetik I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- _____. Werke 14: Vorlesungen über die Ästhetik II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990b.
- _____. Werke 15: Vorlesungen über die Ästhetik III. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990c.
- _____. Vorlesungen über die Philosophie der Kunst, ed. Annemarie Gethmann-Siefert. Hamburg: Meiner, 2003.
- KURLE, Adriano B. What can the relation between music and speech show about the brain? A reflection through Patel's 'Music, language and the brain'. In: *Intuitio* (Porto Alegre), v. 8, 2015, pp. 228 – 245.
- PAPODOPOLUS, A. Mathematics and music theory: From Pythagoras to Rameau. In: *The Mathematical Intelligencer*, Volume 24, nº 1, 2002, pp. 65 – 73.
- PATEL, Aniruddh D. *Music, Language and the Brain*. Oxford: Oxford University Press, 2008
- RAMEAU, Jean-Philippe. *Traité de l'Harmonie: reduite à ses principes naturels*. Paris: J. B. C. Ballard, 1722.
- ROUSSEAU, J. J. *Ensaio Sobre A Origem das Línguas*. Tradução Lourdes Santos Machado In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- SCHOENBERG, Arnold. *Harmonielehre: dritte Auflage*. Vienna: Universal-Edition, 1922.
- _____. *Style and Idea*. New York: Philosophical Library, 1950.

Argumento del error y principio epistémico de universalizabilidad

Alejandro Nogara¹

Introducción

En la literatura académica sobre escepticismo, el argumento que recibe la mayor atención es el que apela a escenarios escépticos posibles, como la posibilidad de estar soñando, o de ser un cerebro en una cubeta. Algunos le han llamado “argumento de la ignorancia” (e.g. DEROSE 1995, p. 1; SILVA, 2013, p. 3) por lo que adoptaremos tal denominación. En la reconstrucción clásica de dicho argumento, figura como principal soporte del mismo el *principio de cierre lógico del conocimiento bajo implicancia conocida* (PCL). Según dicho principio, si un sujeto conoce una proposición p , y sabe que q es una consecuencia lógica de p , entonces el sujeto conoce q . El uso que de este principio se hace en los argumentos de escenarios escépticos se puede ejemplificar en el siguiente modus tollens: (1) si sé que tengo manos (p), entonces sé que no soy un cerebro en una cubeta (q) (por PCL); pero (2) no sé que no soy un cerebro en una cubeta; por lo tanto, (3) no sé que tengo manos. El PCL nos obliga a descartar todas las proposiciones que son incompatibles con la proposición que pretendo conocer. En este caso, la proposición “soy un cerebro en una cubeta” es incompatible con “tengo dos manos”, por lo tanto, para poder afirmar que sé que tengo dos manos, tengo que poder descartar que soy un cerebro en una cubeta, es decir, de acuerdo a la formulación clásica del argumento, tengo que saber que no soy un cerebro en una cubeta. Esto parece implicar que el PCL nos obliga a conocer la negación de todas las proposiciones que son incompatibles con la proposición que pretendo conocer. Si a esto sumamos una concepción infalibilista del conocimiento², tal que para poder conocer una proposición, no debe haber ninguna posibilidad de error, obtenemos la conclusión escéptica de que no tenemos nunca conocimiento. De ahí que este principio se ha vuelto muy polémico a pesar de ser muy intuitivo, y que varias de las respuestas al argumento han optado por considerar que dicho principio no es válido en todas las circunstancias (DRESTKE, 1970 y NOZICK, 1981, por ejemplo).

Por otro lado, varios de los especialistas sobre escepticismo han notado más recientemente que en el mencionado argumento, también parece estar implícito otro principio epistémico, que llaman el principio de indeterminación³ (e.g. YALÇIN, 1992; BRUECKNER 1994; PRITCHARD, 2005). Este principio (PI a partir de ahora) estaría

1 Maestrando en Filosofía Contemporánea en Facultad de Humanidades, Universidad de la República (UDELAR), Uruguay

2 Uno de los ejemplos más claros y conocidos es el de Peter Unger (1971).

3 En la literatura anglosajona, el término empleado en este contexto es “underdetermination”. En español se usa tanto “subdeterminación”, como “indeterminación”. En nuestro caso, optaremos siempre por el último.

presente más específicamente como soporte de la premisa (2) del argumento de la ignorancia: no sé que q porque siendo p y q proposiciones incompatibles, su verdad está indeterminada por la evidencia disponible. En el caso de la conocida hipótesis escéptica de los cerebros en una cubeta, la evidencia sensorial es tanto compatible con ser un ser humano normal y tener dos manos, como con ser un cerebro en una cubeta que no las tiene pero que recibe los impulsos equivalentes de una super computadora controlada por un científico (PUTNAM 1988: 19) y, por lo tanto, no alcanza para determinar ninguna de ellas por sobre su alternativa. Así, hay reconstrucciones que hacen depender a este argumento de ambos principios, PI y PCL (SCHIFFER, 1996, p. 332; ZULUAGA 2012, p. 101), pero también hay autores que consideran que pueden elaborarse argumentos de la ignorancia independientes, basados en tan solo uno de esos principios (Cfr. BRUECKNER, 1994; COHEN, 1998 y PRITCHARD, 2005). En todo caso, estos dos principios son los que han atraído la atención de la gran mayoría de argumentos anti-escépticos en la teoría del conocimiento reciente.

Sin embargo, en su *Introducción a la Epistemología Contemporánea*, Dancy ha señalado otro tipo de argumento escéptico muy básico que él denomina el argumento del error (DANCY: 1993, pp. 26-30) El mismo consiste, en su variante más sencilla, en utilizar un error pasado para generalizar la posibilidad de error en cualquier caso semejante. Considero que tal argumento es la intuición más básica y espontánea del escepticismo, que tiene aplicaciones desde los ámbitos más populares hasta los más filosóficos. Piénsese en la anécdota del pastor mentiroso: si nos equivocamos ya una vez por confiar en tal pastor, pues mintió sobre la venida del lobo, ¿cómo podríamos confiar nuevamente, si por todo lo que sabemos, podría estar mintiéndonos de nuevo? En esferas más filosóficas, el argumento se ha usado para cuestionar a los sentidos como fuente de conocimiento, señalando casos puntuales de errores o ilusiones sensoriales con el objetivo de poner en duda cualquier aplicación de los mismos, o incluso para cuestionar la posibilidad de conocimiento en el ámbito matemático, por señalar errores cometidos en operaciones: dado que me he equivocado alguna vez al realizar operaciones matemáticas, podría equivocarme en cualquier otro caso de operación, incluso hasta en las más sencillas (HUME, 1974, pp. 277-286).

Lo llamativo de la reconstrucción que Dancy propone de este argumento es que no apela al PCL ni al PI, sino a otro principio, que el autor remite al ámbito de la filosofía práctica: el *principio de universalizabilidad* (PU). Dicho principio obliga a una persona a emitir un mismo juicio moral frente a acciones que son idénticas, o por lo menos semejantes en los aspectos relevantes al juicio. El principio es muy intuitivo en ética, pues apoya nuestra aversión hacia actitudes de doble rasero, por ejemplo, al juzgar que una acción está mal cuando la hace un extraño, y que está bien cuando la hace un amigo. En tales casos, el principio señala que el juicio moral debe repetirse cuando las acciones son semejantes en los aspectos relevantes a los juicios morales, esto es, cuando ambas acciones comparten las propiedades que sirvieron de justificación del juicio moral de la primera. Pero evidentemente, este principio no es específico del ámbito ético, sino que se puede aplicar al ámbito epistémico, simplemente cambiando la atribución de valor moral a una acción por la atribución de valor epistémico a una proposición. Luego, si decimos que conocemos cierta proposición basados en determinada evidencia, y luego resulta que nos equivocamos, el principio parecería obligarnos a reiterar nuestro juicio epistémico negativo (no conozco), para las situaciones relevantemente semejantes.

Por otro lado, si bien en los casos referidos, el argumento del error apela a un error pasado, Dancy refiere otra variante de este argumento que consiste en construir una

situación hipotética para hacer funcionar el argumento en torno a un error meramente posible. Al principio, este argumento parecería ser idéntico al argumento de la ignorancia que apela a escenarios escépticos, puesto que en ambos casos, se apela a la posibilidad lógica de estos escenarios con el objetivo de establecer una posibilidad de error de nuestros juicios epistémicos y así, extraer la conclusión escéptica. Sin embargo, el propio Dancy advierte la diferencia, que ha de hallarse en la estructura argumentativa, y no en los escenarios escépticos postulados: “El primero [el argumento de la ignorancia] usa PCS [el principio de cierre lógico] para mostrar que nadie sabe nada de lo que se sepa que, si fuera verdadero, no seríamos cerebros en el interior de cubetas. El segundo [el argumento del error] argumenta de un modo más general que, dado que hemos cometido errores, o los cometeríamos en casos similares, ahora no conocemos.” (DANCY, 1993, p. 29). Esto es muy interesante porque permite formular otro argumento que apele a los escenarios escépticos, que en vez de apelar al PCL o al PI, apela al PU y que, por lo tanto, podría ser inmune a gran parte de las críticas anti escépticas que se han disparado contra los argumentos que las emplean. Determinar si este argumento del error logra evadir o no esas críticas, es uno de los principales objetivos de esta investigación.

Antecedentes

Dado que la tesis aborda dos cuestiones, como son el argumento escéptico del error y el principio de universalizabilidad, enunciaremos los antecedentes por separado.

Establecer antecedentes para el argumento del error puede ser una tarea sumamente difícil, sino irrealizable hasta cierto punto. Por un lado, es preciso restringir el rastreo de la expresión “argumento del error” a casos exclusivamente escépticos. Esta parte de la tarea no parece ofrecer tanta dificultad, pues resulta que existen usos claramente no escépticos de la expresión en la literatura filosófica contemporánea. Esto será abordado en la sección de desambiguación, una de las partes iniciales previstas para la investigación. A modo de ejemplo, en torno a estudios de Williams James, aparece a menudo la expresión “argumento del error” en referencia a un argumento empleado por Josiah Royce en contra de la teoría pragmatista de James. Si bien este argumento tiene vínculos con el escepticismo, en realidad no es propiamente un argumento escéptico, aunque es sumamente interesante. Según Royce, una teoría pragmatista como la de James fracasa en que no puede dar cuenta de manera satisfactoria de lo que constituye conocimiento objetivo⁴. La manera en que Royce muestra esto es apelando a la existencia del error para luego probar que la condición de posibilidad para la misma es la existencia de un punto de apoyo absoluto, el cual estaría ausente en la teoría pragmatista (no entraremos en los detalles del argumento). Así, en el primer paso del argumento, Royce asume una postura escéptica para probar que efectivamente existe el error. Pero, como pudo observarse, el argumento en sí no tiene finalidades escépticas, sino todo lo contrario: probar la existencia de una verdad absoluta. Su funcionamiento apela a la noción de condiciones de posibilidad, motivo por el cual es calificable como un argumento trascendental (como lo hace WILLIAMS, 1989, p. 141).

Pero por otro lado, ahora limitándonos al empleo escéptico de la expresión, podría haber un problema de redundancia: parece ser que en fin de cuenta, prácticamente todo argumento escéptico es un argumento del error, en el sentido en que prácticamente todo argumento escéptico se basa en señalar una posibilidad de error en un juicio epistémico. Por ejemplo, Pritchard aborda en las primeras secciones de su *Epistemic Luck* diversas

⁴ Para toda la exposición de este argumento me refiero al artículo de Conant (Conant 1997: 186-213)

variedades de argumentos escépticos, las más prominentes siendo el argumento escéptico basado en el principio de infalibilidad (PRITCHARD, 2005, pp. 25-26), el argumento escéptico basado en el principio de cierre lógico (27-28) y el argumento escéptico basado en el principio de indeterminación (108). Aunque no llama específicamente “argumento del error” a ninguno de ellos, considera que todos estos intentan mostrar de diferentes maneras posibilidades de error que anulan nuestra pretensión de conocimiento.

Esto plantea un problema metodológico para la investigación, al que, por el momento, no he encontrado mejor solución que la siguiente: dado que el argumento que es el objeto de esta tesis es el argumento del error tal como es formulado por Dancy, esto es, el argumento que intenta generalizar el error empleando el principio de universalizabilidad, quizás lo más sensato sea limitarse a buscar los antecedentes y las discusiones relativas solamente a esa forma escéptica. En ese sentido, hay artículos de Jonathan Adler (1981 y 1990) que, a la par de plantear el principio epistémico de universalizabilidad, construyen argumentos escépticos que derivarían del mencionado principio, y que sí son candidatos a ser comparados con el argumento de Dancy. Sin embargo, seguramente deben de haber más versiones de este argumento por encontrar.

En cuanto al principio de universalizabilidad, el propio Dancy, 1993, p. 26, nos remite, para su versión ética, que es previa a la epistémica, al área de la filosofía práctica, y más especialmente a Hare, en su obra *Freedom and Reason*. Distintos críticos consultados hasta el momento parecen coincidir en que el primero en utilizar el término “universalizabilidad” fue Hare, aunque no fue precisamente en esta obra, sino en el artículo “Universalizability”, de 1954 (RABINOWICKZ 1979, p. 12 y SINGER 1985, p. 48). Singer aclara que en Kant, el término no aparece, sino que lo más vinculado a este concepto es la parte de su filosofía práctica que gira en torno a la universalidad de los imperativos morales. Pero Singer subraya la clara diferencia entre el uso de la universalización en Kant, y el contenido del principio de universalizabilidad (SINGER 1985: p. 55): la diferencia está en que en Kant, la universalización es una prueba que se aplica a las máximas (esto es, juicios imperativos) la cual consiste en la posibilidad de que la voluntad pueda sin contradicción querer que la máxima sea universal. Además, hay, por supuesto, máximas que son universalizables en este sentido, y otras que no. Para Hare, en cambio, la universalizabilidad es una característica de todo juicio descriptivo singular o general (no solo de las máximas éticas), y no es una “prueba” en ningún sentido parecido al de Kant.

En cuanto a la versión epistémica del principio, previo a su aparición en el análisis del argumento del error en el libro de Dancy⁵, 1993, pp. 26-29, he encontrado su artículo de 1982 “Intuitionism in meta-epistemology”, en el que ya expone una lectura epistémica del principio de universalizabilidad en ética tal como es planteado por Hare (DANCY, 1982, p. 405) y a la vez, lo vincula con un posible argumento escéptico muy similar al que será el argumento del error en su posterior libro, aunque no se refiera al mismo todavía con ese nombre. Un año antes, fue publicado un artículo de Jonathan Adler (1981), que de hecho disparó una controversia en torno al principio y a sus usos epistémicos, que siguió con artículos de Anthony Brueckner, 1984, Bob Hale, 1988, y nuevamente Adler, 1990. Es curioso que Dancy no mencione si quiera alguno de estos artículos en la bibliografía de su *Introducción a la epistemología contemporánea*, 1985. Brueckner también realizó en un artículo críticas al empleo que Dancy hizo de este principio en el mencionado libro (BRUECKNER, 1985).

5 El año de la publicación original en inglés fue 1985.

Referencias bibliográficas:

- ADLER, Jonathan, Skepticism and Universalisability. *The Journal of Philosophy*, Vol. 78, No. 3, pp. 143-156, 1981.
- _____. Epistemic Universalisability: from skepticism to infallibilism, In: ROTH, Michael y ROSS, Glenn (eds.) *Doubling: Contemporary Perspectives on Skepticism*, 48, Norwell: Kluwer Academic Publishers, pp. 83-98, 1990.
- BRUECKNER, Anthony, Epistemic Universalizability Principles. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 46, No. 3, pp. 297-305, 1984.
- COHEN, Stewart., Two Kinds of Skeptical Argument. *Philosophy and Phenomenological Research*, 58, pp. 143-159, 1998.
- CONANT, James, The James/Royce dispute and the development of Jarnests “solution”, In: PUTNAM, Ruth Anna (Ed.), *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge Companions to Philosophy (pp. 186–213). Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Dancy, Jonathan, Intuitionism and meta-epistemology, *Philosophical Studies*, 42, pp. 395-408, 1982.
- _____. *Introducción a la epistemología contemporánea*. José Luis Prades Celma (trad.), Madrid: Tecnos, 1993.
- DE ROSE, Keith, Solving the Skeptical Problem. *The Philosophical Review*, 104, pp. 1-52, (1995).
- HALE, Bob, Epistemic Universalizability, en *Analysis*, Vol. 48, No. 2, pp. 78-84, 1988.
- HARE, Richard Mervyn, *Freedom and Reason*, Oxford: Oxford University Press, 1963.
- HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Margarita Costa (trad.), Buenos Aires: Paidós, 1974.
- KLEIN, Peter, Skepticism and Closure: Why the Evil Genius Argument Fails. *Philosophical Topics*, 23, pp. 213-236, 1995.
- _____. Skepticism, In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter, 2015. Disponible en <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/skepticism/>>. Acceso en 5 mar. 2018.
- PRITCHARD, Duncan, *Epistemic Luck*, New York: Oxford University Press, 2005.
- PUTNAM, Hilary, *Razón, Verdad e Historia*, José Miguel Esteban (trad.) Madrid: Tecnos, 1988.
- RABINOWICZ, Włodzimierz, *Universalizability*, Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1979.
- SCHIFFER, Stephen, Contextualist Solutions to Scepticism. *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, 96, pp. 317-333, 1996.
- SILVA, Rui, Ceticismo, In: BRANQUINHO, J., y SANTOS, R. (eds.), *Compêndio Em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013, disponible en: < <http://repositorio.ul.pt/handle/10451/10859> > Acceso en 30 may. 2018
- SINGER, Marcus, Universalizability and the generalization principle, In: POTTER, N. T., y TIMMONS, M. (eds.), *Morality and Universality*, Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1985.
- STROUD, Barry, *El escepticismo filosófico y su significación*, Leticia García Urriza (trad.), México: FCE, 1991.

WILLIAMS, Robert, The absolute, community and time. *Idealistic Studies*, 19, pp. 141-153, 1989.

ZULUAGA, Mauricio, El principio de cierre lógico del conocimiento y el escepticismo. *Praxis Filosófica*, 35, pp.97-110, 2012.

Pascal, Machado de Assis e a descristianização do ceticismo

Alex Lara Martins¹

Apresento neste artigo alguns resultados da minha tese sobre ceticismo, defendida em setembro de 2018, e que dá seguimento aos estudos filosóficos sobre autores brasileiros, num evento em que se presta homenagem ao professor Oswaldo Porchat, em um Grupo de Trabalho que está às voltas com o neopirronismo. Aliás, a ANPOF deste ano ainda traz uma programação variada sobre a filosofia na América Latina, a Filosofia Africana e outros tópicos menos afamados. O verbete “Ceticismo na América Latina”, escrito pelo professor Plínio Smith em colaboração com o professor Otávio Bueno, destaca as figuras de Porchat e Machado de Assis, como representantes do ceticismo, que não apenas fizeram filosofia no Brasil – ou filosofia brasileira, se for possível dividir o caráter nacional do nacionalista –, como assumem lugar no *métier* filosófico dentro de uma ou mais linhagens de pensamento.

A minha tese é de que a ficção de Machado de Assis insere-se na história do ceticismo ao promover a descristianização do ceticismo pascaliano, pressupondo, obviamente, que Pascal cristianiza o ceticismo. Quero mostrar o processo de pensamento, dos pontos de vista ficcional e biográfico, que levará o Machado das *Memórias póstumas*, livro de ficção cujo interlocutor principal é Pascal, a se posicionar diante da questão moderna sobre a possibilidade de se justificar crenças metafísicas, especialmente as teológicas. Irei indicar, em linhas gerais, como se desenvolveu aquele processo de pensamento, da juventude na década de 50 até a maturidade, após 1880, tomando por critério o modo como a intelectualidade brasileira teve contato com a tradição cética em sua *via* pascaliana. Depois, indicarei brevemente como e quando Machado instaurou uma antropologia tipicamente pascaliana em seu texto ficcional, passando, então, a confrontá-la por meio de um ceticismo autoral. Machado escreveu uma famosa carta a Joaquim Nabuco, ao fim da vida (1906), que pode ser interpretada como uma espécie de testamento intelectual.

Erro é dizer, como *Você* diz em uma destas páginas, que “nada há mais cansativo que ler pensamentos”. Só o *tédio* cansa, meu amigo [...] Desde cedo, li muito Pascal, para não citar mais que este, e afirmo-lhe que não foi por **distração**. [...] Se alguma vez me sucede *discordar do que leio*, sempre agradeço a maneira por que acho expresso o desacordo (MACHADO DE ASSIS, 2015, v. V, p. 121-124).

Esta carta-testamento é o indício com o qual se pode reconstituir as referências intelectuais de Machado e encontrar um eixo teórico ao redor do qual as questões filosóficas possam ganhar inteligibilidade. O eixo é a filosofia pascaliana, que faz girar as outras

1 Professor EBTT do Instituto Federal do Norte de Minas Gerais – campus Almenara

engrenagens de pensamento (individual e coletivo). Adaptada ao contexto brasileiro, a filosofia – ou a figura – de Pascal foi importante para a solução ecletista a desafios de ordem política, religiosa, econômica e estética. Este não é o meu ponto principal. Basta dizer que o volume de recepção do pascalianismo no Brasil pode ser aferido recorrendo-se aos periódicos de interesse filosófico que por aqui circulavam, disponíveis ao leitor, para consulta, na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.² Durante a década de 1850, o nome Pascal é referido, nos periódicos brasileiros, quase três vezes mais do que o nome Descartes. Deslumbrados com a interpretação cética realizada por Cousin, que casava no jansenista o movimento conciliatório entre o progresso científico e o cristianismo, Monte Alverne (sobretudo nos *Sermões*) e Gonçalves de Magalhães, por exemplo, puderam propor as teorias salvacionista e romântica que conciliassem a cultura originária e a civilização ocidental, cânones católicos e ajustes anticlericais. O Pascal de Cousin sintetizava o próprio movimento das teorias filosóficas em passagem – o materialismo, o racionalismo, o ceticismo e o misticismo – que o método ecletista descrevia tirando de cada um aquilo que julgasse de melhor proveito. Machado esteve imbuído de igual espírito, ainda mais após as leituras de suas três Bíblias da mocidade: Chateaubriand, Pelletan e o próprio Alverne, que figurava como uma espécie de patrono nacional do romantismo filosófico, tendo sido aclamado, em 1848, pela associação do *Ensaio Filosófico*, o “mais genuíno representante da filosofia do Brasil” (BITTENCOURT, s.d., p. 438). As principais polêmicas da juventude – a filosófica, contra Joaquim Serra; a religiosa, contra o monsenhor Pinto de Campos; a literária, contra Joaquim Macedo – foram tentativas de harmonizar, ecleticamente, aqueles princípios e outros. Essas polêmicas permitem responder à questão de *como* a geração de Machado de Assis teve contato com a filosofia pascaliana.

Nos jornais e revistas brasileiros dessa época, Pascal era visto ora como espiritualista – cristão, tradicionalista – ora como materialista – cético, progressista. Ao redor desses periódicos vivia uma intelectualidade disposta a publicar e debater as suas ideias, mesmo que o seu público, restrito e endógeno ao próprio círculo intelectual, desconfigurasse um pouco do “sistema” literário, tal como proposto por Antonio Candido (1993) em seu tripé compreensivo de autor-público-livro. Por aqui tínhamos “tantos escritores quanto leitores, se não mais”, nas palavras exageradas de José Veríssimo, e, apesar do crescimento da manufatura gráfica e do número de livrarias em meados do século XIX, em comparação ao nada do início do século, temos que ter em mente que o trabalho filosófico de discussão e difusão de ideias foi realizado, predominantemente, no segundo Reinado, por meio do púlpito (com oradores e lentes de filosofia) e pelo periodismo (ao redor do qual pairava uma intelectualidade difusa). A título de exemplo, minhas pesquisas nos periódicos da Hemeroteca revelaram o que pode ser o primeiro jornal sobre ceticismo no Brasil: editado por Joaquim Serra (do círculo intelectual de Machado), *O Sceptico* foi publicado em 1857. A epígrafe era a seguinte: “Não creias! O que menos desenganos tiver, menos punhaladas recebera no peito [...]; Quem tiver ouvido para ouvir ouça” (SERRA, 1857, f. 3).

2 Acesso disponível em <<https://bndigital.bn.br/>> e <<http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>>.

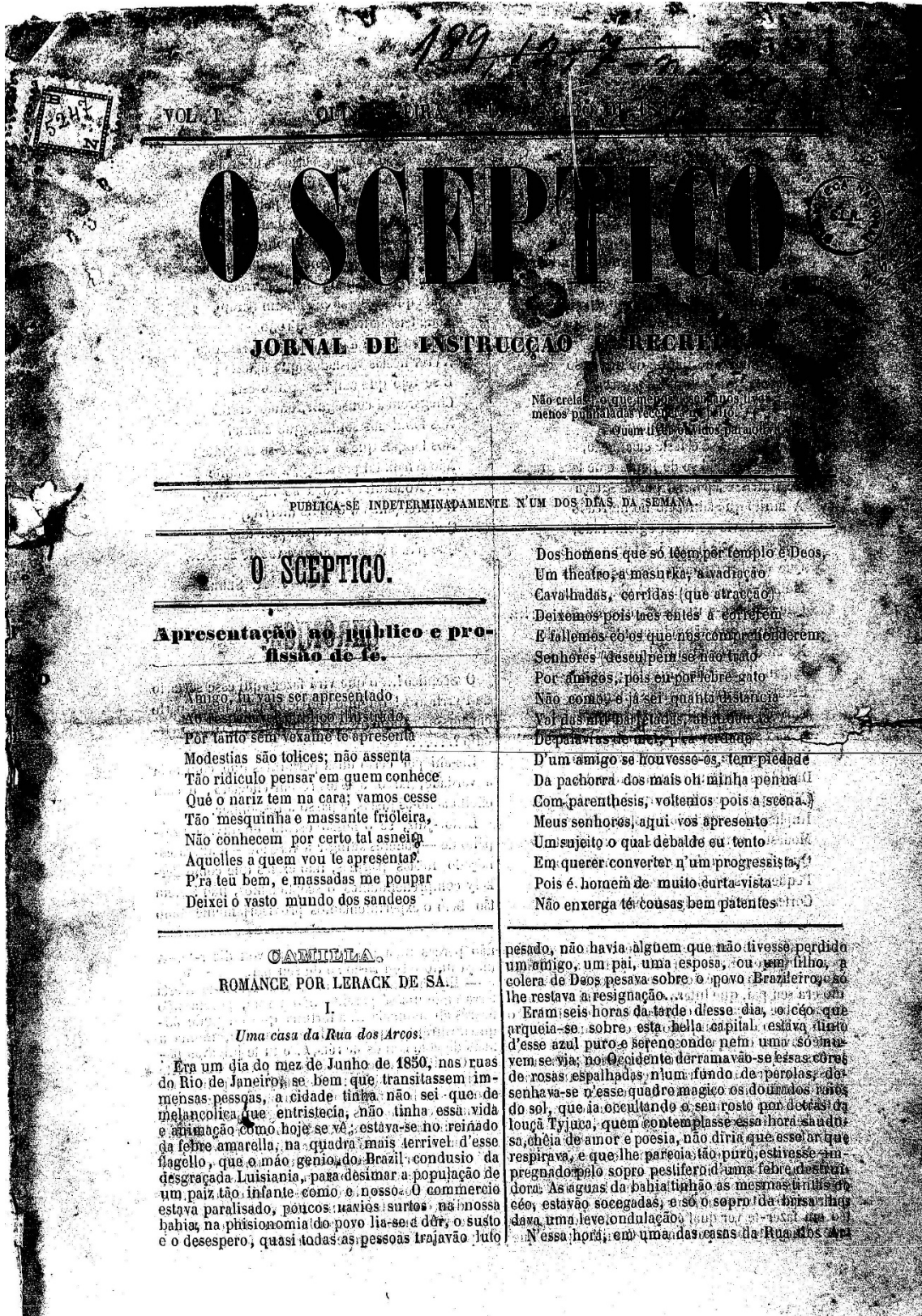


Figura 1: Fac-símile do Jornal O Sceptico, v. 1, n. 22, 1857, f. 3. Fonte: Hemeroteca Digital.

O jovem Machado de Assis teve contato com Pascal por meio das interpretações de Chateaubriand e Victor Cousin. O primeiro foi-lhe introduzido, provavelmente, pelo seu preceptor de latim e teologia, o padre-mestre Antônio José da Silveira Sarmiento. Chateaubriand foi repercutido por Monte Alverne e pela tradição romântica brasileira, por exemplo, pelo filósofo e poeta Gonçalves de Magalhães. A intenção de Chateaubriand, em *Le Génie du Christianisme*, era provar a superioridade e a verdade do Cristianismo a partir de suas obras artísticas, morais, filosóficas e científicas. Pascal é interpretado como sendo um dos monumentos cristãos, por sua capacidade hermenêutica de compreender o ser humano. Chateaubriand se impressiona sobretudo com os capítulos da miséria do homem sem Deus. Ele empreende uma interpretação de Pascal chamando a atenção para a sua análise caracterológica e crítica de costumes, comum a moralistas franceses como La Bruyère, La Rochefoucauld, mas superior a estes pela intenção apologética, isto é, pela busca de uma linguagem adequada que transmitisse a incompreensibilidade da fé.

De modo complementar, Victor Cousin enxergava em Pascal a síntese de sua doutrina eclética, pois o filósofo de Port-Royal utilizava-se da maquinaria pirrônica para fazer equipolência de sensualistas e idealistas, empiristas e racionalistas, descambando em misticismo angustiante, sem qualquer sombra de perspectivas para o ser humano: uma contradição ambulante e perdida após a queda. Este Pascal fora descoberto das malhas das diversas edições dos *Pensamentos* – desde Port-Royal até Voltaire. O trabalho de Cousin foi acompanhado pelos brasileiros, já que ele era o filósofo mais influente no grupo em torno da *Revue des deux mondes*, revista de ampla repercussão no Brasil.

Retornando ao ponto principal, a minha tese é de que Machado de Assis promoveu uma descristianização do ceticismo pascaliano. Os *Pensamentos* experimentaram toda sorte de adultério, como demonstrara Cousin em seu relatório, segundo o qual Pascal cristianizara o ceticismo. A cristianização do ceticismo designa a retomada do arsenal de argumentos céticos, pela modernidade – pelo menos a partir de Montaigne – para fazer valer uma perspectiva cristã. Foi Pascal quem melhor conseguiu realizar a transformação do ceticismo antigo (ceticismo prático, como uma forma de vida, um *ethos*) para o ceticismo epistemológico (relacionado à falta de evidências para se justificar uma crença), e, em seguida, transformar este ceticismo epistemológico, não apenas em uma propedêutica para a fé, como atestam as posições fideístas de um Montaigne, mas em regra para uma tese antipelagiana, antilibertina e consistente com as doutrinas essenciais do cristianismo.

Para Pascal, o ceticismo – por exemplo, o argumento da limitação cognitiva humana – não é uma propedêutica do cristianismo. É a doutrina cristã a causa das nossas limitações cognitivas. Mas como esse tipo de causa é inacessível, a estratégia retórica consiste em mover o interlocutor a admitir a adequação ou a não contradição entre os efeitos diversos relacionados à miséria do homem no mundo e um mistério específico, sem o qual nós seríamos incompreensíveis a nós mesmos. Para ligar uma coisa à outra, isto é, os efeitos à razão, Pascal recorre a uma forma de composição que lhe parece adequada, qual seja, a dramatização da condição humana a partir da hipótese – ou a pressuposição de verdade – da doutrina da queda. Essa foi a interpretação de Victor Cousin, o expoente do ecletismo, que disseminou, por aqui, o conhecimento sobre as questões filosóficas modernas.

Nas poesias da juventude (1854-1860), Machado trará à exaustão os temas cristãos clássicos: o dogma do pecado original, que fez padecer de maldade o ser humano, mas cujo remédio dependia da Graça, a natureza contraditória do mundo e do homem: infinito

e nada, o anjo e a besta. A religiosidade vigoraria através da arte. A imagem poética era considerada a expressão que persuadia o coração, tal como a poesia “Reflexo” anuncia (MACHADO DE ASSIS, 2015b, v. 3, p. 706).³ Essa poesia religiosa era uma forma de transcender as disputas humanas, comungar uma verdade superior, transmitindo-a a seu interlocutor. Em resumo: a tese é de que moral religiosa, quando atravessada pela inspiração poético-literária realizaria o “espírito de um povo (...), o desenvolvimento do que ele tem de mais sublime nas ideias, de mais filosófico no pensamento, de mais heroico na moral, e de mais belo na natureza” (MAGALHÃES, 2004, p. 283).

De Cristo os martírios, a dor tão intensa, / De santa humildade, são
provas fieis, / E as gotas de sangue, as bases da crença, / Da crença que
fala nos povos, nos reis! (...) Aspira para o infinito; / Pede tudo e tudo
quer! / É ambição desmedida? (MACHADO DE ASSIS, 2015b, v. 3,
p. 693 e 744-745).

Cousin recuperou o verdadeiro Pascal: o Pascal cético. O fragmento da aposta (La 418), por exemplo, termina recomendando aos descrentes que fingissem piedade e imitassem a virtude cristã, tomassem água benta e mandassem rezar missas, o que “naturalmente” os faria acreditar e os deixaria “abestalhados” (*abêtir*), isto é, como bestas. A conclusão escandalosa do argumento de Pascal, habilmente excluída pelos editores de Port-Royal⁴, valia tanto para o falso crente (o carola) quanto para o homem de espírito (o libertino). O homem de espírito, porém, seria capaz de reconhecer o drama da existência humana, tomando, ainda, a consciência trágica de que as suas ações cotidianas são disfarces ontológicos que obstam a verdadeira fruição de mundo.

[N]ão somos nem espiritualista puro, nem materialista; harmonizamos
as doutrinas de ambas as escolas e seguimos assim em ecletismo com o
qual nos damos às mil maravilhas.

As minhas opiniões sobre o teatro são ecléticas em absoluto. [...] Tiro de
cada coisa uma parte, e faço o meu ideal de arte, que abraço e defendo
(MACHADO DE ASSIS, 2015b, v. 3, p. 984 e 1020)

O que faz Machado, a partir de 1860, sobretudo nos contos, é dramatizar a situação dos homens de espírito diante do cenário pascaliano, com a diferença de que o nome dado para aquilo que se adquire após o “salto da fé” varia entre *garantia de castidade* (“Virginius”, 1864), *fidelidade* (“Confissões de uma viúva moça”, 1865) e *paz* (“Felicidade pelo casamento”, 1866). Essas alternativas desaparecem quando a realidade do tipo ingênuo (em geral, envolvendo-o num triângulo amoroso com uma mulher e um tolo bem ajustados à lógica enganadora da vida social) é problematizada (Exemplos de suicídio: “O oráculo” (1866), “Valério” (1874-75).⁵ Resumindo o *Elogio da Loucura* de Erasmo, dizia Pascal que “os homens são tão necessariamente loucos que seria louco, de um outro jeito de loucura, não ser louco” (La 412 Br 414). Essa é a chave de leitura para o conto “O alienista”, publicado na mesma época que *Memórias póstumas*. Neste conto, o médico alienista, obstinado em averiguar cientificamente as condições mentais da população de uma pequena cidade, acaba percebendo que apenas ele próprio não era louco. Portanto,

3 Ver, como termo de comparação, o fragmento “O mistério de Jesus” (La 919 Br 553).

4 O texto excluído do manuscrito original é o seguinte: “C’est en faisant tout comme s’ils croyaient, en prenant de l’eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira” (La 418 Br 233).

5 Esta é a tese do professor José Raimundo Maia Neto em *O ceticismo na obra de Machado de Assis* (Rio de Janeiro: Annablume, 2007).

afetado por “outro jeito de loucura”, o médico trancou-se no hospício, após experimentar as “duas sensações contrárias” de um cérebro enfermo e desequilibrado (MACHADO DE ASSIS, 2015b, v. 2, p. 260).

O estudo de caracteres e a busca por uma linguagem que explicasse e dramatizasse a natureza humana foram assunções típicas do moralismo francês. Em todo caso, os textos ficcionais e não ficcionais de Machado passaram a adotar o vocabulário universalista pascaliano: o tédio, divertimento e a distração, tais como ocorrem na carta a Nabuco, os infinitos que se tocam, o abismo e as alternativas ao salto da fé, a reclusão e a vivência do pecado, a graça e a desgraça humanas, a antropologia do anjo e da besta. A confissão de que “desde cedo” lera Pascal deve ser ligada ao complemento da discordância – “alguma vez me sucede discordar do que leio” –, que dá sentido a essa espécie de testamento filosófico enquanto legado de uma visão de mundo pessoalíssima. Machado teve contato com a filosofia pascaliana “desde cedo”, isto é, ainda na adolescência, quando ele se deslumbrava com a teologia de artista proposta por Alverne e Magalhães. Neste caso, pode-se afirmar que o desenvolvimento da ficção machadiana, até as *Memórias póstumas*, tem relação com o pascalianismo.

A instauração da antropologia pascaliana dramatizada nos textos machadianos culmina na série de crônicas “Notas Semanais”, de 1878, em que Machado concebe o ser humano, ao mesmo tempo, como *besta*, que busca irrefletidamente nutrir a sua “porção sensual” e como *anjo*, que tem a capacidade intelectual para compreender a sua miséria. Na realização dessa inspeção antropológica, o cronista reflete sobre a sua própria atividade literária, alcançando “certa altura” de olhar, que lhe permite compor a dualidade entre a escrita e a vida. Nisso, as crônicas dessa série funcionam como um laboratório de escrita para que Machado desenvolva a forma narrativa empregada nas *Memórias póstuma de Brás Cubas*, de cujo ponto de vista o narrador tem a pretensão de interpretar fidedignamente a realidade. Isso significa que o próprio ponto de vista narrativo é atravessado pela dualidade essencial:

Verdade é que, assim como a vida é entremeada de reflexões e pilhérias, também o folhetim pode, uma vez ou outra, sacudir a sua tosse parlamentar e deitar ao mundo uma ou duas observações de calibre sessenta (MACHADO DE ASSIS, 2015b, v. 4, p. 432).

Isso significa duas coisas. Primeiro que é possível construir um forte de fidedignidade que cerque os juízos emitidos da vala comum opiniática, fortificação a partir do qual o emissor deva ser capaz de superar até os pressupostos de um relativista moral. Ou seja, os critérios científicos do cronista consistem em reinterpretar os fatos importantes da semana, oferecendo hipóteses mais razoáveis do que as explicações convencionais, e em combinar características e questões nacionais com definições generalizantes de homem e de sociedade. Nessas crônicas, a antropologia tipicamente pascaliana se estabelece, com um acréscimo de ficcionalidade. Para Pascal, era *necessário* que a religião verdadeira explicasse as “espantosas contraditoriedades”. O cronista sugere que essa é apenas uma explicação *possível*.

Nas *Memórias póstumas de Brás Cubas*, Machado faz uma espécie de “acerto de contas” com Pascal, sobretudo quanto à fidedignidade da interpretação da natureza humana dada pelo cristianismo. Isso parece ser uma obsessão de Machado, que repete o “erro” de Pascal por três vezes em locais diferentes de sua obra. Curiosamente, uma alternativa à explicação

sobrenatural da natureza humana, que se configurava como crítica à Pascal, é mencionada em duas crônicas de épocas distintas. A primeira, de abril de 1871, fora concebida sob o pseudônimo Dr. Semana. A segunda, de julho de 1896, fora publicada na *Gazeta de Notícias* e faz parte de “A semana”, a última série de crônicas de Machado de Assis:

(...) se a fizermos perpétua [a prosa], se atarmos a alma para que se não arroje aí por esses céus infinitos, a contemplar as auroras que nunca anoitecem, as estrelas que nunca se apagam, a prosa deixa de ser um contrapeso constitucional, perde o seu caráter de poder moderador, fica sendo um poder discricionário, um cárcere, uma algema, uma condenação.

Pascal dizia que o homem não era anjo nem besta. Eu peço licença às suas ilustres cinzas para dizer que é uma e outra coisa. É esta natureza semi-angélica e semi-bestial é que faz justamente a nossa grandeza, porque em suma podíamos ser exclusivamente bestas (e o somos às vezes) ((MACHADO DE ASSIS, 1871, f. 4298).

Este que aqui vedes jantou duas vezes fora de casa esta semana. A primeira foi com a *Revista Brasileira*, o jantar mensal e modesto, o qual, se não faltam iguarias para o estômago, menos ainda as faltam para o espírito. Aquilo de Pascal, que o homem não é anjo nem besta, e que quando quer ser anjo é que fica besta, não cabe na comunhão da *Revista*. Podemos dizer sem desdouro nem orgulho que o homem ali é ambas as coisas, ainda que se entenda o anjo como diabo e bom diabo. Sabe-se que este era um anjo antes da rebelião do céu. Nós que já estamos muito para cá da rebelião, não temos a perversidade de Lúcifer. Enquanto a besta come, o anjo conversa e diz coisas cheias de galanteria. Basta notar que, apesar de lá estar um financeiro, não se tratou de finanças. Quando muito, falou-se de insetos e um tudo-nada de divórcio (MACHADO DE ASSIS, 2015b, v. 4, p. 1211).

Essa dualidade fundamental é um dos princípios de composição dos personagens romanescos de Machado, o qual se desdobra em princípio formal nas *Memórias póstumas*. As figuras femininas deste romance são todas ambíguas, inclusive Eulália (Nhã-loló), acanhada e deselegante, mas nem tanto. Ela tinha

suavidade etérea casada ao polido das formas terrenas: expressão vaga, e condigna de um capítulo em que tudo há de ser vago. Realmente, não sei como lhes diga que não me senti mal, ao pé da moça, trajando garridamente um vestido fino, um vestido que me dava cócegas de Tartufo. Ao contemplá-lo, cobrindo casta e redondamente o joelho, foi que eu fiz uma descoberta subtil, a saber, que a natureza previu a vestidura humana, condição necessária ao desenvolvimento da nossa espécie. A nudez habitual, dada a multiplicação das obras e dos cuidados do indivíduo, tenderia a embotar os sentidos e a retardar os sexos, ao passo que o vestuário, negaceando a natureza, aguça e atrai as vontades, ativa-as, reprodu-las, e consequentemente faz andar a civilização. (...) Ao pé da graciosa donzela, parecia-me tomado de uma sensação dupla e indefinível. Ela exprimia inteiramente a dualidade de Pascal, *l'ange et la bête*, com a diferença que o jansenista não admitia a simultaneidade das duas naturezas, ao passo que elas aí estavam bem juntinhas – *l'ange*, que dizia algumas cousas do céu – e *la bête*, que... Não; decididamente suprimo este capítulo (MACHADO DE ASSIS, 2015b, v. 1, p. 693).

De qualquer modo, Machado e Pascal são iguais na desconfiança generalizada sobre o homem. A diferença passa a ser sentida quando Machado começa a “discordar do que lê” e “expressar o desacordo”, tal como indiquei nas referências ao anjo e à besta, mas, sobretudo, ao reconhecer o caráter ficcional da descrição antropológica cristã. O que eu quero dizer com a tese de que Machado de Assis promoveu a descristianização do ceticismo, é que ele expressa o desacordo com Pascal quando conclui que a dramatização da miséria humana e de suas contrariedades fundamentais – isto é, os efeitos de uma causa suposta – possui um componente ficcional irreduzível e de contornos aporéticos, irresolvíveis. O que é *necessário* na doutrina cristã, de acordo com Pascal, é que ela se constitui à imagem humana, daí o seu caráter de exclusividade, daí a restrição de acesso à razão. Se esse é o caso, pensa Machado, existirá um espaço e uma plataforma mais adequados do que a apologia ou a poesia metafísica, capazes de fornecer alternativas que expliquem, em caráter hipotético e provisório, o estado de coisas atual. Esse espaço e essa plataforma é a própria ficção, cujo contrato entre autor, narrador, personagem e leitor é celebrado sem o auxílio exclusivo da razão. É a forma ficcional, e não um mistério religioso, o componente transcendental, que descreve e redescreve, sempre de modo paradoxal e irônico, a condição humana.

Então podemos perceber que o desenvolvimento do pensamento ficcional machadiano não sofreu grandes rupturas nem inflexões de genialidade. Procurei sugerir neste artigo, sem muito aprofundamento, as ligações entre a teologia de artista e o ecletismo espiritualista. O passo seguinte foi indicar como Machado transformou, por meio de um novo tipo de ceticismo, a tese da contemplação da verdade como epifania poética do artista, característica da primeira juventude, em uma contemplação estética da condição paradoxal do ser humano, contemplação possível quando se instauram os primados ficcionais da ironia e do paradoxo, características do período do ceticismo descristianizado.

Ao completar a genealogia do olhar machadiano sobre as teses de Pascal, encontrei uma antropologia cética que recorre a hipóteses ficcionais – algumas até metafísicas – para explicar a moralidade e as relações sociais. A descristianização do ceticismo pascaliano ocorre em função de influências secularizantes do Iluminismo (Voltaire), do cientificismo do século XIX (Comte) e de interpretações histórico-científicas do cristianismo (Ernest Renan). A retomada do esquema conceitual cético em uma arena radicalmente cristã, em que a regra deveria ser o dogma, provocou crises e revolucionou o pensamento moderno tanto quanto a Reforma protestante e o Renascimento cultural. O gênio cético e literário de Machado de Assis provocou pequenas revoluções dentro da revolução, contornando o dilema do fideísta, que colocava a fé em lugar da razão. Machado continuou a suspeitar, desta vez do lugar privilegiado da fé, subtraindo apenas as suas possibilidades ficcionais. A revolução definitiva deita dilemas e aporias sobre os escombros do cristianismo.

Referências bibliográficas:

- BITTENCOURT, R. A. da Câmara. Introdução aos trabalhos oratórios e literários. In: ALVERNE, Fr. Francisco do Monte. *Obras Oratórias*. v. 2. Rio de Janeiro: Garnier, s. d., p. 435-442.
- CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira* (momentos decisivos). 2 v. 7. ed. Belo Horizonte; Rio de Janeiro: Itatiaia, 1993.
- DESCOTES, Dominique; PROUST, Gilles. *L'édition électronique des Pensées de Blaise Pascal*. Centre Régional des Ressources Informatiques (CRRI) – PRES Clermont Université (France). Disponível em <<http://www.penseesdepascal.fr>>. Acesso em 3 jun. 2018.
- MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. *Obra completa em quatro volumes*. 4 vols. Organização editorial Aluizio Leite, Ana Lima Cecílio, Heloisa Hahn. São Paulo: Nova Aguilar, 2015.
- MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. *Correspondência de Machado de Assis*. Tomo V: 1904-1908. Coordenação de Sérgio Paulo Rouanet; reunida, organizada e comentada por Irene Moutinho e Sílvia Eleutério. Rio de Janeiro: ABL; Biblioteca Nacional, 2015.
- MACHADO DE ASSIS et al. (Dr. Semana). Badaladas. *Semana Ilustrada*, n. 538, 2 abr. 1871, f. 4298. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/702951/4315>>. Acesso em: 30 out. 2016.
- MAGALHÃES, Gonçalves de. *Fatos do espírito humano*. Petrópolis: Vozes/Academia Brasileira de Letras, 2004.
- MAIA NETO, José Raimundo. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Annablume, 2007.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Tradução de M. Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- PASCAL, Blaise. *As Provinciais*: ou cartas escritas por Louis de Montalte a um provincial seu amigo e aos reverendos padres jesuítas sobre a moral e a política desses padres. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Filocalia, 2016.
- SERRA, Joaquim [Org.]. *O Sceptico*, v. 1, n. 22, 1857, f. 3. Rio de Janeiro: Typ. Americana de José Soares de Pinho. Disponível em <<http://memoria.bn.br/DocReader/758493/1>>. Acesso em: 22 out. 2018.
- SMITH, Plínio Junqueira; BUENO, Otávio, Skepticism in Latin America, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/skepticism-latin-america/>>. Acesso em 13 dez. 2018.

Donna Haraway e o aceleracionismo¹

Alice Gabriel²

O aceleracionismo

Robin Mackay e Armen Avanessian (2014) definem o aceleracionismo como uma insistência herética de que a única resposta política radical ao capitalismo é acelerar suas tendências desterrantes e alienadoras. Benjamin Noys (2014) a apresenta da seguinte forma:

the only way out of capitalism is to take it further, to follow its lines of flight or deterritorialization to the absolute end, to speed-up beyond the limits of production and so to rupture the limit of capital itself.(NOYS, 2014, p.18)

Seguindo Karl Marx, os aceleracionistas entenderiam o capitalismo como uma força revolucionária que rompe com as amarras do feudalismo, proporcionando um avanço econômico e político. O capitalismo é, então, o modelo de revolução. Então, o aceleracionismo é, em linhas gerais, essa ideia de que a única saída possível é acelerar processos já inerentes ao capital.

O aceleracionismo é uma reação a um fetichismo da *folk politics* que dominaria a esquerda. Para tal posição, não há como apelar para uma romantização do localismo, ou para a tecnofobia, para um retorno ao passado. Não há volta. É necessário renovar a esquerda no novo cenário de tecnocapitalismo global. A política de esquerda deveria dar conta de um sistema mundial e integrado que possui circuitos governamentais, econômicos e tecnológicos complexos e não sonhar com uma retomada romântica de um passado que nunca existiu.

Em *Malign Velocities*, Benjamin Noys se propõe a investigar como as ondas do pensamento aceleracionista se expandiram, desde o futurismo italiano; é o retorno dessas ideias em 2000 que o faz cunhar o termo aceleracionismo. Para ele, trata-se de uma estratégia cultural e política na qual a ideia de trabalho e a fusão homem-máquina desempenham um papel central.

1 O presente texto busca investigar as relações entre os escritos de Donna Haraway e uma corrente não unívoca de pensamento que tem sido chamada de aceleracionismo. O objetivo é responder se Haraway pode ser classificada dentro de tal corrente e para isso quatro momentos serão necessários: no primeiro, o aceleracionismo é apresentado rapidamente, no segundo os elementos possivelmente aceleracionistas da autora serão apontados, o terceiro tematiza o afastamento do ciborgue como um tropo presente em seus textos da década de 1980 e sua posterior substituição por outros tropos como as espécies companheiras ou o fazer bando com o não humano, e no último o anti-aceleracionismo de Silvia Federici será critério para reposicionarmos o projeto de Haraway.

2 Docente do Instituto Federal de Goiás e doutoranda do PPG-Fil da Universidade de Brasília

Parte dessas ondas de expansão de ideias aceleracionistas incluem *O Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari, livro no qual os autores apostam que o Édipo como estrutura psíquica organizadora do sujeito, da família nuclear, e portanto, da propriedade privada é o último território do capital. O projeto ensaiado pelos autores passaria pela intensificação cibernética dos processos desterritorializadores do capitalismo para implodi-lo desde dentro.

O ciborgue e o cyberfeminismo

Não podemos voltar ao passado – ideológica ou materialmente. Não se trata apenas de que deus está morto: a deusa também está. Ou, se quisermos podemos vê-los ambos como revivificados nos mundos das políticas microeletrônicas e biotecnológicas. (HARAWAY, 2000, p.66)

A passagem acima, retirada do *Manifesto Ciborgue* esboça uma ideia que permeia todo o texto, a crítica ao ecofeminismo e ao chamado “feminismo cultural” herdeiro de Mary Daly³. Tal passagem soa como a crítica dos aceleracionistas a folk politics de esquerda: seria esse dado suficiente para classificar a Haraway como pensadora da aceleração? Como Daly, Haraway tem compromissos ecofeministas, mas dela se afasta na medida em que Daly equaciona tecnologia, capitalismo e patriarcado e advoga a um retorno a um passado romantizado no qual as mulheres eram respeitadas e temidas pela sua capacidade de gestar e parir. É contra Daly a frase que encerra o manifesto: prefiro ser ciborgue a ser deusa! Haraway quer evitar não apenas a tecnofobia de Daly, mas também seu apelo essencialista a natureza das mulheres, e portanto, sua defesa de um sujeito unívoco do feminismo.

Haraway evita a identificação da tecnologia com o capitalismo e com o patriarcado – são os usos que importam. Por isso o ciborgue torna-se um tropo interessante: filho do capitalismo tecnocrático, que na imagem criada por Haraway, torna-se o filho bastardo, rebelde. Imaginado como arma para guerra imperialista ou para conquista da natureza por ficções científicas ultramodernas – porque centradas nos ideais modernos de dominação, controle e superação do natural como limite através da intervenção tecnológica – o ciborgue aparece em Haraway como uma figura que mostra que a oposição entre natural e humano não se sustenta. Para a autora, o ciborgue permite perceber que a natureza se constrói de processos e disputas, assim como se dá no âmbito da cultura. O ciborgue nos leva a pensar o rompimento de barreiras entre o natural e o artificial – a natureza não é um suporte passivo às inscrições da técnica ou da cultura. Com o ciborgue, Haraway pretende deixar evidente que o hibridismo é nossa natureza. O Manifesto nos impele a nos apropriarmos do ciborgue como estratégia de criar mundos.

O ciborgue de seu manifesto é, em múltiplas camadas, adequado para pensar a década de 1980 – polarização política da guerra fria, rápido desenvolvimento tecnológico atrelado a uma feminização da pobreza nos grandes parques industriais, tensões internas ao movimento feminista quanto à impossibilidade de supor um sujeito unívoco. Para Haraway, então, o ciborgue aparece como uma estrutura teórica que permite ampliar nossa percepção: nos faz questionar as fronteiras sagradas para o pensamento moderno e através dele podemos entender os processos que enredam as *mulheres num circuito integrado* de raça, classe e gênero.

3 É preciso investigar mais a fundo de que forma a crítica a Mary Daly é central para o *Cyborg Manifesto* e seus desdobramentos para os transfeminismos.

Entretanto, algumas posturas cyberfeministas⁴ que se desenvolveram a partir do texto de Haraway, ampliam apenas a proposta de utilização da tecnologia para fins alternativos como estratégia de *hackeamento* do capital e um certo delírio de integração mulher-máquina, sem prestar atenção na relevância da discussão de raça e classe e, portanto, sem se atentar para como as mulheres estão enredadas nessa estrutura. Para Haraway não se trata apenas disputa por domínio tecnológico, o ciborgue compõe uma estratégia de reinvenção da natureza e de criação de novos mundos para além da armadilha da aceleração.

Espécies companheiras, ciborgues e fazendo bando com o não humano

No seu segundo Manifesto, Haraway substitui a figura do ciborgue em favor do que chama de *espécies companheiras*. O exemplo utilizado pela autora é a co-evolução entre humanos e cachorros e como o companheirismo entre as duas espécies foi fundamental para moldar suas formas presentes. A espécie de companhia é importante para pensar a natureza como processual e co-autorada: uma estrutura de nascer, se construir e morrer em comunidade.

Trata-se de uma substituição parcial, uma vez que a espécie de companhia serve para alguns dos mesmos objetivos do ciborgue: repensar as fronteiras entre humano e não humano, entre natural e cultural. Porque os ciborgues são substituídos pelas espécies de companhia? Haraway afirma não abandonar o ciborgue por completo: agora vê ciborgues como irmãos caçulas em uma família *queer*, muito maior, de espécies companheiras (Haraway, 2004).

Essa mudança parece atuar como uma correção de como foi recebida – inclusive pelos ciberfeminismos. Com a proposta do ciborgue, Haraway não queria reforçar a separação entre humano e animal:

a dicotomia humano/pós-humano é muito mais facilmente apropriada por deslumbramentos do tipo “vamos todos ser pós-humanistas e encontrar nosso próximo estágio evolucionário teleológico em alguma forma de tecnomelhoramento trans-humanista”. Para o meu gosto, o pós-humanismo é muito facilmente apropriado por projetos desse tipo, embora muitas pessoas que produzam reflexões pós-humanistas não façam assim. A razão pela qual recorri à ideia de “espécies companheiras” foi para me livrar do pós-humanismo. (HARAWAY, 2010)

Para Haraway, pós-humano é um conceito muito restritivo, as espécies companheiras ampliariam nossa visão, sublinhando a importância da conexão entre as diferentes espécies e como elas se constroem umas às outras. É importante entendermos que o conceito de espécie não é compreendido pela autora como uma categoria taxonômica fechada, mas como um contínuo trabalho de construção de parentesco com agentes orgânicos e inorgânicos. As espécies de companhia engendram um processo de cooperação ontológica.

No livro mais recente de Haraway, seu novo *motto* é *make kin, not babies* (fazer parentesco e não bebês), a ideia é ampliar a noção das espécies de companhia e entender que frente a grande aceleração do capitaloceno – que empurra Gaia no precipício da catástrofe ambiental – o projeto político é fazer bando com o não humano. Proponho traduzir *make kin* como fazer bando, uma vez que a própria autora aponta que *make kin*

4 Para ampliar tal discussão ver Fernandez, 2003.

deve ser compreendido para além da ideia de família, evocada pela palavra parentesco. Fazer comunidade com o não humano, aprender a viver de outras formas. O projeto, então, passa por contar outras histórias para criar novos mundos – que estão sendo feitos e refeitos.

Haraway com Federici

Silvia Federici propõe uma revisão radical de Karl Marx que toca na veia do aceleracionismo: não há mais como ver o capitalismo como revolucionário. A autora nos conta sobre o surgimento do capitalismo como força reacionária, que se desenvolveu como uma tentativa de barrar experiências com o comunal desenvolvidas em vários cantos da Europa no século XV.

Federici tensiona com os relatos de Marx, em *O Capital* e de Michel Foucault, na *História da Sexualidade*, questionando a atenção de ambos à história das mulheres: teriam ignorado o fenômeno da caça às bruxas e a imbricação dele com o surgimento do capital e da biopolítica. Federici chama atenção para uma certa conexão temporal entre seguintes fenômenos: caça às bruxas, colonização das Américas, cercamentos das terras comuns, início do tráfico de escravos e promulgação das leis sangrentas que puniam a vadiagem. É curioso, portanto, que historiadores marxistas preocupados com a transição do feudalismo para o capitalismo tenham ignorado a caça às bruxas. A autora entende tal fenômeno como uma guerra contra as mulheres que foi fundamental para o processo de acumulação primitiva, uma vez que a domesticação das mulheres inaugura o trabalho doméstico não remunerado como fundamental para reprodução e manutenção da mão de obra a ser explorada. Assim, não trata-se de anedota histórica que nada tem a ver com a luta de classes.

A destruição do comunal que se deu através do cercamento é a condição de possibilidade do capitalismo uma vez que se conecta diretamente à acumulação primitiva. Não se trata de um processo acabado ou ultrapassado como o termo “primitiva” pode sugerir. Trata-se de um dispositivo fundamental e recorrente do capitalismo. A acumulação primitiva funciona de maneira a garantir a ausência de alternativas à imposição do trabalho: não há como escapar da proletarianização. Ao cercar as terras comuns, o cerco se fecha sobre os homens que terão como alternativas trabalho assalariado ou morte. O cerco se fecha sobre as mulheres de maneira distinta, se seguirmos Federici. Trata-se de uma domesticação. Aos homens cercados o destino é integrar as fileiras de reserva de mão de obra, às mulheres cercadas o destino é o casamento como carreira. Assim, um desdobramento do cercamento é uma divisão sexual do trabalho que garante trabalho doméstico gratuito, necessário para reprodução e manutenção da mão de obra e portanto garantia para a mais-valia.

Podemos pensar a filosofia moderna como o discurso de justificação desse movimento reacionário? Com a centralidade (seja no âmbito da epistemologia seja no âmbito da política - como se houvesse um vão entre essas coisas) da subjetividade, a filosofia moderna opera como discurso que produz indivíduos que são a condição de possibilidade para o sistema econômico nascente, bem como opera com sua mitologia política produzindo a impressão da inevitabilidade (e inescapabilidade) do capitalismo. Enquanto a transição do feudalismo para o capitalismo se dava - através da brutal destruição das experiências comunais - os filósofos discutiam estratégias de controle estatal e justificavam o uso brutal da violência do estado em nome da paz social (resta perguntar: da paz de quem?).

Pode-se entender o *fazer bando* de Haraway como uma tentativa de propor uma experiência anti-capitalista do comunal? Assim, sua crítica ao capitalismo se funde a sua proposta de pensarmos as naturoculturas (seu conceito que procura substituir a dicotomia entre natural e cultural), apontando para uma conexão íntima entre a base filosófica da modernidade – fundamentada numa ideia de natureza – e o projeto econômico cujo nascimento lhe é contemporâneo.

Como Federici, Haraway tenta criar uma narrativa de alternativas a inevitabilidade do Capital. O cercamento rompe com a natureza, estrutura o humano como projeto moderno, ausência de alternativa do imaginar – cercando as possibilidades de pensar para além do capital e a ferramenta principal foi a filosofia moderna. A proposta de Haraway se desdobra de duas formas: constrói outras histórias (com a ficção científica e com a teoria) como mecanismo de imaginação para além do capital e faz bando com o não humano como prática de construção de alternativas de vida. Com isso conseguimos compreendê-la como uma anti-aceleracionista.

Referências bibliográficas:

- DE ANGELIS, Massimo. *Omnia Sunt Communia: Principles for the Transition to Postcapitalism*. Zed Books: London, 2017
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Felix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34, 2010
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Editora Elefante, 2017.
- FERNANDEZ, Maria. *Domain Errors!: Cyberfeminist Practices*. Autonomedia, 2003
- GANE, Nicholas. HARAWAY, Donna. *Se nós nunca fomos humanos, o que fazer?* IN: *Ponto Urbe* [Online], 6 | 2010, acessado em: 30 Setembro 2018. URL : [http:// pontourbe.revues.org/1635](http://pontourbe.revues.org/1635) ; DOI : 10.4000/pontourbe.1635
- HARAWAY, Donna. *Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX*. In: SILVA, Tomaz Tadeu. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica: 2000.
- _____. *Staying with the trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.
- _____. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.
- MACKAY, Robin. AVANESSIAN, Armen. *Accelerate: the accelerationist reader*. Falmouth: Urbanomic, 2014.
- NOYS, Benjamin. *The persistence of the negative: A Critique of Contemporary Continental Theory*. Edinburgh: Edinburgh Scholarship Online, 2012.
- _____. *Malign Velocities: Accelerationism and Capitalism*. Winchester: Zero Books, 2014.

Montaigne e a herança grega

Anderson Lucas dos Santos Pereira¹

Em 1576 Villey nos mostra que Montaigne havia lido uma recente tradução das *Hipotiposes* de Sexto Empírico, entre outros livros que constituíam alusões de uma escola de pensamento que havia sido esquecida pelos medievais, em prol da ascendência do cristianismo que, como costumeiramente é interpretado, se mostra como uma crença deísta e, concomitantemente, uma filosofia propriamente de cunho dogmático. Assim como as *Hipotiposes pirrônicas*, livros como, *Vidas dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércio, o opúsculo de Plutarco denominado “*Contra os Colotes*”, ou ainda, o diálogo mais conhecido de Cícero com o nome de “*da Natureza dos Deuses*”, são alguns dos textos supostamente lidos por Montaigne, no qual, podemos salientar a história do ceticismo e modos de argumentar propriamente céticos. Mesmo que não haja a evidente certeza da leitura do tal filósofo sobre todos estes livros, certamente, Montaigne diante de seus Ensaios, nos deixa numerosos e evidentes traços principalmente da leitura de Sexto Empírico, no qual, o cita indiretamente. Nesta mesma época, como nos mostra os historiadores do ceticismo, Montaigne forja uma medalha de bronze com um desenho de uma balança que representa simbolicamente a equipolência e a suspensão do juízo atribuída ao pirronismo. Também podemos perceber a influência do ceticismo na vida de Montaigne quando analisamos as vigas de sua biblioteca, no qual, dentre outras frases expostas, vemos inscrito: “a todo argumento se opõe um de igual força” (*pánti logo ísos antíkeitai*) (EMPÍRICO, I, p.12 *apud* EVA, 2007, p.27). Veremos mais adiante que o ceticismo compõe a forma de filosofar de Montaigne, sendo ela extremamente necessária para a compreensão de tal pensador, pois, caso não nos basearmos nos céticos antigos, preveríamos erroneamente apenas as reflexões sobre o subjetivismo montaigneano, sendo assim, considerado apenas como um filósofo relativista e individualista. Tais termos que geralmente relacionam a Montaigne serão colocados diante investigação averiguando até que ponto podemos caracterizar tal figura tão fortuita como um mero relativista dos juízos.

A partir de agora examinaremos a razão cética implícita nos Ensaios de Montaigne, baseando-se nos conceitos trabalhados no primeiro capítulo. Partindo da mesma interpretação proposta por Sexto Empírico, Montaigne diverge as tipologias de filosofia em uma tripartite, à saber, os dogmáticos, os céticos acadêmicos e os céticos pirrônicos. A divergência entre tais filósofos já foi tratada no primeiro capítulo. Porém, quanto a posição de Montaigne diante de tais filosofias, torna-se apenas claro em textos contemporâneos, posteriores a “Apologia” assim como nos lembra Luiz Eva. Levando em consideração o ensaio “*Que nosso desejo cresce com a dificuldade*”, veremos mais uma vez a citação marcada

1 Unioeste

nas vigas de sua biblioteca com um breve acréscimo: “não há argumento que não tenha um contrário, diz o mais sábio partido dos filósofos” (II, 15, 419) Como podemos presenciar em tal passagem, Montaigne, assim como Sexto Empírico, não coloca todas as formas de filosofar no mesmo patamar epistemológico, mas sim, nos fala que o pirronismo no caso, é uma forma de filosofar mais sábia do que propriamente o dogmatismo e ceticismo acadêmico. Porém, ainda podemos nos perguntar: por mais que o partido dos pirrônicos possua essa maior sapiência diante das outras filosofias, podemos afirmar que tal forma da suspensão radical pirrônica é válida sobre toda a produção ensaística montaigneana? Em diversas passagens dos Ensaíes, evidenciamos conceitos como “verossimilhança” utilizado pelos acadêmicos. Evidenciamos também, partindo de bases propriamente acadêmicas, compreensões de mundo tanto de origem estóica quanto epicurista (entre outras escolas que aparecem esporadicamente em seus textos), não possuindo então apenas base no pirronismo, mas também, em outras escolas dogmáticas por excelência.

Na “Apologia” constatamos que as bases para apresentação do ceticismo se mostram, como nos alude Eva, em um formato propriamente voltado ao ceticismo pirrônico. Em tal texto não vemos nem influências de outras escolas dogmáticas gregas, nem dos textos de Cícero voltado ao academicismo fundado por Arcesilau e Carnéades. Tendo como base a interpretação sextiana dos modos de filosofar, Montaigne articula uma interpretação do conceito *epoché* advinda diretamente das *Hipotiposes*. Como vimos no primeiro capítulo, Sexto nos define a impossibilidade de aderir a algum sistema de filosofia dogmático pelas razões já tratadas acerca de conceitos como “verdade” e “falsidade”. Montaigne, interpretando Sexto, nos mostra que os céticos ajuízam proposições justamente para combater as opiniões formadas, postuladas diante de uma suposta rigorosidade sistêmica.

[A] Suas maneiras de falar são: Não estabeleço coisa alguma; mão é assim mais do que assim, ou do que nem um nem outro; não compreendo isso; as aparências são iguais para tudo; a possibilidade de falar contra e a favor é a mesma. [C] nada parece verdadeiro que não posso parecer falso. (II, 12, 258)

Levando em consideração o pensamento de Plutarco sobre o conceito *epoché*, vemos que Montaigne aproxima-se a interpretação de tal filósofo. Enquanto Plutarco divide a alma do homem em uma tripartite, a saber, imaginativo, apetitivo e assentimento, Montaigne nos mostra que a *epoché* deve apenas entrar em ação diante do poder do assentimento, não nos abstendo nem do poder imaginativo, nem do apetitivo. Enquanto nas duas primeiras o juízo é norteado pelo livre arbítrio do ente, enquanto assentimento, devemos nos suspender ambigualmente, não tornando possível a escolha diante dos contrários. Levando em conta as características sobre a suspensão tratadas, evidenciamos que a forma cética de investigação não se deriva de uma antológica ou de um irracionalismo, mas sim, de um uso mais completo possível das faculdades racionais possibilitados para nós, oferecendo assim ao homem uma vida prática mais sadia e liberta, longe dos grilhões que justificam os dogmáticos. Assim como não podemos afirmar o ceticismo como um irracionalismo, não podemos da mesma forma, tornar o ceticismo uma forma de filosofia “inativa”, radicalizada dentro de um negativismo da possibilidade de cognição da Verdade, assim como criticam os dogmáticos a filosofia pirrônica. E por último, também não podemos levar em conta a interpretação de Diógenes Laércio sobre o pirronismo, colocando tal prática de vida suspensa em uma *apraxia* ou talvez em uma *apatia*, divergindo assim também de uma suposta interpretação de um Pirro “santo”.

[O cético] não quis se fazer de pedra nem tronco. Ele quis se fazer de homem vivo, pensante e raciocinante, fruindo de todos os prazeres corporais e espirituais em ordem e com retidão. Os privilégios fantásticos, imaginários e falsos que o homem se usurpou, de reger, ordenar e estabelecer a verdade, ele os que há de boa-fé abandonado, deles há renunciado... (*MONTAIGNE*, 2.12.488 *apud* CONTE, 2008, p.29)

Observamos que a posição cética pode ser concebida não como ilógica e irracional, mas sim, contendo um extremo uso de todas as nossas capacidades investigativas diante do ente proposto à investigação, ou seja, a investigação cética pretende-se aproximar-se do ideado usando o máximo de sua capacidade investigativa disposta ao seu ser. Baseando-se nessa prerrogativa, podemos nos perguntar: Como podemos adequar o uso investigativo da razão em relação ao seu uso suspensivo? Quais são os limites de cada um dos usos? Diante de tais questões podemos vislumbrar alguns paradoxos que a razão não consegue resolver, levando o intelecto a suspensão do juízo. Porém, como veremos no próximo tópico, Montaigne, de uma forma fenomênica, estabelece sua própria identidade a partir de seus juízos investigativos, dos quais são necessários para sua formação da subjetividade.

Podemos perceber que quando nos perguntamos da possibilidade da adequação de um uso suspensivo da razão diante do uso investigativo, podemos entender sobre o primeiro paradoxo montaigneano trabalhado aqui, no qual, enquanto adaptamos os juízos exteriores em uma nova criação subjetiva sobre o ajuizado, o ajuizado, essencialmente falando, não pode ser conceitualizado (interpretando conceito como compreensão essencial), pois, nossa razão não concebe o todo do objeto, logo, não podendo qualificar, nomear ou então, ajuizar o exterior de uma forma evidente. Porém, sendo que não podemos conceber o ser do intramundano, como podemos ir para além da suspensão, e de fato, colocar o uso da *epoché* em prática? A partir de agora discutiremos sinteticamente sobre o uso da suspensão do juízo (que geralmente é considerada como um uso abstrato, propriamente idealístico), com a *práxis* cética.

O uso de Montaigne do ceticismo vai para além de uma mera explicação do que é uma doutrina cética e seus pressupostos, assim como faz Sexto, pois, como veremos agora, Montaigne, assim como Pirro, utiliza do ceticismo como uma arte de viver, desenvolvendo uma prática filosófica diante dos ensinamentos céticos. Tendo consigo sempre a sua forma de viver voltada a tais ensinamentos céticos, as argumentações de desta doutrina acabam tomando um grande papel diante dos dilemas que aparecem ante os acontecimentos cotidianos, sendo assim, sempre se mantendo fiel a suspensão cética, por mais que os juízos ainda sejam evidentes. Evidenciamos o porquê do ceticismo sempre optar pela suspensão dos juízos no primeiro capítulo, principalmente quando foi tratado sobre a *diaphonia* das razões. Tal discussão sobre a “dissintonia” que há entre as coisas e as razões que aparecem, abrange um caráter central dentro da filosofia do pensador francês, pois, a partir do que podemos ver em alguns ensaios como o “da experiência”, “Apologia”, as coisas conflitam-se por diversos motivos, não apenas entre homens, mas compreendendo o movimento do *cosmos* como um todo, levando em conta que, como de praxe, vemos conflitos entre animais, entre corpos distintos, entre circunstâncias... No decorrer da argumentação, vemos que Montaigne nos conduz a possibilidade de que o homem é a causa de toda a diversidade que se apresenta, não contendo assim uma “essência” no objeto assim como colocava em suposição Aristóteles, mas sim, sendo tudo apenas produto das qualidades humanas. Tal forma de pensamento toma sua extremidade em autores modernos como Berkeley

que nega totalmente a existência do objeto, caindo assim em um solipsismo. Porém, Montaigne coloca a balança cética em ação, nos afirmando no fim que não podemos saber se as coisas que nos aparecem são semelhantes a nós mesmos, ou então, dissemelhantes, sendo assim uma pura ilusão. Levando em conta tais considerações, não podemos ter uma ideia epistemológica sobre as coisas que nos aparecem, mas sim, podemos nos pautar em nossos sentidos de uma maneira singular, relativas a uma situação específica. Assim como nos mostra Eva,

O julgamento dessa diversidade conduziria necessariamente a uma petição de princípio, uma vez que o juiz estará sempre situado numa circunstância particular, que, como as demais, esta *sub judice*. Além disso, a tentativa de resolver o conflito conduz sempre a uma falácia formal: ou bem a uma circularidade (pois o julgamento da diversidade exige um critério, que não pode ser aceito sem prova, a qual exige, por sua vez, um critério para ser julgada aceitável), ou bem a uma regressão ao infinito (pois o julgamento da veracidade da percepção exige uma razão, que, de sua parte, invoca outra razão que prove sua adequação, e assim sucessivamente). (EVA, 2007, p. 44)

A tentativa de resolução sobre a questão da realidade do mundo exterior, como salientado, sempre se finda nas múltiplas falsas interpretações, que, bastando atingir seus axiomas com os artifícios da linguagem, podemos evidenciar os grandes erros que tais colossais teorias carregam em seus fundamentos (que tendem a ser apriorísticos). Mas, como já mostrado, os artifícios da linguagem, ou seja, as interpretações racionais da *coisa*, sempre tendem ao erro, a contradição e a falta de fundamentação. As interpretações racionais, não possuem *em si* qualquer característica que seja própria, constituinte de si mesma, assim como nos afirmava Aristóteles (ou pelo menos, tal característica não foi concebida claramente pela razão), mas sim, dentre o atrito sujeito/objeto apenas seu fenômeno já interpretado por nossos sentidos resta, não explanando assim o mundo abarcado por alguma espécie de essencialismo do objeto. Tanto uma base realista quanto idealista são negadas por tal cético, pois, as duas levariam o homem a uma interpretação essencial da razão, ou se não, do objeto, colocando-os como uma condição da possibilidade de verificação de uma verdade universal e necessária. O conflito entre racionalismo e empirismo na idade moderna é um exemplo bem claro sobre a noção de que tanto a razão, quanto os sentidos podem, de fato, formular uma interpretação de mundo baseando-se em uma lógica estruturante, para então, conceber o máximo de realidade possível das coisas, como no caso de Spinoza. Levando em conta tais críticas montagneanas, não podemos considerar o ceticismo tão próximo do empirismo (assim como erroneamente ele é interpretado), pois, há uma grande dimensão interpretativa que os separa. O realismo empírico, diferentemente do ceticismo, nos induz a crer que os sentidos são a base de qualquer conhecimento, e que o homem, de fato, não possui nada além do que sua estrutura de conhecimento que conhece os fatos experienciados, colocando os sentidos como aqueles que concebem a realidade que é a essência do objeto. O ceticismo, diferentemente, não pressupõe uma essência fora de nós, que fundamenta todas as coisas perceptíveis, mas sim, em seu fim último, o cético suspenderia seu juízo entre as duas teorias, pois, como visto, tais entram em um problemático atrito, não podendo assim sustentar nenhuma das duas como uma Verdade epistemológica

Analisamos que a *epochécética* possui em si um grande espaço para ser trabalhada no ponto de vista da *práxis*, pois, carrega consigo uma grande rigorosidade sobre o método investigativo em relação a verdade, sendo assim, um tipo de método que envolve uma fidelidade de interpretação bem diversa em relação a outros pensadores. Porém, esse cunho rigoroso da ação intelectual já estava presente nos cétricos antigos, como visto no primeiro capítulo, e de fato, ainda não vemos nada de novo em relação ao ceticismo antigo. Como analisaremos posteriormente no ensaio da “Apologia”, podemos evidenciar o uso expressivo do ceticismo pirrônico em seus limites mais extremos constatados nos Ensaios, tendo em vista assim, o uso mais expressivo da razão no combate contra a *science* dogmática de seu tempo, caracterizada pelo seu cunho humanista, no qual, segundo tal perspectiva, a razão poderia alcançar supostas soluções para os segredos divinos. É neste sentido que vemos o ataque de Montaigne a *dignitas homini*, corroendo as verdades imaginadas com o mais ácido movimento cético, atacando assim, a astrologia, a alquimia (sua inútil busca pela pedra filosofal), entre outras ciências de seu tempo que achavam-se maiores que os “frágeis” argumentos do catolicismo tradicional. O ataque ao universalismo é uma das formas que Montaigne utilizou para ir contra a ideia de uma suposta necessidade que poderia haver em nosso mundo, no qual, não podemos argumentar de uma maneira contrária, formulando assim um juízo diversificado sobre o objeto em questão. A crítica diante daqueles que defendem uma espécie de hierarquia estabelecida naturalmente, no qual, os homens são supostamente o espelho da racionalidade divina, e que logo, poderíamos ler as essências do mundo assim como lemos a bíblia, também são criticados diante da figura de Montaigne, pois, os homens não estão nem abaixo, nem acima em questão de conhecimento essencial das coisas, ou seja, não podemos categorizar o homem como um ser digno do conhecimento dos mistérios ontológicos.

[A] ... e os pirrônicos não servem de seus argumentos e de sua razão senão para arruinar a aparência da experiência, e é uma maravilha [ver] até onde a maleabilidade de nossa razão os acompanhou nesse desígnio de combater a evidência dos fatos, pois eles provam que não nos movemos, que não falamos, que não há pesado nem quente, com uma força de argumentação semelhante àquela com que provamos as coisas mais verossimilhantes. Ptolomeu, foi um grande personagem, tinha estabelecido os limites do mundo: todos os filósofos passados pensavam possuir sua dimensão, salvo algumas ilhas afastadas que podiam escapar de seu conhecimento; teria sido pirronizar, há mil anos, pôr em dúvida a ciência da Cosmografia e as opiniões que era por todos aceitas. (MONTAIGNE, II, 12, 571-572)

A argumentação cética, como visto, pode ser levada para além da constatação empírica dos fatos, nos salientando que podemos duvidar do céu que está em cima de nós, que o frio e o calor realmente existem, que o alto e o baixo também, pois, trata-se de não dar nenhuma espécie de maior confiança aos nossos sentidos, dado que, a investigação cética não trata-se de fazer ciência, mas sim de salientar que há limites em nossa razão e em nossos sentidos, e que com isso, nossa interpretação é apenas mais uma das diversas possíveis. O filósofo Spinoza, posteriormente, de uma forma totalmente distinta de Montaigne, se não contraposta, nos mostra de uma maneira lógica que há vários atributos e expressões de Deus que vão para além do entendimento de nossos atributos que seriam a extensão e a ideias. Levando em conta tais afirmações, podemos salientar diversos atributos que vão para além da nossa forma de experiência do mundo, que não podemos nem imaginar,

pois, as nossas imagens são limitadas por nossa forma de interpretação de mundo. Nossas formas de interpretação de mundo são tão limitadas que, se não partimos de investigações rigorosas, podemos nos enganar facilmente com interpretações muitas vezes até contrárias ao que realmente a coisa é. Mesmo dentro da ciência, tais contradições acontecem nas formas de interpretação de mundo, dado que, como podemos ver no exemplo da forma geocêntrica interpretada tanto por Aristóteles quanto por Ptolomeu em referência a interpretação heliocêntrica de Copérnico. Neste sentido podemos presenciar algumas intuições montaigneanas que apenas seriam mais evidentes com os filósofos da ciência, como por exemplo, Thomas Kuhn e sua teoria dos paradigmas científicos.

Levando em conta tal crítica aos fenômenos feita pelos pirrônicos, não podemos entendê-la como uma forma de abolir todo o fenômeno visando alguma espécie de apatia, mas sim, mostra que não podemos ter uma base epistemológica de fenômenos que se mostram sempre perecíveis e obscuros. O problema principal em considerar os fenômenos como um fator epistemológico claro e distinto, é tudo o que a razão e sua imaginação podem criar baseando-se nesta afirmação de que os fenômenos são a única possibilidade científica de conhecimento. Falar sobre a plena validade dos fenômenos é dar vazão a teorias dogmáticas que transformam tal informação, que por mais que pareça sutil, em um “monstro”, pois, toda uma arquitetura lógica pode ser proposta para interpretar os fenômenos lógicos, criando assim explicações para a suposta clareza e distinção que percebemos das coisas, assim como nos mostram os filósofos iluministas posteriores a Montaigne. Assim como nos salienta Sexto Empírico, o intuito de propor argumentos contra o fenômeno é justamente, de nos precipitar perante o engano que a razão pode chegar caso interprete as razões do fenômeno, que não se mostram visando uma unilateralidade lógica, mas sim, mostram-se em plena *diaphonia*, sempre sendo outra coisa diante do devir. E com isso Montaigne conclui que,

[A] Contra aqueles que combatem por pressuposições, é preciso pressupor, ao contrário, o mesmo axioma que se debate. Pois toda pressuposição humana e toda enunciação têm tanta autoridade quanto a outra, se a razão não faz diferença. Assim, é preciso pô-las todas na balança, e primeiramente as mais gerais e aquelas que nos tiranizam. A impressão de certeza é um testemunho certo de loucura e de incerteza extrema... (MONTAIGNE, II, 12, 540 *apud* EVA, 2007. p.48)

Contra esta tendência própria dos dogmáticos de estruturar uma análise rigorosa sobre a estrutura lógica implícita no objeto posto em xeque, o filósofo francês nos mostra que não é pelo fato dos filósofos dogmáticos não reconhecerem bem a sua faculdade da razão, ou serem atentos para a mudança das coisas, mas sim, por quererem ir para além destes supostos fenômenos, trançando assim uma linha imaginária, lógica, que se faz entrar em conformidade todas as possibilidades, cometendo assim tanto a falácia do princípio de petição quanto da redução ao infinito, já previstos tanto em Sócrates, quanto nos acadêmicos. Filósofos clássicos como Aristóteles, tentaram de uma maneira megalomaniaca abarcar todos os fenômenos possíveis dentro de um hipotético sistema que possuía grandes fissuras, falhas de entendimento e com isso de compreensão. Os dogmáticos, segundo Montaigne, usam a razão indevidamente, pois, se preocupam em concatenar todos os juízos em uma fórmula perfeita, da qual, a própria razão não consegue abarcar, mas que, mesmo assim, a partir de tal racionalidade, tais filósofos ainda nos afirmam a existência de substâncias que compõem o objeto, e fazem eles ser o que são por existir essa forma que compõe o mesmo.

Porém, podemos negar esse juízo partindo do momento que começamos a aprofundar a questão, indo para além da mera resposta de que as coisas existem por que nós as sentimos assim, e que elas não podem ser diferentes, pois, a racionalidade consegue abarcar a essência de tal forma. Levando em conta tanto a crítica ao racionalismo, quanto ao empirismo, necessariamente nos suspendemos de tal questão, pois, como visto, não podemos abarcar os limites entre coisa/razão.

Tendo em mente toda a crítica feita aos filósofos dogmáticos, levantamos uma questão fulcral dentro do ceticismo já tratado no primeiro capítulo anteriormente. Quando levantamos a questão da praticidade dentro do ceticismo, vemos que ela trata-se de um dos grandes problemas de tal doutrina, pois, como visto, assim como os cétricos acadêmicos tentavam resolver a questão partindo de conceitos como “verossimilhança” e “probabilidade”, Pirro nos falava sobre um suposto assentimento do exterior, admitindo aparentemente a cultura, a religião imposta, os costumes entendido como um todo, porém, negando epistemologicamente qualquer forma de conhecimento universal e necessária. A partir de agora, veremos como, a partir de suposições pirrônicas, Montaigne nos mostra como concatenar a filosofia cétrica com a vida diante do mundo exterior.

Tendo como base os pressupostos da filosofia subjetiva de Montaigne que iremos trabalhar posteriormente, o cétrico nos leva a crer que o poder do ceticismo pode nos levar não apenas a livre fruição de nossas capacidades corporais e ideais, mas também, a uma espécie de consentimento entre os homens diante de suas formas de agir em âmbito público.

Essas considerações [sobre o poder do costume] não desviam, entre tanto, um homem de entendimento de seguir o estilo mais comum; antes pelo contrário, parece-me que todas as maneiras dele afastadas e particulares antes partem de loucura ou de afetação ambiciosa que de verdadeira razão; e o que o sábio deve interiormente retirar sua alma da massa, e mantê-la em liberdade e poder de julgar livremente as coisas; mas, quanto ao exterior, que ele deve seguir inteiramente as maneiras e formas recebidas (MONTAIGNE, I, 23, 118 *apud* EVA, 2007)

Uma das primeiras impressões que temos sobre tal passagem quando lemos, é que Montaigne cria uma divisão bem sutil entre interioridade e exterioridade. Para entender tal distinção de âmbitos, primeiramente não podemos postular tal como uma divisão epistemológica análoga a dicotomia sujeito/objeto utilizada desde Platão e Aristóteles, porém, temos de ter noção de que tal diferenciação ocorre de uma maneira não-dogmática, não possuindo nenhum caráter científico. Analisaremos agora o ensaio “Do costume e de não mudar à toa uma lei em vigor”, para então, podermos conceber uma solução entre o “interior” e o “exterior” citado pelo cétrico. A partir da diferenciação entre tais supostas regiões ontológicas, investigaremos o critério cétrico em prol da ação prática, no qual, evidenciaremos uma política voltada totalmente a um atrito entre a subjetividade criadora de opinião e propriamente, o império do costume. Veremos que a partir de tal análise, o cétrico defenderá uma visão bem atípica de *phainomenon*, em relação ao uso factual das coisas do jeito que se apresentam a nós.

A noção de *phainomenon* proposta por Montaigne mostra-se tipicamente como cétrica pirrônica, pois, levando em conta que as ações do homem são valoradas a partir do que é proposto como algo normal, cotidiano, corriqueiro, sem a necessidade de uma estrutura lógica proposta por cada forma de agir diante do mundo, podemos, a partir de tais

características, presenciar uma ponte necessária entre o pirronismo e Montaigne. O homem em seu cotidiano, segue suas inclinações se pautando no mais correto ou menos correto, em relação ao consentimento entre os homens das leis, que não podem ser transgredidas para o bem-estar subjetivo. Sendo assim, segue-se que os melhores juízos são aqueles que visam a vontade geral, ou seja, aqueles juízos que já são estabelecidos por uma ética convencional entre os habitantes de um determinado povo. Em ensaios como “dos canibais”, Montaigne nos mostra que determinadas culturas das américas podem possuir costumes totalmente distintos, em relação a cultura europeia por exemplo. Em outros vários ensaios Montaigne sempre salienta os povos antigos, com seus costumes distintos, mostrando a *diaphonia* que há entre tais povos.

No ensaio “dos costumes” Montaigne nos mostra, baseado no décimo tropo cético, sobre os povos e seus costumes, que os costumes de povos antigos vão totalmente contra os costumes europeus de sua época.

Estimo que não apareça na imaginação humana nenhuma fantasia tão delirante que não encontre um exemplo nalguma usança pública e, por conseguinte, que nossa razão não sustenta e fundante. Há povos onde se voltam as costas para quem o cumprimenta e não se olha nunca para aquele a quem se quer honrar. Há lugar onde, quando o rei cospe, a mais favorita das damas da corte estende a mão. E noutras nações os mais fenomenais em torno dele se abaixa ao solo para colher num lenço a sujeira (I, 23, 111 *apud* EVA, 2007)

Os exemplos citados por Montaigne certamente nos levam a crer que, os costumes é que moldam a personalidade do homem em questão, pois, de fato, como podemos ter noção no nosso dia-a-dia, somos moldados a partir das coisas que são propostas a nós, nos enquadrando assim a uma cultura típica do lugar onde vivemos. O meio em que nascemos, nossa cultura, a religião do povo onde nascemos e criamos nossas “raízes” refletem, de fato, como um espelho em nossa personalidade. Neste sentido, os nossos costumes, que por mais que possam parecer “bárbaros” partindo de uma visão sobre a coisa, por outra perspectiva, perceberemos que não podemos salientar que um costume, uma forma do ente se mostrar, é melhor hierarquicamente falando que outra. Assim como não podemos dizer que estamos abaixo dos animais, assim como veremos na Apologia posteriormente, não podemos também colocar nossa cultura, nossa forma de viver acima de outra forma, pois, partindo desta forma de análise, acabaríamos caindo na “ vaidade ” da cultura, nos diferenciando dos outros povos por conceitos como dignidade, redenção, bondade, beleza, justiça, santidade... Essas formalizações conceituais que Montaigne chama de “monstros conceituais” acabam levando o suposto desenvolvimento racionalista a um patamar tão alto em relação a outras interpretações de mundo, que acabam rejeitando todas as outras formas culturais de existir, levando geralmente ao repúdio perante a diversidade e com isso a guerra.

Levando em conta tal crítica de Montaigne a questão da universalidade do costume, o filósofo nos diz que tanto o costume europeu quanto o costume indígena, que tem o canibalismo como algo concebível dentro de seus hábitos, podem ser fundamentas pela razão em prol de uma prática comunitária dos atos, sendo assim, nem a forma de viver europeia nem a indígena são mais ou menos civil, ou talvez, selvagem do que a outra. Para Montaigne, todas as “fantasias” são abarcáveis pela razão. “As coisas possuem diversos lumes e [possibilidades de] consideração: é daí que se engendra principalmente a diversidade de opiniões. Uma nação observa a coisa por um aspecto e se detém nele; outra, por um outro...”

(581A) Levando em consideração tal afirmação, não podemos entender que nossa forma de viver seja supostamente “equivocada”, mas sim, que existem diversas culturas, formas de interpretar o mundo distintas.

Ora, eu acho... que não há nada de bárbaro e selvagem nessa nação, pelo que me reportaram, senão que cada uma chama de bárbaro o que não é de seu uso – como, e, verdade, não parece que tenhamos outra mira de verdade e da razão que o exemplo e a ideia das opiniões e usanças do país de onde somos (I, 31, 205 *apud* EVA, 2007, 133)

Pra Montaigne, qualquer espécie de costume cultural implícito em um povo são fantasias, ou seja, construções de pensamentos, que em sua realidade, não possuem nenhum fundamento epistemológico ou se quer ontológico perceptível, pois, neste sentido, todas as práticas, os hábitos diários, os caminhos que percorremos de praxe em nosso dia-a-dia, serão apenas produtos de convenções entre todas as ideias constituídas naquele determinado ambiente. O filósofo francês nos salienta que, qualquer forma de costume pode ser sustentada pela razão, e com isso, fundamentada para a possibilidade da *práxis*. Porém, como podemos entender a questão da fundamentação dos costumes? Devemos entender a fundamentação dos costumes apenas a partir de preceitos propriamente culturais, e como já mencionado antes, nunca partindo de um suposto conhecimento apriorístico sobre a coisa. Mesmo no exemplo dos canibais que comem carne humana partindo de uma forma ritualística, mostram uma espécie de piedade com seu semelhante, não contra o seu semelhante. Levando tal exemplo em conta, podemos tanto salientar o uso da razão em enterrar os mortos em um caixão, como de costume dentro da religião cristã, assim como podemos partir do preceito que a forma mais ética de despedida é tornando o corpo de seu semelhante sua sepultura. Nesse sentido, tanto os ritos religiosos europeus quanto os dos indígenas possuem consigo racionalidade e fundamentação, mas que, porém, ainda não se passam de fantasias.

Podemos entender a partir de tais preceitos que, qualquer forma de costume, de hábito proposto por nossa cultura são, de fato, valores que são formulados dentro do sistema civil de conduta proposto, no qual, as pessoas de determinada comunidade aderem a critérios de ação baseando-se no outro que se mostra, ou seja, sustenta todas suas crenças, baseando-se nas ações que outra condição propõe. Partindo de tal reflexão, levando em conta que não podemos reconhecer as regras que a natureza nos propõe, logo, qualquer critério conhecido, concebido pela razão humana é fruto de uma “interiorização” daquilo que foi postulado exteriormente. Obviamente, não podemos com isso salientar que, apenas o “fenômeno” exista para a explicação da origem de nossas ações práticas, de nossa forma de entender o mundo em que vivemos e agir bem com isso, porém, a medida que tentamos universalizar nossa fantasia, acabamos caindo na arrogância da cristalização do conhecimento. Para Montaigne, em última instância sobra apenas o silêncio diante de tal paradoxo.

[A] Parece-me ter muito bem concebido a força do costume aquele que primeiro forjou esse conto: que uma camponesa, tendo aprendido a acariciar e carregar entre seus braços um novilho desde seu nascimento, e sempre continuando a fazê-lo, ganhou isto de costume: boi grande ele já era e ela o carregava ainda. Pois, na verdade, o costume é um violento e traiçoeiro professor. Ele estabelece em nós, pouco a pouco, às ocultas, o

pé de autoridade; mas porque esse suave tempo, ele nos mostra tão logo uma face furiosa e titânica, contra a qual não temos mais a liberdade de levantar sequer os olhos. Vemo-lo forçar de todo modo as regras da natureza: o costume é o mais poderoso mestre de todas as coisas. (I,23,109 *apud* Eva, 2007, p.135)

Nesta passagem vemos Montaigne abordar o tema do costume partindo de sua face opressora e repreensiva. O costume por mais que seja o grande critério para a ação pública, gerando a harmonia e a concordância entre pessoas tão dissemelhantes e muitas vezes antagônicas, vemos também que os costumes culturais são uma forma frígida e dura de imposição de leis e normas (mesmo que não concordamos com as mesmas). Para salientar esses casos, podemos tanto tomar exemplos das tantas formas de governos despóticos que acabavam impondo sua vontade de reger uma suposta ordem (que no fim não se passa de mais uma fantasia), como uma forma universal e necessária de conduta diante das múltiplas possibilidades de critério. A figura do tirano equipara-se com a personalidade do Deus autoritário, castigador, nos retirando qualquer forma de liberdade de arbítrio, pintando seus delírios monstruosos com ouro derretido. Aqui temos o clássico exemplo de como uma lei subjetiva da consciência que pode no fim, transformar-se em uma monstruosidade que assola a liberdade do “vulgo” estabelecer também o pensamento reflexivo, e não apenas obedecer uma fantasia que se propõe a universalizar-se, sair de seus próprios limites. Nietzsche posteriormente nos dirá que devemos nos livrar deste monstro do dever criado por razões singulares, para conter consigo uma maior liberdade para criarmos nossas próprias fantasias, ou seja, fazer da nossa vida uma “obra de arte”.

Neste sentido estabelece-se a crítica de Montaigne a vaidade da nossa razão de querer extrapolar os limites de nossa singularidade totalmente jogada ao devir, isoladas de qualquer suposta Verdade Última, pois, assim como analisaremos no próximo capítulo, a razão humana nunca pode comparar-se a razão divina, dado que, algo tão finito e errante quanto o homem não pode conceber, quanto mais ser (assim como querem os tiranos) uma figura tão Perfeita e Infinita quanto a figura de Deus. Desta forma, não podemos conceber uma ordem meramente intelectual como uma verdade supostamente natural, pois, quando damos uma roupagem de universalidade a uma lei meramente singular, estamos retirando todo o teor de “costume” e colocando a razão como possível de conceber a Verdade.

Os milagres ocorrem segundo a ignorância em que nos encontramos da natureza, que não segundo o verdadeiro ser da natureza. O habituar-se adormece a vista de nosso juízo. Os bárbaros não são em nada mais maravilhosos para nós do que nós os somos para eles, nem com mais ocasião, com cada um confessaria se soubesse, depois de ter passeado por esses novos exemplos, considerar os seus próprios e compará-los sensatamente. A razão é uma tintura infusa com aproximadamente a mesma carga em todas as opiniões e costumes, tenham a forma que tiverem: infinita matéria, infinita diversidade. (I, 23, 109 *apud* EVA, 2007, 139)

No fim, conclui-se que, de fato, a razão é que constrói todos os fatos a partir de seus poderes imaginativos, “tingindo” o mundo com a *doxa* estabelecida pela mesma. A opinião, como dito, constitui infinitas formas de interpretação que podemos estabelecer sobre a coisa, no qual, tais constituem os costumes de determinado povo, não estabelecendo assim um peso hierárquico entre diferentes culturas, mas sim, apenas possuindo *diaphonia* nas formas de conceber e colocar critérios no mundo.

A partir de agora, trabalharemos mais minuciosamente em cima da questão do costume, fulcral para a interpretação da *práxis* montaigneana e sua relação com o ceticismo pirrônico. Constatamos tanto nas passagens das *hipotiposes pirrônicas* quando Sexto nos fala sobre a alegoria da figura de Pirro, sendo ele uma pessoa que em seu cotidiano seguia as legislações impostas, os costumes dos gregos de sua época, inclusive aderindo-se a crença dos deuses, e muitas vezes, sendo comparado a luz dos deuses. Além da figura prescritiva de Pirro, para a fundamentação da questão do hábito, temos o décimo tropo de Enesidemo, sobre a questão da diversidade dos povos e de seus costumes, já tratado no primeiro capítulo. Partindo desta base propriamente grega de atuar diante de suas experiências, vemos que Montaigne transforma a questão dos costumes (e com isso da *práxis*) como central dentro dos Ensaaios, principalmente pelo fato de que quando Montaigne trata sobre algum determinado assunto, em diversos de seus ensaios, tal filósofo contrasta os hábitos de diversos povos, as leis e as opiniões, mostrando que elas podem variar-se ao infinito suas possibilidades. Tendo como base a diversidade das possibilidades de culturas, no nono tropo de Enesidemo analisamos que as coisas não diferem do “costumeiro” por haver algo substancial que distinga um ser de outro, mas por sua raridade de acontecimento. O *em-si* da coisa, como de praxe dentro do ceticismo, é incognoscível por mais que considerássemos o substrato da coisa como aquilo que é raro, ou então, “sobrenatural”. Não podemos experienciar a coisa de um modo eximido de subjetividade, ou seja, de experiência individual sobre o ente, por isso, independente da raridade do fato, ele dificilmente poderá se apresentar como um fato fulcral em relação ao homem.

Se chamarmos de monstros ou milagres aquilo onde nossa razão não chega, quantos deles que se apresentam continuamente aos nossos olhos? Consideremos através de quantas nevoas, e o modo tateante pelo qual nos encaminhamos ao conhecimento das coisas que temos entre as mãos: certamente reconheceremos que é antes o costume que o saber que nos tira da estranheza... É que tais coisas, se nos fosse apresentadas pela primeira vez, nós as tomaríamos como tão ou mais incríveis que quaisquer outras... (I, 17, 179 *apud* EVA, 2007, 141)

Esta passagem nos mostra que, para o conhecimento aparente das coisas, o costume possui um valor maior do que a própria ciência, pois, enquanto a ciência passa apenas pelas mãos dos grandes, muitas vezes “dignos” de tal conhecimento (como por exemplo a “religião” pitagórica), o costume perpassa pelo conhecimento do mundo, diante de seus elementos mais práticos possíveis, no qual, a partir deles, podemos conceber um melhor *ethos* para o nosso cotidiano feito com os outros. O *ethos*, segundo Sexto empírico, é fundamentada pelo consentimento dos critérios propostos para a formação da cultura, visando uma ética prescritiva voltada para “arte do viver”. Seguindo os mesmos preceitos, Montaigne nos mostra que, não quando conhecemos (assim como querem os epistemólogos) mas sim, assim como nos mostra Sexto, que o mais correto (fenomenicamente falando) é nos aderirmos aos costumes, pois, ele pode nos mostrar um certo “sentido indicativo” sobre nossa conduta. Devemos entender sentido indicativo como a base que necessitamos para inclinar fenomenicamente nossas escolhas práticas (que são conhecidas por se proporcionarem na prática, ou seja, do mundo). No momento em que não nos aderíamos aos costumes já predominados e consentidos pela população, geramos a desavença e o caos, ou assim como nos diz Hobbes posteriormente, uma guerra de todos contra todos. O desentendimento

quebra o vínculo ético entre as pessoas, pois, quebra-se o consentimento que havia já sido estipulado por determinada comunidade. Nesse sentido, necessitamos nos ater aos comportamentos muito raros dentro da comunidade, pois, eles podem gerar o caos dentro da mesma.

Em relação ao costume, Eva nos propõe que os hábitos dos diversos povos existentes são, de certa forma, distorções do âmbito natural que é incognoscível pela mente humana. Enquanto temos um *noumenon* incognoscível pela razão, possuímos os modos que a cultura proporciona para nós, para assim, conhecermos aparentemente as coisas. A ligação que é possível entre as coisas, apenas pode ser concebida pela habitualidade que as mesmas acontecem diante de nós. “Pelo acostumar-se dos olhos familiarizam-se os espíritos; eles não mais se surpreendem com o que veem sem cessar e não buscam as causas daqueles que sempre veem” (I, 27, 180 EVA, 2007, 142) Fica-nos claro a partir dessa última passagem que não podemos atribuir nenhuma espécie de ética naturalista a Montaigne, , assim como por exemplo atribuímos a Rousseau. Por mais que haja várias ressonâncias entre o homem natural de Rousseau e a crítica a racionalidade de Montaigne, Rousseau visa uma ética totalmente voltada a conceitos fulcrais como “conservação de vida”, “liberdade”, que seriam direitos dignos da humanidade. Montaigne, por outro lado, não nos fala em dignidade naturalista, não sendo assim propriamente um naturalista, mas sim, um pensador cético por excelência, que hipoteticamente criticaria uma visão de mundo pautada em conceitos metafísicos.

Nós admiramos e valorizamos mais as coisas incomuns do que as ordinárias; e, se não fosse isso, eu não teria me ocupado deste longo registro: pois, segundo minha opinião, quem vasculhar de perto aquilo que vemos ordinariamente nos animais que vivem entre nós encontrará fatos tão admiráveis quanto aqueles que se podem recolher nos países e séculos estrangeiros... Eu vi outrora entre nós homens trazidos pelo mar de país longínquo, dos quais não entendiam nada de sua língua, cuja feição, em suma, e a postura, e as roupas eram totalmente diferentemente das nossas; quem de nós não os acharia selvagens e brutos?...Tudo que nos parece estranho nós os condenamos, e também o que não entendemos, como ocorre no juízo que fazemos dos animais. Eles têm diversas condições que se reportam às nossas; dessas, por comparação, podemos tirar alguma conjectura; mas acerca do que eles têm de particular, o que nós sabemos? [...] (MONTAIGNE, I, 17, 467 *apud* EVA, 2007, 143-144)

Como podemos evidenciar na passagem acima, por mais que o costume seja necessário para a constituição de uma comunidade (estado, país...), o mesmo torna-se um grande “problema” para a vida enquanto falamos de uma relação intercultural. Tudo que se mostra com mais raridade, infrequência, toma características de coisas “não-naturais”, ou seja, selvagens. Porém, a partir do momento que o costume ganha uma nova roupagem, travestindo de universalidade o singular, começam a gerar os atritos entre os povos distintos, levando em conta seu modo de ser e de atuar sobre as coisas. É nesse sentido que Montaigne nos diz que “tudo que nos parece estranho nós condenamos”, visto que uma cultura é estranha em relação à outra, os hábitos não confluem-se gerando assim a *diaphonia* entre os povos. Percebemos aqui a divergência que Montaigne bem interpreta entre o nono e o décimo tropo de Enesidemo, dado que, devemos levar em conta que enquanto o nono tropo nos fala da irregularidade dos fenômenos que são

raros, que são “impressionantes”, o décimo tropo está intimamente ligado a divergência das culturas, e da raridade dos costumes de outros povos em relação ao povo tido como modelo.

Como podemos ver, o costume possui uma característica que acaba “evoluindo” em um hábito, em uma necessidade epistemológica, no qual, tudo que se mostra dissemelhante acaba sendo condenado pelos grilhões do costume. A partir de tal necessidade que o hábito nos impõe, constatamos que o mesmo advém de preceitos racionais, no qual, a razão ajuíza o que supostamente constitui o seu exterior, criando assim, noções, nomes, formas de interpretação para as coisas, levando a um hábito que em seu fim, pode tornar-se uma “quimera” epistemológica. Neste sentido, vemos a razão criar seus “monstros” científicos para a compreensão do todo, criando conceitos universais para a explicação do todo, que, no seu fim, não passam de preceitos imaginativos, fantásticos, que vão para além das possibilidades do homem de conhecer.

Plano de igualdade e plano de imanência

André Roberto Tonussi Arnaut

Procurarei mostrar em que o plano de igualdade de Tristan Garcia difere do plano de imanência implicado por filosofias como as de Deleuze, Whitehead e Latour. No entanto, ao invés de realizar uma comparação frente a frente, usarei François Laruelle como um intermediário; isto é, me focarei em mostrar que o pensamento de Garcia não se encaixaria no que Laruelle chama de filosofias da diferença. Não discutirei se as filosofias do plano de imanência se encaixam aí, de modo que aceitarei aqui a posição de Laruelle de que esse é o caso. Portanto, irei concentrar-me em comparar o plano de igualdade garciano com a leitura que Laruelle faz das filosofias do plano de imanência e não com essas filosofias elas mesmas.

Laruelle (cf. 2010) vê nas filosofias da diferença (por um lado, Nietzsche e Deleuze ou as filosofias do plano de imanência, e, por outro, Heidegger e Derrida) a tautologia suprema ou transcendental (nem lógica, nem metafísica) ou o mínimo sintático filosófico, uma vez que rejeitam qualquer determinação transcendente. A imanência a que essas filosofias desse modo chegam é, segundo Laruelle, o dividido ou o múltiplo como imediatamente Um, ou seja, uma divisão que é já uma indivisão, e uma indivisão que é já uma divisão. Embora o Um aqui não unifique desde fora, mas sim imediatamente, ele ainda é unificador ou unitário, uma vez que é nele que a cisão prévia entre o dividido e o Um é unificada. É essa cisão prévia que Laruelle chama de decisão filosófica, uma cisão do Um que o transforma de unário em unitário. O transcendental (a unificação do dividido) é tal que sempre é afetado por aquilo que ele unifica (o empírico). Isso é para Laruelle a invariante do pensamento greco-ocidental: o paralelismo empírico-transcendental. Tal invariante vê, portanto, a transcendência em um Um que não fosse afetado pelo dividido e, assim, termina por proibir a si mesma a verdade ao menos nesse sentido, efetuando então um recuo transcendental desse Um que o torna imediato. Segundo Laruelle, para pensarmos o Um unário precisamos de uma não-filosofia. Mas esse Um não se distingue ele mesmo dessa cisão e misturas (unificação) primeiras, pois do contrário ele seria esse Um transcendente da invariante greco-ocidental. Portanto, ele é tal que “(...) compele as misturas elas mesmas a serem distinguidas dele. O poder de distinção é aquele do Um, mas ele afeta as misturas filosóficas e não o Um ele mesmo.” (LARUELLE, 2010, p. 13). Nesse sentido, a dualidade entre o Um unário e a decisão filosófica é unilateral; e, uma vez que a não-filosofia concerne a esse Um unário, o seu “não” deve ser entendido nesse sentido unilateral.

No entanto, para Laruelle o Um unitário não deve ser visto pela não-filosofia como um pressuposto das Filosofias da Diferença, pois do contrário ainda estaríamos presos

à filosofia. Com efeito, a ideia de que haveria pressuposições é para ele o argumento filosófico por excelência (cf. 2010, p. 19), uma vez que o unificado que afeta a unificação é precisamente aquilo que aparece para a filosofia como o pressuposto, o não dito, que é o alvo da crítica filosófica. Apenas uma crítica real, que não é uma crítica de pressupostos, (cf. 2010, p. 21 e p. 14), mas sim uma descrição transcendental e científica da decisão filosófica em geral, poderia ser uma crítica do Um unitário. Enquanto algo para uso de filósofos, essa crítica é apenas preparatória e não real, embora em certo sentido “assuma” o Um unário, que é condição para a crítica real (cf. 2010, p. 14).

Com efeito, o Um para Laruelle significa a imanência radical, isto é, aquela que não parte da decisão filosófica. Se concordamos com ele que é nessa imanência que está “a essência da verdade” (cf. 2010, p. 35), não parece haver meios para discordarmos de sua não-filosofia. E, de fato, as filosofias da diferença têm na imanência o seu ponto norteador, e aparentemente seu objetivo final: para falar como Laruelle, trata-se da passagem do fato metafísico para a forma transcendental da diferença (cf. 2010, p. 36 e p. 27), isto é, da recusa de toda determinação transcendente. Uma vez que a filosofia rompe com a imanência (radical) na decisão filosófica mesma, seria, ao que parece, inevitável aceitarmos a não-filosofia de Laruelle, se nos alinharmos com as filosofias da diferença em sua vontade de imanência, se reconhecemos na imanência “a essência da verdade”.

As filosofias da diferença, para Laruelle, criticam a filosofia dentro mesmo da filosofia, depurando-a de toda determinação transcendente. Assim, tornam-se a definição mesma da decisão filosófica: a unificação é afetada por aquilo que ela unifica, de modo que o Um deve permanecer transcendente, porém não na transcendência iluminada pelo Ser (finitude kantiana), mas precisamente na transcendência enquanto não iluminada por ele (finitude heideggeriana). Em outras palavras, a unificação no transcendental é afetada pelo empírico não apenas no âmbito da razão kantiana, que é delimitado por uma determinação transcendente, mas em um sentido transcendental mesmo, prévio às determinações (cf. 2010, pp. 40-41). A tautologia transcendental chega assim ao seu ápice na Diferença como Finitude heideggeriana, que recusa também a versão metafísica da Diferença em Nietzsche-Deleuze, cuja recusa das determinações transcendentais desemboca em uma noção de Ser como ente que se autocoloca (vontade de potência, eterno retorno), uma vez que não é heterodeterminado. Essa autocolocação é precisamente a sintaxe da Diferença que é tomada como autônoma por não depender de determinações transcendentais, de modo que isso seria transpor ilegitimamente a sintaxe para o real. Assim, para Heidegger, segundo Laruelle, isso seria idealismo, uma metafísica da presença (na forma da sintaxe) que esquece a autonomia do real e a Finitude, a indeterminação no modo real e não meramente ideal (cf. 2010, p. 41).

A tautologia suprema é, portanto, essa *indeterminação* transcendental no modo real, que define a decisão filosófica mesma e que, por conseguinte, é condição de toda crítica enquanto crítica de pressupostos. Tristan Garcia (cf. 2011), no entanto, parece fornecer-nos os meios para um outro tipo de crítica. Segundo ele, a filosofia sempre confundiu o formal, a coisa enquanto tal, com o objetivo, a coisa entre outras. Assim, quando a filosofia tenta dizer-nos o que é uma coisa, não importa qual, ela invariavelmente esquece-se desse “não importa” e trata a coisa *apenas* enquanto entre outras, quebrando o plano de igualdade da consideração formal. Assim, a filosofia pensa as coisas entre outras naquilo que as constitui, ou então naquilo que elas constituem; isto é, a partir de um plano que passa a importar mais do que os demais. Portanto, a consideração formal garciana não trata a coisa

como coisa individual, nem como coisa constituinte, nem como *uma* coisa (cf. 2011, p. 12), uma vez que esse “uma” significa que ela é contável e que, portanto, é a coisa enquanto entre outras. A diferença de Garcia com relação às filosofias da diferença não pareceria, à primeira vista, estar nessa recusa de qualificar a coisa enquanto uma coisa, pois as filosofias da diferença pensam a divisão como imediatamente indivisão, de modo que são avessas a entidades individuais e contáveis. No entanto, veremos adiante que é precisamente aí que podemos localizar a diferença entre o plano de igualdade garciano e o plano de imanência e as filosofias da diferença em geral.

Segundo Garcia, a quebra do plano de igualdade significa que o pensamento torna-se pensamento do “compacto”, que identifica o que é uma coisa (*ce qui est*) com o que uma coisa é (*ce que c'est*) (os dois sentidos), na medida em que coloca o que importa no que constitui a coisa ou no que ela constitui, respectivamente. O pensamento formal, por sua vez, não realiza essa identificação, pensando a coisa precisamente como a diferença entre o que é ela e o que ela é, uma vez que não toma um como importando mais do que o outro. Assim, não importa o quê é uma coisa, mas ela não é não importa o quê. Portanto, ela não se identifica com não importa o quê. Se assim fosse, a tentativa de pensar o plano de igualdade cairia em uma redução àquilo que é uma coisa, cairia no pensamento do compacto. Em outras palavras, o formal não reduz o objetivo; antes, o formal é a não redução mesma do objetivo, do que importa. É, assim, antes uma formalização, ou ver o objetivo sob uma luz que não é exclusivamente nem a luz do que importa, nem a do que não importa, mas sim a luz da coisa, da diferença entre os dois, da não redução. Desse modo, aquilo que uma coisa é, aquilo em que ela entra, é tudo exceto aquilo que entra nela; isto é, uma coisa é o que está ao seu redor, não as coisas ao seu redor, mas sim *seu* mundo, um mundo em que ela está só. Ela, portanto, não se identifica nem com o que entra nela nem com aquilo em que ela entra, mas sim com a diferença entre esses dois sentidos, de modo que Garcia compara uma coisa enquanto tal com um saco, com uma membrana que separa o que entra nela e aquilo em que ela entra.

O pensamento do compacto, para Garcia, por identificar esses dois sentidos, é pensamento do absoluto. Assim, a história é histórica, a filosofia é filosófica etc., pois, por exemplo, aquilo que é a filosofia, o que entra nela, o filosófico, é compactado com aquilo que a filosofia é. O pensamento formal, por sua vez, desabsolutiza a filosofia ao não pensá-la ela *mesma* como filosófica. O pensamento do compacto, do absoluto, cai assim no ouroboros (cf. 2011, p. 82) da autorreferência, que aliás é proibitiva apenas desde a perspectiva do compacto mesmo (pois não pensa não importa o quê) e que, enquanto não se abandona esse tipo de pensamento, torna-se no entanto insuperável. A decisão filosófica e a invariante greco-ocidental do paralelismo empírico-transcendental também passam a ser vistas como dependentes do pensamento do compacto. Pois, não compactar o que é uma coisa com o que uma coisa é significa que o que unifica (o que uma coisa é) não é afetado por aquilo que é unificado (o que é uma coisa), de modo que a engrenagem do paralelismo empírico-transcendental para de funcionar. Com efeito, o pensamento formal não pensa mais a partir daquilo que esse paralelismo define por meio da enunciação canônica do pensamento greco-ocidental “Tudo é...” (cf. LARUELLE, 2010, p. 16), a saber: “(...) pensar o real como tudo (*o* tudo: não apenas o universal, mas um universal absoluto e unificante) e assim, inversamente, o *tudo* do real como ainda um elemento do real, de fato como Outro (...)” (LARUELLE, 2010, p. 16). Pois, para Garcia, que não importa o quê seja uma coisa não é o mesmo que afirmar que tudo é coisa. Uma vez que

a coisa está na diferença entre o que é ela e o que ela é, o não importa o quê e o *não* não importa o quê (o mundo) são “outra coisa que uma coisa” (cf. 2011, pp. 78-82). Em outras palavras, não importa o quê é uma coisa, mas uma coisa não é não importa o quê; e uma coisa é o mundo, mas o mundo não é uma coisa.

A tautologia suprema das filosofias da diferença, como vimos, é a indeterminação transcendental no modo real, que, no entanto, depende da compactação dos dois sentidos de ser. Para Garcia, porém, não se trata de pensar as coisas enquanto indeterminadas, mas sim enquanto “de-determinadas” (cf. 2011, p. 12). Tanto as filosofias da diferença como Garcia norteiam-se por uma recusa de determinações transcendentais e, assim, são guiados por uma vontade de imanência. No entanto, Garcia vê a quebra do plano de igualdade na noção mesma de indeterminação. Cabe aqui perguntarmos se a de-determinação também é uma tautologia. A tautologia das filosofias da diferença provém da aporia do paralelismo empírico-transcendental: de acordo com Laruelle, o a priori metafísico é rejeitado pelas filosofias de Nietzsche e Deleuze (pois ele seria o unificado afetando a unificação, o empírico afetando o transcendental, ou, se quisermos, o transcendental que é deduzido do empírico), que acabam no entanto ainda sendo metafísicas da presença (de novo o empírico que afeta o transcendental), devendo ser substituídas pela retirada heideggeriana, pela indeterminação transcendental no modo real. Trata-se de um sempre evitar determinações transcendentais, porque elas afetam a unificação; em outras palavras, um trajeto negativo, uma atitude de evitar, um recuo frente a uma aporia que decorre exclusivamente da prévia decisão filosófica – decisão essa que é o núcleo duro a que elas chegam depois das depurações das determinações transcendentais e que, claro, elas não reconhecem como decisão filosófica, vendo nele o autêntico momento positivo de seu pensamento. Assim, a tautologia das filosofias da diferença é uma tautologia frente a uma aporia. Em Garcia, não há essa aporia do paralelismo; porém, seu pensamento formal parece ser ainda um tipo de tautologia. Pois a passagem da indeterminação para a de-determinação parece ser uma radicalização da recusa de determinações transcendentais (a noção de indeterminação não seria capaz de recusá-las plenamente). Essa radicalização vai até o ponto de desfazer a aporia estrutural da filosofia, a aporia decorrente da decisão filosófica – ao que parece, a aporia enquanto tal. Com efeito, Garcia encontraria no formal um terreno não mais minado por determinações transcendentais, perante o qual se teria que fazer um recuo, que em última instância tem a forma da retirada heideggeriana – tais determinações foram dissolvidas junto com a dissolução do paralelismo. De fato, não faz mais sentido perguntarmos como Garcia sabe que não importa o quê é uma coisa etc.: todas essas suspeitas provinham do paralelismo, de acharmos que talvez o empírico estivesse afetando o transcendental. A de-determinação não seria um recuo frente a uma nova aporia, mas sim uma dissolução do par determinação-indeterminação que era o motor da aporia enquanto tal. E também não é que a de-determinação seria um recuo frente a uma aporia a respeito desse par, pois a de-determinação não vê nele uma unificação que é afetada por aquilo que ela unifica – a de-determinação, antes, é uma recusa em adotar essa lógica do compacto, a lógica mesma da aporia, que no entanto não é proibida pela de-determinação, mas por si mesma (o ouroboros). Em suma, em Garcia não se trata de uma aporia frente à aporia enquanto tal, de uma proibição da aporia.

Portanto, podemos entender o pensamento do plano de igualdade como uma saída da aporia para o poros. Ao contrário da indeterminação, não há na de-determinação tautologia enquanto recuo transcendental frente à aporia. O formal não é transcendental, não é um

vazio de determinações transcendentais no sentido de ser condição de possibilidade delas. Mas, se o pensamento formal não é tautológico, qual é então sua maneira de proceder? Ao contrário de Laruelle, para Garcia o problema não é tanto a cisão entre o Um e o dividido, mas pensá-la de maneira compacta. Assim, para Garcia não é, a rigor, que aquilo que a coisa é *unifica* o que é ela, uma vez que aquilo que a coisa é *diferencia-se* do que é a coisa pelo saco, pela membrana, pela coisa mesma. De fato, a coisa não é *uma* coisa, mas sozinha. Perante esse um unitário, unificador, as filosofias da diferença veem uma aporia frente a qual elas pensam que se deve recuar transcendentemente; Laruelle, por sua vez, pensa que ele deve ser substituído pelo Um que não passou por uma cisão prévia e que portanto não é unificador – o seu Um unário; já Garcia apresenta-nos a solução de substituí-lo pelo *só*. Mas essa substituição não reduz nem elimina o Um unitário, que porém deve permanecer restrito ao âmbito do objetivo, que, como vimos, não deve ser reduzido pelo formal.

Tentarei agora uma confrontação mais direta entre plano de igualdade e plano de imanência. Como Garcia coloca, o pensamento do plano de igualdade tem um *preço*: o de não ser nem melhor nem pior do que os outros pensamentos. Em outras palavras, esse pensamento só pode ser do plano de igualdade se ele mesmo segue a lógica dos dois sentidos, do *ce qui est* e do *ce que c'est*. E isso não seria um retorno do compacto, pois não é a lógica dos dois sentidos que entra e que sai dele: o que entra nele ainda é o *ce qui est*, e o que sai ainda é o *ce que c'est*. O que entra nele é o que é compreendido por nós quando pensamos por meio dele; poderíamos dizer, é o que se encaixa nele como em um esquema geral. Ainda falta, porém, aquilo em que esse pensamento entra, o *ce que c'est*. Enquanto esse pensamento é apenas um meio para a compreensão esse segundo sentido permanece oculto (cf. 2011, p. 486). Enquanto objeto, ele é coisa entre coisas, ele entra em outras coisas. Como não há um ponto de vista ontológico privilegiado, esse entrar em outras coisas só pode ser elucidado empiricamente: não há estrutura ontológica para nenhuma relação, uma vez que isso significaria quebrar o plano de igualdade (tal estrutura compactaria os dois sentidos) (cf. Garcia p. 127). Desse modo, não é a priori que vamos descobrir aquilo que o pensamento do plano de igualdade é. Em outras palavras, só há esquema geral em Garcia em um desses dois sentidos: o daquilo que o pensamento do plano de igualdade compreende.

Podemos entender a generalização especulativa das filosofias do plano de imanência como uma maneira de intensificar a experiência, uma vez que ela assim procura desprender-se dos limites das meras instanciações de noções gerais previamente assumidas. Esse desprender-se, por sua vez, não se dá em direção a um polo puro de coisas não poluídas pelas noções gerais prévias. Quando a especulação intensifica a experiência, ela no mesmo movimento também generaliza a experiência mesma, de modo que não há mais um polo-mundo, ou polo-coisas, mas sim percebidos e percipientes por todos os lados. Recusar a ontotaxonomia, para falar como Graham Harman (cf. 2016, p. 237), e a atrofia da experiência engendrada por ela, pelo procedimento limitado a meras instanciações; em outras palavras, intensificar a experiência, isso significa que o concreto da experiência deve prevalecer sobre o abstrato da classificação arbitrária de entes. Para falar como Whitehead (cf. 2010, p. 20), é o abstrato que deve ser explicado, e não o concreto. Assim, embora não nos livremos do abstrato, ele deve ser explicado pela experiência e não o contrário. Desse modo, Whitehead (cf. 2015) trata abstratos como conjuntos abstrativos (*abstractive sets*) a partir de experiências (ou durações).

Assim, quando Whitehead fala da avaliação de esquemas gerais por meio de um critério de adequação (cf. 2010, cap. 1) isso seria então no sentido de permitir ou não uma

intensificação da experiência. Portanto, os esquemas gerais de Whitehead seriam, ao que parece de maneira bem próxima a Garcia, na verdade a destruição de todo esquema geral enquanto abstrato que não é um *abstractive set*. Whitehead, assim como Garcia, estaria liberando o empírico de sua limitação opressora por esquemas gerais. Se trataria aqui de colocar a experiência em primeiro lugar, ou, para falar como Deleuze, de um empirismo transcendental. Porém, os dois sentidos garcianos e sua lógica da diferença entre o *ce qui est* e o *ce que c'est* não são uma explicação do abstrato a partir do concreto. Pois o concreto não importa mais que o abstrato para Garcia, de modo que partir do concreto seria quebrar o plano de igualdade. Com efeito, em Garcia, colocar o concreto como ponto de partida é pensar as coisas enquanto eventos ou presença delas entre si, portanto confundidas com o objetivo, portanto presas ao pensamento do compacto (cf. 2011, pp. 181-182). Desvencilhar o objetivo do pensamento do compacto, liberar o objetivo ao empírico é então para Garcia também livrar o empírico dessa metafísica de eventos. Não é, portanto, como intensificação da experiência que Garcia entende a liberação do empírico. A noção mesma de intensificação já depende da metafísica de eventos. Essa noção serve a uma ontologia plana ao colocar as coisas no mesmo nível por substituir as arbitrárias diferenças externas por diferenças de intensidade (cf. GARCIA, 2011, p. 11). Algumas coisas são mais que outras não por diferenças de tipo, mas por serem mais intensas que outras. A experiência no empirismo transcendental é intensiva, e não extensiva (cf. BRYANT, 2008), de modo que conceitos, esquemas gerais devem ser pensados para efetuar essa intensificação da experiência, essa passagem do extensivo para o intensivo, do foco no abstrato para o foco no concreto, do foco na substância para o foco na duração, no evento, na passagem, no fluxo. O mundo de intensidades, o mundo em que coisas estão entre coisas e umas são mais do que outras, é uma noção análoga ao objetivo garciano. Porém, o pensamento do plano de igualdade para Garcia significa rejeitar qualquer explicação a priori para como ocorre que umas coisas são mais que outras, qualquer maneira de se pensar a relação entre coisas que não seja a posteriori. Ora, quando as filosofias do plano de imanência concebem as coisas como eventos, como presença de umas as outras, e isso como condição para colocar em marcha seu procedimento especulativo de intensificação da experiência, ela já está pensando a priori a relação. Qualquer suposição desse tipo é, para Garcia, uma transposição ilegítima do formal das coisas sozinhas para o objetivo das coisas entre coisas. Em outras palavras, poderíamos dizer que isso seria o equivalente de pensar as coisas desde uma perspectiva neutra, desde lugar nenhum, não situada – precisamente aquilo que a filosofia de Whitehead procura evitar.

Assim, a liberação do objetivo ao empírico em Garcia não é uma intensificação da experiência. O plano de intensidades ou o plano de imanência, se Laruelle estiver certo, ainda não nos mostra o núcleo duro da decisão filosófica, o que só se conseguiria com Heidegger, que, por sua vez, deveria sofrer a crítica real da não-filosofia por não pensar o Um da imanência radical. Garcia, no entanto, nos mostra um outro caminho, ou melhor, o caminho mesmo, o poros, contra a aporia. O real, seja na forma da retirada heideggeriana, seja na do perspectivismo das filosofias do plano de imanência, é monopolizado pela filosofia na medida em que é resultado do recuo transcendental frente à aporia criada pela decisão filosófica mesma, e é precisamente esse monopólio que Laruelle quer combater com sua não-filosofia. Em Garcia, onde a compreensão acaba não há aporia: a compreensão é só um caminho, é só um sentido – ainda há o outro em sentido oposto. Ao contrário de Laruelle, para Garcia o problema não é a compreensão, mas pensá-la como Um, ao invés de só.

Do ponto de vista garciano, então, poderíamos dizer que filosofia, filosofias da diferença e não-filosofia estão todas igualmente enfeitiçadas pelo Um. Ou melhor: a metafísica de eventos das filosofias do plano de imanência (assim como as outras filosofias da diferença e a não-filosofia) é, sim, uma solução para a velha e ontoteológica transcendência do Um; a saber, a solução da comunicação, da presença de coisas a coisas, contra a tirania do Um como arché. No entanto, precisamente por ser solução, tal metafísica ainda é refém desse problema, ainda é um ventríloquo do Um. O pensamento do plano de igualdade – que (por que não?) poderia ser chamado de uma nova filosofia – não responde com o movimento já programado pelo adversário; antes, desfaz o jogo mesmo, espalha as peças, deixa-as soltas, sozinhas.

Referências bibliográficas:

- BENSUSAN, H. Being up for grabs. London: Open Humanities Press, 2016.
- BRYANT, L. Difference and givenness. Evanston: Northwestern University Press, 2008.
- GARCIA, T. Forme et objet. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.
- HARMAN, G. Dante's broken hammer. London: Repeater Books, 2016.
- LARUELLE, F. Philosophies of difference. Trad. de Rocco Gangle. London: Continuum, 2010.
- WHITEHEAD, A. Process and reality. New York: The Free Press, 2010. Edição Kindle.
- _____. The concept of nature. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. Edição Kindle.

Vida e sofrimento: Apontamentos sobre a relação de Schopenhauer com os pressupostos do budismo

Dayane Aparecida Dias de Souza¹

O ser humano aspira por respostas. Analisando o itinerário histórico-cultural de estruturação do pensamento filosófico, identificamos o conhecimento mítico como a primeira manifestação em busca de um sentido e compreensão da realidade. Porém, em decorrência de vários fatores, essa representação religiosa sobre a origem do mundo, dos fenômenos naturais e da vida, no decorrer do tempo, passou a ser questionada. Temos, então, surgimento da filosofia mediante a busca por respostas mais racionais, fato que culminou na separação razão e crença. E disso também se segue, a quase unanime a ideia que a filosofia é uma criação ocidental. No entanto, quando estudamos a filosofia de Schopenhauer, somos convidados a lançar um outro olhar sobre o pensamento oriental, visto que, diante do diálogo estabelecido, notamos que o pensamento vindo do oriente não é simplesmente espiritualidade.

Embora nem sempre seja acessível delimitar como as ideias de uns filósofos agiram sobre as ideias dos outros, ou quais suas bases de construção, pressupomos que os filósofos, à medida que se sucederam, aproveitaram-se das teorias anteriores, por vezes criticando-as e modificando-as conforme suas indagações e também conforme as necessidades de seu tempo.

Schopenhauer encontra-se na base do edifício do saber contemporâneo, desmascarando a condição humana no plano metafísico. Herdeiro da filosofia antiga – Platão, da modernidade –, de Kant, bem como dos orientais, o autor no apêndice da obra *O mundo como vontade e representação*, reconhece a identificação das bases consideradas relevantes à elaboração de seu sistema filosófico. Afirma ele:

(...) minha linha de pensamento, por mais diferente que seja no seu conteúdo da kantiana, fica inteiramente sobre a influência dela, a pressupõe necessariamente, parte dela, e confesso que o melhor do seu desenvolvimento se deve à impressão das obras de Kant, ao lado da impressão do mundo intuitivo, dos escritos sagrados dos hindus e à impressão de Platão.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 525).

Ainda que Schopenhauer não apresentasse diretamente as bases de seu pensamento, podemos observar em sua obra referência a diversos princípios da filosofia oriental/indiana (como por exemplo: o Véu de Maya, o nirvana, o Sânscrito, etc.). Dado o fato de encontrarmos, no interior da obra schopenhaueriana, traços da influência do pensamento

¹ UNIOESTE

oriental, em especial do budismo, pretendemos com este trabalho realizar uma aproximação entre o pensamento ocidental e oriental, relacionando a filosofia de Schopenhauer com pressupostos do Budismo, sobretudo no que diz respeito ao problema da dor e do sofrimento.

Vida e sofrimento

Existem questões filosóficas que fazem parte da existência de qualquer ser humano que não renuncie a pensar. Observando atentamente o mundo a nossa volta, notamos que a dor e o sofrimento são componentes da dinâmica do viver. Tudo o que vive neste mundo sofre. Sem medo de problematizar às causas da miséria e da dor humana, o filósofo alemão Schopenhauer mergulhou fundo nas questões existenciais, e, com destreza de espírito, abordou os tormentos que circunscrevem à existência humana. Considerado pessimista em virtude de o sofrimento estar presente em tudo o que vê, Schopenhauer deixa explícito em suas obras a máxima: *Alles Leben Leiden ist* - “Toda vida é sofrimento”. Porém, essa postura pessimista se apresenta apenas do ponto de vista teórico, uma vez que sua filosofia é também uma filosofia do consolo, com uma visada prático-otimista.²

Na obra *As dores do mundo*, Schopenhauer afirma que “[...] a história de uma existência é sempre a história de um sofrimento” (SCHOPENHAUER, 2014, p.32). Essa teoria do sofrimento como inerente à condição humana encontra-se conectada ao seu sistema metafísico de pensamento. Na verdade todas as portas de entrada da filosofia schopenhaueriana levam diretamente até o centro, à sua metafísica. Por esta razão, faz-se necessário realizar uma análise de sua metafísica da Vontade.

No Livro I da obra *O Mundo Como Vontade e Representação*, Schopenhauer afirma que “O mundo é minha representação” (SCHOPENHAUER, 2005, p.43), isso implica uma dependência do mundo em relação ao sujeito, uma vez que o mundo consiste no representar. Segundo ele, o ser humano não “conhece sol algum e terra alguma, mas sempre apenas um olho que vê um sol, uma mão que toca uma terra”. (SCHOPENHAUER, 2005, p.43) Ou seja, o mundo externo só chega ao nosso conhecimento através de nossas sensações e ideias. Portanto, se quisermos chegar à verdadeira natureza das coisas, não podemos vir de fora para dentro, mas temos que partir daquilo que conhecemos direta e intimamente – nós mesmos.

Nas palavras de Schopenhauer:

“DE FORA jamais se chega à essência das coisas. Por mais que se investigue, obtêm-se tão-somente imagens e nomes. Assemelhamo-nos a alguém girando em torno de um castelo, debalde procurando sua entrada, e que de vez em quando desenha as fachadas. (SCHOPENHAUER, 2005, p.156)

Segundo Schopenhauer, enquanto mera representação do sujeito que conhece, o mundo que está diante de nós é fenômeno, mas em sua essência é, sobretudo, Vontade³. Em termos Kantianos, podemos expressar que a Vontade é a “coisa-em-si” dos fenômenos do mundo⁴. Diante do exposto, surge a questão: e a natureza humana?

2 Na obra *Aforismos para a sabedoria de vida*, Schopenhauer apresenta um conjunto de reflexões dirigidas a uma existência feliz até onde é permissível. Parece discrepante sustentar uma ontologia pessimista e elaborar uma eudemonologia para o homem, porém estas perspectivas, aparentemente discordantes, se harmonizam no interior da filosofia schopenhaueriana.

3 Quando empregarmos a palavra Vontade (maiúscula) queremos designar a “coisa-em-si”, e quando utilizamos vontade (minúscula) queremos apontar para a vontade do indivíduo particular.

4 O pensamento de Schopenhauer teve a filosofia kantiana como ponto de partida. Contudo, Schopenhauer separa-se

Quase sem exceção, a tradição filosófica colocou a essência do homem, no pensamento e na consciência, atribuindo primazia a razão legisladora. Schopenhauer não concorda com essa opinião e busca desmascarar o narcisismo racional do homem. Para ele, nossa consciência é a simples superfície de nossa mente, e abaixo está à “vontade”. Analogamente é como se a nossa mente fosse o planeta Terra, e a nossa consciência fosse só a crosta terrestre. O inconsciente representa, assim, papel fundamental na filosofia de Schopenhauer.

Schopenhauer revolucionou a tradição ao apontar a razão como secundária em relação ao querer cósmico (Vontade). Enquanto para Descartes, por exemplo, o querer é um momento do racional, para Schopenhauer é o inverso. Assim, nós não queremos uma coisa porque encontramos motivos para ela, mas encontramos motivos porque a queremos. A Vontade é o princípio fundamental da natureza, e o homem, como tudo na natureza, está sujeito a essa força universal. Pensamos que dirigimos nossa vontade, mas ela é uma fome insaciável, um querer irracional e inconsciente que nos domina.

O mundo, para Schopenhauer, é essencialmente Vontade, assim, na queda de uma pedra ou de uma folha, no comportamento instintivo de um animal, ou no simples crescimento de uma planta, se oculta, segundo Schopenhauer, uma Vontade única de caráter metafísico, que está presente também nas complexas ações humanas. Portanto, segundo o autor de *O Mundo Como Vontade e Representação*, a Vontade é a raiz metafísica do mundo e da conduta humana; ao mesmo tempo, é a fonte de todos os sofrimentos.

Para Schopenhauer a vida é sinônimo de dor, pois a vida como Vontade é um contínuo aspirar inextinguível. A filosofia de Schopenhauer é, também, uma contraposição ao otimismo leibniziano, ao contrário do que afirmou Leibniz, que entre os mundos possíveis este é o melhor, para Schopenhauer este é o pior dos mundos possíveis. Estamos presos ao ciclo do querer – possuir – entediado-se. Não podemos afirmar que a vida é boa, pois:

Querer é essencialmente sofrer, e como viver é querer, toda a existência é essencialmente dor. Quanto mais elevado é o ser, mais sofre... A vida do homem não é mais do que uma luta pela existência com a certeza de ser vencida... A vida é uma caçada incessante onde, ora como caçadores, ora como caça, os entes disputam entre si os restos de uma horrível carnificina; uma história natural da dor que se resume assim: querer sem motivo, sofrer sempre, lutar sempre, depois morrer e assim sucessivamente, pelos séculos dos séculos, até que nosso planeta se faça em bocados. (SCHOPENHAUER, 2014, p.39)

Dado que o princípio de todo querer, segundo Schopenhauer, é uma necessidade, por sua natureza o querer é sofrer. O desejo é sofrimento. A Vontade, sede inextinguível, gera uma cadeia interminável de aspirações que conduzem o ser ao sofrimento. O indivíduo humano, de todos os seres, é o que mais sofre, pois é também o mais assediado por necessidades, e no caso do homem superior o sofrimento é mais visível. Quanto maior o grau de aprimoramento do ser, segundo Schopenhauer, maior será seu sofrimento.

Frente a esse quadro “sombrio” da vida, podemos questionar sobre os momentos prazerosos que temos. Acerca disso, o autor analisa que o gozo é sempre momentâneo, a

de Kant em um ponto essencial: Enquanto, para Kant, a coisa-em-si era inacessível ao conhecimento humano, pois encontrava-se além dos limites das estruturas do próprio ato cognitivo; Schopenhauer, pretendeu abordar a própria coisa-em-si. Essa coisa-em-si seria a Vontade.

felicidade é passageira e “só a dor é positiva”. Esse aspecto do sistema schopenhaueriano, de não conceber o sofrimento como algo negativo, é digno de ser analisado, pois, segundo o filósofo:

Tudo o que se ergue frente a nossa vontade, tudo o que a contraria ou lhe resiste, isto é, tudo o que há de desagradável e de doloroso, sentimo-lo ato contínuo e muito nitidamente. Não nos atentamos à saúde geral do nosso corpo, mas notamos de ponto ligeiro onde o sapato nos molesta; não apreciamos o conjunto próspero de nossos negócios, e só pensamos numa ninharia insignificante que nos desgosta. O bem-estar e a felicidade são, portanto, negativos, só a dor é positiva. (SCHOPENHAUER, 2014, p.25)

O sofrimento é positivo, “visto que se faz sentir.. O bem, a felicidade, a satisfação são negativos, porque não fazem senão suprimir um desejo e terminar um desgosto.” (SCHOPENHAUER, 2014, p.26) O que Schopenhauer destaca, é que a nossa faculdade de sofrer é mais viva, as dores são mais intensas e são também necessárias para desenvolvermos uma sensibilidade. “Só notamos os dias felizes da nossa vida passada depois de darem lugar aos dias de tristeza... À medida que os nossos prazeres aumentam, tornam-nos cada vez mais insensíveis(...)” (SCHOPENHAUER, 2014, p.36)

Desta forma, na visão de mundo schopenhaueriana observamos a dor aparecer ao mesmo tempo que a sensibilidade, e aumentar conforme maior o grau de inteligência. O desejo e o sofrimento caminham par a par. Mas, é possível minimizar este sofrimento, esse apanágio do simples viver?

Schopenhauer propõe a supressão da vontade como via para evitar a dor, porém essa supressão não deve ser entendida como uma apologia ao suicídio, pois negar o querer-viver não significa suicidar-se, implica em manifestar a nossa liberdade. O suicida afirma a Vontade, ele quer viver, sua frustração reside nas condições impostas pela vida. Segundo Schopenhauer, o suicídio é um ato inútil e insensato, e a brevidade da vida, de que lamentamos tanto, é o que a vida tem de melhor.

A negação da vontade, tem lugar quando o conhecimento aniquila o seu querer. Quando livre e espontaneamente renunciamos a satisfação das necessidades impostas pela Vontade, livramo-nos do seu julgo. Essa libertação pode se dar pela via estética, ética e ascética.

Negação da vontade: Via moral da compaixão

Schopenhauer extrai sua filosofia moral da noção de Vontade. Trilhando o caminho empírico, o filósofo busca descobrir o fundamento da ética. Sem a pretensão de estabelecer regras práticas para a Vontade onipotente, a filosofia de Schopenhauer se revela apenas com caráter descritivo. Visando mapear as motivações morais de todos os seres humanos, o autor apresenta três motivações distintas para o agir:

Há em suma apenas três motivações fundamentais das ações humanas e só por meio do estímulo delas é que agem todos os outros motivos possíveis. Elas são: a) egoísmo, que quer seu próprio bem (é ilimitado); b) maldade, que quer o mal alheio (chega até a mais extrema crueldade); c) compaixão, que quer o bem-estar alheio (chega até a nobreza moral e a generosidade. (SCHOPENHAUER, 1995, p.130)

Em sua ética, Schopenhauer estabelece algumas premissas de fundamental importância, segundo ele nenhuma ação ocorre sem motivo, sendo o bem-estar e o mal-estar os principais mobilizadores da vontade, nós, seres humanos tendemos a buscar o que é a favor de nossa vontade e evitar o que é de caráter inverso. Considerando que existem, segundo o filósofo, três motivações para o agir: o egoísmo, a maldade e a compaixão, toda ação humana tem origem em uma dessas motivações. Assim, segundo o filósofo de Dantzing, “toda ação cujo o fim último é o bem-estar ou o mal-estar do próprio agente é uma ação egoísta” (SCHOPENHAUER, 1995, p.126) e, conseqüentemente, sem valor moral. O egoísmo pode levar a crimes e delitos, mas as dores causadas a outrem não são o fim em si, ocorrendo de modo acidental. Em contrapartida, quando o indivíduo age com o intuito de causar sofrimento ao outro, temos uma atitude maldosa. Segundo Schopenhauer, “para a maldade e a crueldade o sofrimento e a dor de outrem são fins em si; alcançá-los, o que dá prazer.” (SCHOPENHAUER, 1995, p.119) A palavra de ordem é prejudicar o outro. Desta maneira, somente na compaixão – agir pelo bem do outro, encontramos uma ação moral por excelência na filosofia de Schopenhauer.

A compaixão diverge completamente do egoísmo, logo a atitude moral terá de vencer o egoísmo. Mas não se trata de uma tarefa fácil, pois o egoísmo está na natureza, manifestando-se desde a autoconservação e a satisfação dos instintos naturais. O fato do ser humano coexistir em um mundo como Vontade e representação, de certa forma o impele a ser egoísta. Pois, uma vez que tudo o que é exterior existe apenas enquanto mera representação do sujeito que conhece, o “eu” torna-se o único e mais importante centro de referência. Além disso, toda vez que buscamos o prazer e a satisfação estamos afirmando a Vontade e, conseqüentemente estamos agindo de modo egoísta.

Cada ser concentra em si a Vontade, e a ação egoísta refere-se a afirmação dessa Vontade. Porém, quando um indivíduo afirmar sua vontade negando a alheia temos a manifestação da injustiça. Como na vida social os indivíduos tendem a querer afirmar sua vontade agindo injustamente, é necessário a elaboração de um código que descreva os fatos antijurídicos e, em caso de transgressão, o Estado deve aplicar uma penalidade para que a situação não volte a se repetir.⁵ Segundo Schopenhauer, o Estado surge com a finalidade de manter a segurança dos societários contra a ação egoísta (ou maldosa) dos próprios membros⁶, portanto o Estado é o resultado do distanciamento da condição natural do ser humano e do egoísmo coletivo. Acerca desse assunto, escreve o filósofo:

“O Estado, como disse, está tão pouco orientado contra o egoísmo em geral que, ao contrário, deve sua origem precisamente ao egoísmo, no qual, chegando a compreender a si mesmo e procedendo metodicamente, passa do ponto de vista unilateral ao ponto de vista universal e, dessa forma, por somatório, é o egoísmo comum a todos. O Estado existe única e exclusivamente em função de servir a este egoísmo, tendo sido instituído sob a correta pressuposição de que a pura moralidade, isto é, a conduta justa a partir de fundamentos morais não é uma coisa que se deva esperar” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 442)

Assim, diante dessa bárbara fotografia da existência, tendo percorrido sobre o egoísmo e sua força descomunal que impulsiona a ação visando o interesse próprio, cabe

5 Schopenhauerianamente falando, quanto mais refinado o código, quanto mais artigos possuir, maior é o grau de afirmação da vontade dos seres desta sociedade e, conseqüentemente, a negação da vontade alheia. O que significa dizer que quanto maior o conjunto de leis de uma sociedade, mais injusta e egoísta ela é.

6 Schopenhauer concorda com a teoria hobbesiana sobre a origem do Estado.

indagar: Como alguém se torna compassivo? Como é possível que a compaixão floresça nos seres humanos? Como é possível que o bem-estar ou o mal-estar de um outro mova imediatamente minha vontade, tornando-se imediatamente o meu motivo?

Manifestamente só por meio do fato de que o outro se torne de tal modo o *fim último* de minha vontade como eu próprio o sou. Através, portanto do fato de que quero imediatamente seu bem e de que não quero seu mal, tão diretamente como se fosse o *meu*. Isto, porém, pressupõe necessariamente que eu sofra com o seu mal-estar, sinta seu mal como se fora o meu e, por isso, queira seu bem como se fora o meu próprio. Isto exige porém que eu me *identifique com ele*, quer dizer, que aquela *diferença* total entre mim e o outro, sobre a qual repousa justamente meu egoísmo, seja suprimida pelo menos num certo grau. (SCHOPENHAUER, 1995, p.129)

O processo acima descrito é o fenômeno da compaixão. Enquanto o egoísmo é uma fonte infinita de sofrimento, a compaixão consiste em não causar dor ao outro. A compaixão age, portanto, buscando o bem do outro, consistindo em não colocar a vontade própria acima da vontade do outro. Desta maneira, quando negamos nossa própria vontade colocando a vontade de outrem na frente do nosso próprio querer, encurtamos a distância entre o “eu” e o “outro”.

Assim que esta compaixão se faça sentir, o bem e o mal do outro me atingem diretamente do mesmo modo, embora nem sempre no mesmo grau que os meus. Portanto, agora, a diferença entre mim e o outro não é mais absoluta. (SCHOPENHAUER, 1995, p.129)

Para Schopenhauer, a compaixão “é a base efetiva de toda a justiça *livre* e de toda a caridade *genuína*.” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 129). Somente a compaixão confere valor moral genuíno a ação. Nesse sistema, a concepção “toda vida é sofrimento” ocupa um lugar relevante, pois se trata de uma característica comum a todos os seres. No pensamento schopenhaueriano, a sensibilidade diante da representação do sofrimento alheio faz brotar o sentimento de compaixão. Este sentimento não é fruto de uma elaboração racional, mas é o resultado de um “sentir junto”. Assim, quando vemos outra pessoa sofrer, quando enxergamos a dor do outro, de modo automático, por vezes até inconsciente, nos sentimos tristes pelo sofrimento alheio.

Experimentamos a compaixão de maneira intuitiva, intuitivamente podemos perceber a violência da matriz do mundo e negá-la. Para desenvolver a compaixão devemos observar o sofrimento que envolve todas as criaturas e o nosso próprio sofrimento pessoal, tendo em vista que a vida é um sofrimento infinito, e a “Vontade” é a causa de todo conflito, dilaceração e, portanto, dor. Disso concluímos que resta uma única solução: negar à Vontade.

Portanto, a filosofia moral de Schopenhauer nos inspira a ser compassivos, negando à Vontade. Com a compaixão nasce o “dilatamento do coração” frente ao outro ser que sofre, racional ou não. A ética de Schopenhauer não está circunscrita ao humano, ela abarca todos os seres, pois, segundo o filósofo, todos possuem um núcleo comum: são manifestações da Vontade.

Elementos convergentes com os pressupostos do Budismo

Conforme apresentado, a vida, caracterizada por Schopenhauer, é sofrimento. E a Vontade (o em-si do mundo) é a fonte de toda dor, ela gera no ser humano o ciclo da necessidade – saciedade – tédio. Mas, rompendo o véu de Maya (o mundo de aparência, de ilusão), Schopenhauer indica a possibilidade de viver uma vida menos infeliz. Assim, demonstrando um certo otimismo prático, o filósofo apresenta a via ética como um dos caminhos para tornar a existência mais aprazível. A vida, vista como um meio para a ética, culmina na negação da Vontade.

Como um espelho, a vida, permite ao homem ver sua própria natureza e a essência do mundo. O reconhecimento da unidade da Vontade permite identificar que nós e o outro somos a mesma coisa; o sofrimento do outro possui a mesma configuração que o meu próprio sofrimento. A compaixão para com o sofrimento alheio é, para Schopenhauer, a base da moralidade, assim o autor caracteriza a vida como um meio para o conhecimento ético. A partir da análise apresentada, vemos que, embora seja passível de críticas⁷, o caminho aberto por Schopenhauer oferece direcionamentos fecundos para a reflexão sobre a vida e a moral contemporânea. Também podemos estabelecer aproximações com o pensamento budista.

O budismo⁸, assim como Schopenhauer, dá uma grande ênfase ao sofrimento e a libertação deste estágio. Para o Budismo, existem quatro nobres verdades, estas, contêm todo o espírito do budismo. “Seguindo a mesma norma de um médico da sua época, Buddha enunciou quatro diagnósticos ou axiomas a respeito da problemática humana”. (ZIMMER, 2018, p.338). A primeira verdade refere-se a constatação do sofrimento; a segunda apresenta a fonte do sofrer; a terceira a possibilidade de aniquilação do mesmo e a quarta estabelece o caminho que leva a libertação do mesmo.

A primeira verdade é a mais importante e ela possibilita acesso as outras. Tudo é *Dukkha* (em palí), isto é, tudo é sofrimento. Essa característica da vida humana – condição sofredora – é resultado de uma incessante luta por suprimir as mais diversas necessidades.

Imaginemos a roda de um moinho. A água (causadora do movimento da roda) – representa as necessidades da vida. Quando a roda para? Quando não há mais água para movimentá-la. Assim, o sofrimento cessa quando as necessidades não são mais os motivos que incitam o indivíduo a agir. Para o budismo, a origem do sofrimento está no desejo. “Todo sofrimento provém do desejar ignorante, que não percebe o caráter impermanente do mundo.” A libertação do sofrimento só é possível diante do entendimento do que é sofrer, de como ele surge e como ele se erradica. A compreensão é um vocábulo muito usado no budismo, portanto a emancipação de todo sofrimento, depende de compreendê-lo.

Depois de haver diagnosticado a doença e determinado sua causa, o medico investiga se a doena pode ser curada. O prognóstico budista declara que a cura é realmente possível, por isso nos diz: *A dor pode ser eliminada*; e a última das Quatro Verdades prescreve o caminho, *O Nobre Óctuplo Caminho (...)*. ((ZIMMER, 2018, p.339)

7 Para Nietzsche, por exemplo, “vida é vontade de potência”, e ela deve ser afirmada e não negada. Trata-se de uma outra interpretação do conceito vida, que se apresenta como crítica a filosofia de Schopenhauer.

8 Segundo Zimmer, “O budismo é a única mensagem religiosa e filosófica da Índia que se difundiu para além das fronteiras de sua origem.” (ZIMMER, 2018, pg. 336)

O budismo apresenta o que é chamado como Nobre Caminho, trata-se do caminho que conduz a destruição do sofrimento, e possui oito ramificações: fé reta, vontade reta, palavra reta, ação reta, meios de existência retos, esforço reto, atenção reta, meditação reta.

Na doutrina búdica, não podemos abordar o conceito de mundo sem citarmos a temática do sofrimento, pois todo empenho de Buda consiste em solucionar essa questão. Em Schopenhauer, também, quando falamos de mundo e vida deparamo-nos com a temática do sofrimento e ambas as perspectivas, a compreensão acerca do sofrimento serve ao ideal prático do comportamento.

Portanto, ambas as concepções se assemelham quanto a constatação do sofrimento, inerente à existência, que desagua em consequências éticas. Divergem porém, quanto ao caráter, visto que a ética schopenhaueriana têm um caráter descritivo, em comparação ao caráter prescritivo da doutrina búdica. Finalizando, podemos dizer que Schopenhauer aprecia o pensamento oriental e nos convida, sob um certo aspecto, a pensar à possível contribuição do Oriente à filosofia, porém sua filosofia não culmina em religião.

Referências bibliográficas:

SCHOPENHAUER, Arthur. *As Dores do Mundo*. Trad. José Souza de Oliveira. São Paulo: Edipro, 2014.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. M. L. M. O. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes. 1995.

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

ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. 6ª Edição. São Paulo, Editora Palas Atenas, 2018

“Cada vez único, o fim do mundo”: Um ensaio sobre violência política, dever de luto e fantasmas

Diego dos Santos Reis¹

A espectralidade é uma forma de vida.

(Agamben)

Somos suficientemente fantasmas?

(Ghérasim Luca)

O assombro do fantasma

“*Deixar vir a nós os fantasmas*”: sim, um apelo logo de saída. É preciso convocar os fantasmas e o próprio fantasma de Derrida quando pensamos sobre os assombros da desconstrução. De um pensamento que retorna, *como se* se tratasse ele mesmo de um *espectro*, para assinalar o que foi recalcado pela história da filosofia e pela cultura ocidental. “Não se fala com um fantasma em qualquer língua”, sublinharia o filósofo franco-argelino em *Mal de Arquivo* (DERRIDA, 2001, p. 112). Mas o que revela a escuta desse pensamento espectral que é, simultaneamente, sinal do deslumbramento e da vertigem que caracterizam o assombro? Afinal, o que *querem* os fantasmas?

Uma voz vinda de outro lugar: um murmúrio que atravessa a noite sombria e que chega como portador de uma injunção imprevisível e incalculável. Essa voz, estranha *espectrofonía* em dupla língua², exige que se restitua a justiça: o tempo da justiça; a justiça do tempo no tempo dos vivos. Uma injunção que excede o cálculo da herança e que, como *traço* mnêmico de uma história, permanece enquanto responsabilidade do trabalho de um luto infinito, a um só tempo, adeus e lembrança.

A voz do fantasma, proveniente do passado mas inscrita no coração do presente, se direciona ao porvir, como a voz – ou as vozes – de Derrida, que, de outro tempo (*out of joint*), assombra o nosso presente. Pois se o fantasma encarna na tradição dramatúrgico-literária ocidental a figuração ambígua do morto-vivo que retorna em nome da restituição de uma ordem perdida, como o rei do *Hamlet*, de Shakespeare – que, habitando o limbo

1 Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia/PPGF-UFRJ, bolsista CNPq

2 Se toda voz é polifônica – e toda escritura seria atravessada por esta experiência coral –, é importante ressaltar o apelo reiterado de Derrida a “mais de uma língua”, posto que o pensamento da desconstrução é *sempre* plural: “Si j’avais à risquer, Dieu m’en garde, une seule définition de la déconstruction [...], je dirais sans phrase: plus d’une langue”. DERRIDA, J. *Mémoires, pour Paul de Man*. Paris: Galilée, 1988. p. 38.

de tempos desconexos, aponta para a decomposição do que já não pode se sustentar³ –, é ali onde o fantasma não passa de índice, de traço “entre vida e morte” que “não está jamais presente enquanto tal” senão para “desajustar a identidade a si do presente vivo”, que ele se torna uma figura relevante para o pensamento ético-político (DERRIDA, 1994a, p. 13).

E que intensifica a percepção de que, se há algo ainda “fora dos eixos”, é possível que seja o próprio modo de relação com tantos *outros* que só podem se presentificar (e se *re-presentar*) como expressão de sua ausência. Mas que, ao estabelecerem continuamente uma relação de alteridade e de singularidade, portam a força disruptiva de uma *espectropolítica* da memória.

Porque ao fraturar o presente homogêneo e contínuo, o fantasma nos convida à experiência anacrônica de um hiato espaço-temporal. Fora do tempo cronológico, como aparição furtiva num instante sem duração, o fantasma é marca de um indecível que é a inscrição da morte na vida, e que fissa o privilégio absoluto do presente e da identidade. Dimensão anacronizante cujo *rastro fantasmal* parece surgir dos vestígios de tempos disjuntos em tensão, de modo frequente com apelo à repetição compulsiva, ao trabalho do luto e à memória. E que, por isso, questiona em altíssimo grau não somente o que se passou, mas, sobretudo, a hora histórica. Analisar estas figurações espectrais e suas operações fantasmáticas é um exercício, portanto, simultaneamente, filosófico/político e crítico/historiográfico. Exercício de uma memória que se deixa impressionar e que grava em relevo a sua própria finitude: nós, os outros, o rastro dos outros em nós.

Longe de qualquer *fantomaquia*, isto é, de tomar para si a tarefa de caçar os fantasmas, a desconstrução dissemina os espectros, convocando-os em seu retorno para assombrar o familiar, rastreando-os na linguagem e reincorporando-os como prática de escritura. Pois se fantasma é corpo sem forma e forma sem corpo, como figura do duplo, ele se faz estranhamente visível no corpo do texto, materializado no *traço* de uma escrita que revela desde sempre o afastamento da presença e da *voz* restituidora de um sentido original. Assim, o fantasma parece reservar também um problema de tradução. É como um arquivo-morto-vivo, ele expõe a “singularidade insubstituível” de um apelo a “interpretar, a repetir, a reproduzir, cada vez em sua unicidade original” (DERRIDA, 2001, p. 118).

Não é de admirar que, em *O Inquietante [Das Unheimliche]*, Freud destacasse que “o que parece no mais alto grau estranhamente inquietante a muitas pessoas é o que está ligado à morte, aos cadáveres e ao retorno dos mortos, aos espíritos e aos fantasmas” (FREUD, 2002, p. 246-247). E que, mesmo Aristóteles, no *De Anima*, já remarque o lugar do fantasma no processo do conhecimento ao afirmar que “quando o homem contempla, necessariamente contempla ao mesmo tempo algum fantasma [imagem]” (ARISTÓTELES *apud* AGAMBEN, 2007, p. 136).

In memoriam

Pensar a “experiência de um passado como porvir” é essencial, deste modo, para problematizar a tarefa de uma política da memória como zona de tensão atravessada pelo encontro com a alteridade e pelo dever da justiça – irreduzível ao direito e à lei, pois está sempre porvir [à-venir] (DERRIDA, 1994a, p. 12). Daí a afirmação de Derrida já nas primeiras páginas de *Espectros de Marx*:

3 “The time is out of ioynt: Oh cursed spight, | That ever I was borne to set it right” (SHAKESPEARE. *Hamlet*. Ato I, cena V)

Se eu estou prestes a falar longamente de fantasmas, de herança e de gerações, de gerações de fantasmas, ou seja, de certos *outros* que não estão presentes, nem presentemente vivos, nem para nós, nem em nós, nem fora de nós, é em nome da justiça. Da justiça onde ela ainda não está, ainda não está *presente*. (DERRIDA, 1994a, p. 11).

Trata-se aqui do dever de fazer justiça àqueles que não estão mais *presentes*, mas que devem ser lembrados em sua *espectralidade*, haja vista que “*nenhuma ética, nenhuma política, revolucionária ou não, parece possível, pensável e justa, sem reconhecer em seu princípio o respeito por esses outros que não estão mais ou por esses que ainda não estão aí, presentemente vivos*” (DERRIDA, 1994a, p. 11). Esta tarefa é, por conseguinte, duplamente ética e política, pois reinscreve a marca de uma alteridade irrepresentável pela via da herança. De uma herança que significa *responsabilidade* de ação ao se comprometer com um outro.

Dupla injunção contraditória e desconfortável, portanto, para esse herdeiro que acima de tudo não é o que se chama ‘herdeiro’. Mas nada é possível, nada tem interesse, nada me parece desejável sem ela. Ela ordena dois gestos ao mesmo tempo: deixar a vida viva, fazer reviver, saudar a vida, ‘deixar viver’, no sentido mais poético daquilo que, infelizmente, foi transformado em slogan. Saber ‘deixar’, e o que significa ‘deixar’ é uma das coisas mais belas, mais arriscadas, mais necessárias que conheço. Muito próxima do abandono, do dom e do perdão. A experiência de uma ‘desconstrução’ nunca acontece sem isso, sem amor, se preferir essa palavra. Ela começa por render homenagem àquilo, àqueles que eu diria a quem ela ‘se prende’. (DERRIDA & ROUDINESCO, 2004, p. 13-14)

Na fronteira do ser ou não ser, o espectro complexifica a questão da presença, da herança e das políticas de inventário. E não seria este “entre-lugar” justamente a forma característica do fantasma, quando justapõe, sem conciliação final, presença e ausência; corpóreo e incorpóreo; materialidade e aura? Aqui, é a própria história que se torna “espera iminente da vinda do totalmente Outro”. Mas uma espera ativa, que não impede, de nenhum modo, a responsabilidade da decisão no presente. É do risco de morte que sobrevém a possibilidade de *sobre-vida*. Uma herança que não pode vir senão daquele que ainda não chegou.

Para além da vida e da morte, a “responsabilidade diante da memória” exige que se disseminem os testemunhos de um luto permanente, que não cessa de dizer *cada vez* único, *o fim do mundo*. De uma memória indissociável ao trabalho de luto, coextensivo a todo trabalho, como apontaria Derrida em *Glas*⁴. Tempo do trabalho de um luto impossível que, segundo indica Mônica Cragolini:

Mantém o outro em mim, *como outro*. Esse outro é em mim estranho, estrangeiro, encriptado no segredo, resguardado [...]. Esse luto que encripta o outro significa, em termos políticos, uma responsabilidade da memória que não descansa, responsabilidade que o mesmo Derrida tornou efetiva em várias de suas participações em nível político, aprofundando essa difícil relação entre a memória e o perdão impossível. (CRAGNOLINI, 2008, p. 45)

Sem o trabalho de elaboração do luto *público*, nesse sentido, que se traduz em um velar constante da memória que porta e *re-presenta* o desaparecimento das vítimas de violências políticas, a sua ausência no mundo, longe de nos confrontar com nossa própria

4 Cf. DERRIDA, J. *Glas*: que reste-t-il du savoir absolu? Paris: Galilée, 1974.

responsabilidade, apaga uma vez mais os rastros de sua presença. O luto é o que possibilita a sobrevivência, uma *sobre-vida* que testemunha e que resiste ao desaparecimento.

Aporias da justiça

O apelo à justiça, portanto, é indissociável do trabalho da memória. Por isso, “a tarefa de uma memória histórica e interpretativa está no coração da desconstrução”, como anunciaria Derrida em *Força de Lei* (DERRIDA, 1994b, p. 44). Uma “justiça hiperbólica que excede a representação, isto é, o lugar do cálculo e da antecipação consciente”, mas que só se incarna atualmente por meio das inscrições *re-presentativas*, sempre parciais e passíveis de alargamento (LAMY-RESTED, 2017, p. 180).

Ora, a experiência da justiça em si mesma é geminada: ela só adquire valor semântico na medida em que nos ocupamos não apenas do presente, mas conferimos um porvir a vidas singulares que foram silenciadas e que, contra um processo de apagamento definitivo, retornam para lembrar o dever de “responsabilidade sem limite, e, portanto, necessariamente excessiva, incalculável, diante da memória” (DERRIDA, 1994b, p. 44). Daí a tarefa infinita de uma *espectropolítica* da memória, “irredutível porque devida a outro – devida a outro antes de todo contrato, porque ela é *chegada*, a chegada do outro como singularidade sempre outra” (DERRIDA, 1994b, p. 55).

Mas se, como assinala Ecléa Bosi, “a memória é a faculdade épica por excelência”, o lugar do épico, de outro lado, não se resume a um lembrar que, *fielmente*, supõe restituir *todo* o passado (BOSI, 1987, p. 48). Porque toda inscrição é desde sempre rastro espectral que evidencia a perda de um “aqui e agora” singulares. A “lei espectral” do testemunho não se esquiva do movimento simultâneo de inscrição e de apagamento (DERRIDA, 1998, p. 123). Ou ainda, de uma *espectropoética* que, ao multiplicar a enunciação da violência política, faz aparecer na medida mesma em que mantém uma zona de invisibilidade⁵. Proveniente do passado e inscrita no presente, a experiência da justiça se direciona ao porvir. O dever de multiplicar as narrativas e de proceder à revisão permanente do direito é condição, todavia, do dever de justiça, que necessita sempre ultrapassá-lo.

Cabe ressaltar, deste modo, a importância das comissões da verdade e do trabalho com os arquivos políticos, por exemplo. Pois é da discussão acerca do legado das violências políticas, cometidas sob a chancela de regimes autoritários, que depende o desafio impossível e imprescindível de fazer justiça a tantas vozes silenciadas⁶. Acolher e transportar para o espaço público os testemunhos significa não apenas aprofundar o debate acerca da (des) construção permanente do estado de direito, como também um gesto fundamental para a reinvenção de um outro espaço para a democracia e, portanto, para a justiça. A reflexão política deve, então, assumir a responsabilidade de pensar o que não sendo absoluto presente/presença, tampouco é passado/ausência. Pois no tensionamento entre a história e

5 Derrida chama atenção para a raiz etimológica de “fenômeno”, que remonta à palavra grega *phainesthai*, e que condensa a dupla significação: “o aparecer” e “o fantasma”. Ou seja, o que aparece só pode ser na condição de não ser totalmente visível. No capítulo V de *Espectros de Marx*, intitulado “Aparecimento do inaparente – a “escamoteação fenomenológica”, Derrida apresenta duas conclusões: “1. A forma fenomenal do mundo mesmo é espectral. 2. [...] O *phainesthai* mesmo (antes de sua determinação como fenômeno ou como fantasma [*phantasma*], portanto, em fantasma [*phantôme*]) é a possibilidade mesma do espectro, ele porta a morte, ele dá a morte, ele trabalha no luto”. (DERRIDA, 1994, p. 181).

6 Assim sendo, “este [o luto] consiste sempre em tentar ontologizar os restos, torna-los presentes, em primeiro lugar em *identificar* os despojos e em *localizar* os mortos [...]. Nada seria pior para o trabalho do luto, afirma Derrida, do que a confusão ou a dúvida: é *preciso saber* quem está enterrado onde – e é *preciso* (saber – assegurar-se) que, nisso que resta dele, há *resto*.” (DERRIDA, 1994, p. 24-25).

a memória, a consignação operada pelos arquivos, num suporte que garanta a possibilidade de memorização e de repetição, é intrínseca ao esquecimento, à destruição e à ameaça de dissolução sempre à espreita.

O desejo de justiça se materializa sob a forma de uma injunção que é de *resistência*, isto é, de um retorno como outra forma de vida ou de sobre-vida, que resiste, a um só tempo, à vida e à morte. Nas trilhas de Benjamin, talvez a tarefa que nos caiba no presente seja revolver, no passado, os futuros soterrados. Pois como propõe Derrida,

A sobrevivência é a vida para além da vida, a vida mais que a vida, e o discurso que mantenho não é mortífero, ao contrário, é a afirmação de um vivente que prefere o viver e, portanto, o sobreviver à morte. Porque a sobrevida não é simplesmente o que resta, é a vida mais intensa possível. (DERRIDA, 2005, p. 54-55)

Se vivemos, de fato, num tempo pós-histórico, isto é, num mundo de póstumos, então falar do fantasma significa pensar a nossa própria espectralidade. E, nesse tempo, recolocar a questão derridiana: “*qual porvir para o fantasma?*”. Questão de cuja resposta depende a nossa própria sobre-vivência. Porque “*ser assombrado por um fantasma*, confessaria Derrida, *é ter a memória do que não se viveu jamais no presente. Pergunta-se a um fantasma se ele crê em fantasmas? Aqui, o fantasma sou eu.*”⁷

7 Trata-se de uma das falas de Derrida em *Ghost Dance*, Filme de 1983, dirigido por Ken McMuller.

Referências bibliográficas:

- AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – A palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade – Lembranças de velhos*. São Paulo: Ed. USP, 1987.
- CRAGNOLINI, Mônica B. “Adieu, adieu, remember me: Derrida, a escritura e a morte”. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.) *Espectros de Derrida*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2008.
- DERRIDA, Jacques. *Apprendre à vivre enfin*. Paris: Galilée, 2005.
- _____. *Demeure, Maurice Blanchot*. Paris: Galilée, 1998.
- _____. & ROUDINESCO, Élisabeth. *De que amanhã... Diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- _____. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994a.
- _____. *Force de loi. Le fondement mystique de l'autorité*. Paris: Galilée, 1994b.
- _____. *Glas: que reste-t-il du savoir absolu?* Paris: Galilée, 1974.
- _____. *Mal de arquivo – Uma impressão freudiana*. Trad. Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- _____. *Mémoires, pour Paul de Man*. Paris: Galilée, 1988.
- FREUD, Sigmund. *L'inquiétante étrangeté et autres essais*. Trad. Bertrand Féron. Paris: Gallimard, 2002.
- LAMY-RESTED, Élise. *Excès de vie, Derrida...* Paris: Éditions Kimé, 2017.

MD Magno: O revirão psicanalítico e a virada ontológica

Diogo Bogéa¹

1. A recusa da redução ao “simbólico”²

Em primeiro lugar, destacamos a homologia de postura, já que de certa maneira, a Nova Psicanálise procura superar o reducionismo lacaniano à dimensão do “simbólico” e da “linguagem”, trazendo de volta a importância incontornável da consideração do nível Primário (fisiológico, biológico, composto de Autossoma e Etossoma) nos processos que envolvem uma Pessoa.

Magno distingue três tipos de formações envolvidas na constituição de uma Pessoa. As formações primárias seriam a dimensão fisiológica, o funcionamento dos sistemas e dos órgãos, o código genético, os traços hereditários inscritos na fisiologia de cada um, a circulação do sangue, a circulação de ar, as trocas e transformações de matéria e de energia, mas também a pele que nos faz sensíveis ao toque, a língua que prova e provoca desejos e afetos tão diversos, as trilhões de conexões nervosas que nos tornam seres capazes de “afetar e ser afetados de muitas formas”, o delicado aparelho auditivo que nos torna sensíveis ao ruído, ao barulho, mas que também permite que sejamos envolvidos e possuídos pela música, o sofisticado aparelho visual que faz com que sejamos invadidos, provocados e co-movidos todo o tempo pelo chamado “mundo externo”, um estranho nariz que inspira, expira, cheira, fareja, entope, escorre, um estranho nariz que tantas vezes nos torna sensíveis a afetações tão diversas como o encanto, a embriaguez, o nojo e a aversão. Isso é o que Magno chama de Primário.

Mas há também as formações Secundárias: toda a dimensão do simbólico, da significação, tudo aquilo que chamamos de “cultura”, inclusive os sistemas significativos estruturados como artes, técnicas, ciências e religiões. Versos, teorias, números, estatísticas, aparatos tecnológicos, deuses, anjos, profissões, computadores, redes sociais, modos de convivência interpessoal... tudo isso toma parte no domínio Secundário.

Essa maranha de formações primárias e secundárias é atravessada pelo âmbito pulsional que Magno chama de Originário. Originário é o Revirão: a competência de avessamento radical, a exigência do que não está dado, a requisição de uma outra ordem de coisas. O revirão é a inquietação incurável que exige “mais” do Primário, exige o avesso do que está dado, o “outro” do que temos agora, um gozo além do gozo que há, um poder além

1 UERJ

2 Gostaríamos de chamar a atenção para alguns aspectos da “Nova Psicanálise” desenvolvida pelo psicanalista brasileiro MD Magno que podem se relacionar de maneira muito profícua com diversos interesses da chamada “virada ontológica”

de todo poder possível. O originário atravessa o primário com suas exigências intransigentes de um “outro” gozo, de um “outro” poder, de um “outro” a mais do que o que há e, com isso vai gerando a incrível proliferação secundária da espécie.

Não é possível, portanto, no mapeamento dos processos existenciais de uma pessoa, desconsiderar o nível primário, as afetações, afetos, “fixações” primárias que, tornando-se polos atratores de investimento pulsional, geram “recalques primários”:

antes ainda de ter condições de surgir o que chamamos de recalque propriamente dito, no nível secundário, que Lacan quer chamar de simbólico, sobre o que ele é modelado? Sobre os Recalques Primários, que estão aí na própria ordem autossomática, etossomática (...). Em função de que, posso chamar isto de recalque? Da essencialidade da espécie, que é absolutamente revirante. (Magno, 2010, p.45)

2. Há Conhecimento Absoluto

Para além daquilo que Meillassoux denuncia como o “correlacionismo” nos moldes kantianos, isto é, a noção de que todo “conhecimento” é reconduzido à “experiência possível” de um sujeito transcendental, para a Nova Psicanálise há Conhecimento Absoluto. Conhecimento Absoluto aqui não é nem da ordem de uma “tese”, de uma “teoria” que se elabora sobre a realidade, nem através de formulações filosóficas, nem através de fórmulas matemáticas. Não se trata de algum conhecimento teórico capaz de descrever e explicar a realidade “tal qual” ela realmente é, configurando com isso um “conhecimento absoluto”. Conhecimento absoluto é a experiência bruta, traumática, imediata, excessiva e exorbitante de Haver. Nas palavras de Nelma Medeiros:

a experiência de Haver é não-tética, pois não provém de uma decisão ou posição de si. Parafraçando Samuel Beckett, em Fim de Partida: “Você há; não há cura para isso”. Somos acometidos de mal-estar, sendo dado o saber absoluto de solidão, do derrisório e desamparo sem alibi, trauma cru e obsceno de Haver, saber Único, de cada Um, que faz mover o mundo, no sentido de cada Um se virar para conviver e entender (tarefa impossível) sua condenação. Somos transeuntes carregados pelo mal-estar, que é fato, e, enquanto tal, alheio às vontades que lhe são favoráveis ou lhe fazem resistência. (Medeiros, 2008, pp.2-3)

Há o Haver. Esse é o saber absoluto, o Real implacável e irreversível de Haver – e não poder não-Haver. Não-Haver, “como o nome está dizendo”, não há... (Magno, 2004, p.34) Tudo o que venha a comparecer de qualquer maneira, sob qualquer combinação possível de circunstâncias – seja como sonho ou realidade, ciência ou ficção, fenômeno, representação, objeto ou coisa-em-si, já Há, já comparece necessariamente como “havente”, antes ainda que se saiba “o que é” ou “como é” aquilo que efetivamente já Há. Por isso há uma anterioridade lógica do nível do Haver em relação ao nível do Ser. Em primeiro lugar, Há o Haver, como trauma bruto, brusco, como silêncio, como horror, terror e êxtase... quando começamos a falar sobre o Haver já decaímos para o nível do Ser, o nível do discurso, da falação, da simbolização e do sentido – que é onde se debatem ciências, teorias, religiões e o próprio mundo cotidiano do Teatro Social (Magno, 2015, p.165).

3. Tudo o que há, há como formação

Para não tomar os entes como identidades fechadas, dadas em si e por si mesmas – e, portanto, radicalmente diferentes de todo “outro” –, Magno utiliza o conceito generalizante de “formação”. Formação é o conceito genérico para designar tudo que há – toda e qualquer configuração física ou mental, natural ou cultural, real ou fictícia, antes ainda de se compartimentalizar via recalque, em um desses polos identitários sintomáticos, é simplesmente “formação”. É a mesma estratégia que Nietzsche já havia concebido ao utilizar o conceito de força de um modo tão geral que todo e qualquer ente – de qualquer ordem – é descrito em termos de “força”. Esta é uma estratégia para pensar a mesmidade das coisas na unidade do todo, sem ao mesmo tempo desconsiderar suas diferenciações, uma vez que, apesar de tudo comparecer como configurações de forças – ou de formações – essas configurações (de forças ou de formações) tendem a impor seu poder sobre todas as demais.

A Nova Psicanálise insiste, repete à exaustão, que o que quer que haja comparece como formação. (...) Por formação entende-se toda e qualquer forma, ordenação, articulação ou estrutura que há, das partículas e antipartículas a uma ordenação simbólica (humana) qualquer, do código genético e dos ecossistemas vivos a todo tipo de técnica, língua, conhecimento ou arte. Ou ainda, toda e qualquer forma comparecente como matéria, vida ou artefato, para usar os termos das teorias da complexidade e da auto-organização (Medeiros, 2008, p.4)

As formações, assim como as “forças” de Nietzsche, não constituem dados “em si”, como átomos dados enquanto tal, mas estão sempre já configuradas como uma “rede” ou “maranha” autopoietica de formações.

Consideramos também qualquer formação do Haver, de qualquer tipo, como: uma articulação de outras formações, formações de formações de formações... Até chegar onde a homogeneidade se encontra: onde, em última instância, tudo é a mesma coisa, tudo é O Mesmo. (Magno, 2015, p.198)

4. Conhecimento, sem sujeito ou objeto

A partir da teoria das formações, é preciso – e possível – repensar a questão do “conhecimento” para além de binômios clássicos da tradição ocidental tais como “sujeito” e “objeto”, “natureza” e “cultura”, “realidade” e “ficção”. Se tudo o que há são formações em rede, rede de formações, então “conhecimento” não mais se reduz à relação entre um “sujeito” e um “objeto”. Conhecimento é efeito da transa entre formações – quaisquer formações:

O que interessa à psicanálise quando efetivamente opera? O que procura escutar de “alguém” batendo boca nos ouvidos do analista? Uma resultante qualquer, uma formação resultante de transas acontecidas em lugares e tempos diversos. Considera-se, pois, nesta escuta, uma formação que é o conhecimento que pode ali ser apresentado para ser tratado. Trata-se de uma *formação* de informações. O que temos a considerar é a transa entre formações, as quais são polos com seus focos e suas franjas. Franjas estas que não se sabe onde terminam e nunca saberemos, pois isto faz parte do Haver: o conhecimento não tem como atingir todas as regiões franjais. Da transa entre as formações resulta algo, outra formação que

chamamos *conhecimento*, e não há sujeito ou objeto aí. É duro pensar assim, pois, primeiro, estamos habituados a pensar que *somos* alguém. Segundo, estamos viciados na ideia de sujeito que tem objeto, e não nos damos conta da forte ilusão da suposição de que já um sujeito para cá e de que, para lá, há os objetos do mundo que tal sujeito aborda. (Magno, 2014, p.15)

No caso das Idioformações, comparece uma formação diferenciada capaz de considerar todas as outras a partir de uma função de “espelhamento” como “avessamento” radical (Magno, 2003, p.61). Isso altera qualitativamente as transas entre as formações, fazendo proliferar articulações e artefatos que costumamos chamar de mundo “simbólico” ou da “cultura”. Mas não deixam de ser apenas transas entre formações, sem qualquer “centro de comando” que constitua o lugar de “sujeito” do processo.

Assim, a crítica de Magno ao “correlacionismo” kantiano é ainda mais radical que a de Meillassoux, pois não se trata apenas de “encontrar uma via de acesso a uma realidade independente do *sujeito*”, trata-se mesmo de eliminar a suposição de “sujeito” e, com ela, eliminar a noção de “acesso privilegiado” à realidade – objetiva ou fenomênica – por meio de “pensamento”, “linguagem”, “consciência” ou “formas e categorias” da intuição sensível. Trata-se apenas de transas entre formações. Há inclusive uma possibilidade de diálogo com a “ontologia orientada aos objetos” – apesar de que a Nova Psicanálise não trabalha com “ontologias” ou “objetos” – já que ambas reconhecem que a “transa” – num caso entre objetos, no outro entre formações – é um tipo de relação como qualquer outra, uma relação que é de conhecimento – sem que haja necessidade de um “sujeito humano”.

5. Realismo Hipotético

A teoria das formações é um tipo de realismo. Um “realismo hipotético”, como diz Magno – ou um “realismo especulativo”, poderíamos dizer. Isso porque não havendo “sujeito”, não há um tipo de acesso privilegiado à realidade que produz apenas “interpretações teóricas subjetivas”. Então, podemos pensar um “realismo” aí em dois sentidos: primeiro, a teoria das formações opera com a suposição de que não é necessária a presença de um “sujeito humano” para que haja formações. Pelo contrário, é a transa entre formações que constitui aquilo que chamamos “eu”.

A Teoria das Formações é um realismo hipotético. Mas é melhor dizer: Realismo Transacional. Somos realistas sobretudo quando não somos idealistas, ou seja, quando reconhecemos que há, sim, uma realidade independente de qualquer observação. Posso dizer que é hipotético porque este raciocínio começou a ser apresentado n’O Pato Lógico, em 1979. (...)

Não há sujeito algum aí, apenas a formação 1 e a formação 2, uma formação transando com outra e, no meio, produz-se um conhecimento. Para isto, tenho que ser mais realista do que se tem sido, pois a formação F1 há realmente e a formação F2 há realmente. A transa é limitada porque são estas formações que estão em transa, e não outras. Então, se há formações do lado de cá que transam com formações do lado de lá, as duas são realidade. A consequência, repito, é limitada, pois depende de quais formações estejam em jogo. Por isso, disse que, “epistemologicamente”, o que quer que se diga – com palavras ou com o que quisermos – é da ordem do conhecimento. As transas estão no centro e há uma resultante x. (Magno, 2017, p.45)

Assim, não havendo um “sujeito”, que, sendo dono de um aparato especial de conhecimento (pensamento, consciência, linguagem, simbólico, conceito, teoria, formas a priori...) produz uma “interpretação” meramente “subjetiva” da realidade, temos de considerar que toda transa entre formações produz como efeito outras formações *que comparecem de fato*. Por isso Magno insiste em inverter a fórmula nietzschiana (embora não inverta seu significado, pois “interpretação” para Nietzsche não é “subjetiva”) afirmando que “só há fatos, não há interpretações” (Magno, 2003, p.92). A noção de uma “interpretação” sobre a realidade, é dependente da noção de “sujeito” com seus aparatos privilegiados de acesso – que refletem ou corrompem o real, que correspondem com mais ou menos exatidão ao real. Se o que há como conhecimento é efeito de transas entre formações, então tudo o que se articula na relação com qualquer outra coisa é uma outra coisa, uma outra formação, um outro dado que está passa a estar realmente em jogo, com seus poderes constitutivos, agindo e reagindo sobre todas as outras formações com as quais está em relação na grande maranha de formações do Haver.

Nós sabemos que até existe a possibilidade de hierarquizar conhecimentos em função das funções, em função dos interesses de agoraqui, mas não é possível que algo aconteça que não seja conhecimento. Não é possível uma transa acontecer sem inscrever um conhecimento. Tanto que, na consideração entre formações de cá e de lá, é possível ler em formações rochosas de milhões de anos, por exemplo, onde está escrito o conhecimento da transa geológica que lá aconteceu. Há conhecimento lá escrito, se não, não se poderia ler, reconhecer ou reproduzir o conhecimento que, nessa transa, resulta em conhecimento. Por isso, digo que só há fatos, não há interpretações. Por mais que eu faça ficção, que, em função de minhas asneiras e idiotices, invente conhecimento, é, sim, conhecimento (com os erros que tenha, enormes ou pequenos). (Magno, 2017, p.145)

Como já está dito na citação, isso não significa que todos os conhecimentos sirvam igualmente bem para todos os propósitos (erro grosseiro de leitura dos que em geral combatem o “relativismo” de Nietzsche e dos filósofos contemporâneos). Significa apenas que é preciso considerar a facticidade das chamadas “interpretações”, como efeitos reais de transas reais que produzem formações reais. “Reais” nesse sentido, porque o que se produz já “há”, e se já “há”, como formação, já está em jogo com seus poderes de atuação que têm que ser considerados (Magno, 2003, p.259). Não se trata, portanto, de afirmar um “real” no nível do Ser em contraposição a “ficção”. O nível do Ser é ficcional, articulatório e sempre em última instância – no empuxo da Pulsão – alucinatório (Magno, 2010, p.21). Distinguir “realidade” e “ficção” no nível do Ser, já é uma operação que vai precisar de “critérios” estabelecidos também no nível do Ser, sustentados pelos poderes de algum conglomerado de formações (religioso? Científico? Cultural?). Melhor que pensar em termos de “realidade” e “ficção” é pensar o conhecimento como “articulação”, daí o “realismo transacional”.

Considerações finais

Um dos princípios basilares da psicanálise é a possibilidade de comunicação entre pessoas. Como bem colocam Aristides Alonso e Potiguara Mendes, e como tentamos expor ao longo desse texto, a Nova Psicanálise traz consigo uma Teoria da Comunicação – a “transformática” – “não antropocêntrica, não tecnocêntrica e, sobretudo, não sujeitocêntrica” na qual “não se trata mais de considerar um agente social ou psicológico disjunto (público/

privado, interior/exterior, mente/corpo)” (Alonso, Mendes, 2018, p.4), mas uma maranha de formações em transa:

O centramento (ou o descentramento) em (ou de) algum sujeito ou antropos não se coloca para a transformática, uma vez que a comunicação entre as formações independe da presença de alguém, um indivíduo ou uma sociedade, lá observando. (...) Isto, pelo simples fato de haver formações por aí, umas ao lado de outras (adjetas, e não subjetas), misturadas ou separadas e em movimentação recíproca. Como a comunicação não implica relação biunívoca – a qual, como visto acima, é impossível, não plenamente consecutível, já que sempre sobrarão restos não computáveis no processo –, ela tem a ver com essa responsividade generalizada entre as formações. (Alonso; Mendes, 2018, p.11)

Trata-se de um movimento de pensamento que, tal como a virada especulativa, toma como ponto de partida a necessidade de responder ao próprio movimento do mundo, isto é, responder aos desafios que uma realidade hiper-complexa, hiper-tecnológica e hiper-conectada nos impõe. A lógica ocidental tradicional, identitária e disjuntiva, o sonho platônico-racionalista de partir de um fundamento transcendente absoluto capaz de organizar plenamente o real a partir de fora, bem como noções substancialistas de “sujeito” e “objeto” já não escondem sua defasagem diante de um mundo em que se tornam mais frequentes e intensas as “transas” entre natureza e cultura, humano e máquina, real e virtual – de um modo tal que as próprias fronteiras começam a se tornar indiscerníveis. Não ignoramos que o sonho de um fundamento transcendente absoluto, parece permanecer vivo, enquanto sonho, para os diversos grupos fundamentalistas que disputam o direito de fazer o tempo regredir à força. No entanto, a própria existência desses grupos em meio à maranha tecnológica que envolve celulares, redes mundiais de computadores, em meio às transas que não cessam de borrar e/ou suspender fronteiras entre sagrado e profano, humano-natural e ciborgue-artificial, acaba por reafirmar a inadimplência de qualquer suposição de fundamento transcendente absoluto para organizar os processos caóticos do nosso mundo. Resta-nos a imanência da grande rede caótica de formações. Lembrando que “caos” não significa “desordem”, mas complexidade, auto-organização, dependência sensível das condições iniciais e, sobretudo, imprevisibilidade.

Caos e, sob sua égide, emergência, autopoiesis, auto-organização, cibernética, sistêmica, são algumas categorias e campos de problematização por elas articulados que, ao longo do século XX, providenciaram paulatinamente esquemas explicativos promotores da relativização das fronteiras entre fenômenos aparentemente heterogêneos e irreduzíveis como vida, artefato, matéria e pensamento. Todas emergiram e/ ou se desenvolveram no ambiente sócio-técnico-informacional advindo da computação. Não é mais necessário equacionar o mundo em termos de fratura entre duas ordens complementares ou antagônicas. É, com efeito, contra-producente para o pensamento rasgar a realidade para depois constatar a necessidade da costura. Porque o tecido é inconsútil. Como proceder a partir daí? (Medeiros, 2008a, p.9)

É a essa questão retumbante que o século XXI lança para cada um de nós que a Nova Psicanálise e as novas ontologias, materialismos e realismos especulativos procuram responder.

Referências bibliográficas:

- ALONSO, Aristides; SILVEIRA, Potiguara Mendes da. *Comunicação das pessoas*. Anais do XXVII Encontro Anual da Compós, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte - MG, 05 a 08 de junho de 2018
- BRYANT, L; HARMAN, G; SRNICEK, N. *The Speculative Turn*. Melbourne: Re-press, 2011
- HARMAN, Graham. *The Quadruple object*. Winchester: Zero Books, 2011
- LATOOUR, Bruno. *Investigación sobre los modos de existencia*. Buenos Aires: Paidós, 2013
- MAGNO, MD. *Pedagogia Freudiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1993
- _____. *Revirão 2000/2001: "Arte da Fuga"; Clínica da Razão Prática*. Rio de Janeiro: Novamente, 2003
- _____. *A psicanálise, novamente: um pensamento para o século II da era freudiana*. Rio de Janeiro: NovaMente Editora, 2004.
- _____. *Economia fundamental: metamorfoses da pulsão*. Rio de Janeiro: Novamente, 2010
- _____. *AdRem*. Rio de Janeiro: Novamente, 2014
- _____. *SoPapos 2015*. Rio de Janeiro: Novamente, 2017
- MAGNO, MD; MEDEIROS, Nelma. *Razão de um percurso*. Rio de Janeiro: Novamente, 2015
- MEDEIROS, Nelma. *O primado heurístico da noção de formação: para uma teoria gnóstica do conhecimento*. Lumina, v.2 n.2, Juiz de Fora, 2008
- _____. *Novas tecnologias e cultura contemporânea*. Revista Tranz. Edição 3. Dezembro de 2008a
- MEILLASSOUX, Quentin. *Después de la finitud*. Buenos Aires: Caja Negra, 2015

Leituras da História

Eduardo Luft¹

I. Introdução

A história deve ser compreendida como um mero agregado de fatos desconexos? Ou haveria um padrão universal a ela inerente, um sentido a ser explicitado por uma *teoria* da história? Há progresso na história das civilizações e na história do pensamento, em algum sentido absoluto do termo? Ou a história da humanidade revela uma trajetória incontornável de declínio? Não tenho dúvida, dado o caráter predominantemente cético de nossa visão contemporânea de mundo², que o leitor tenderá a afirmar como inegável a primeira das alternativas: foi-se o tempo em que ainda poderíamos pensar como plausível qualquer teoria³ da história, que dirá uma teoria *filosófica* da história. Será mesmo?

Começarei com uma breve apresentação geral de três leituras da história: a leitura dogmática, a cética e a falibilista⁴. Veremos depois a importância da filosofia da história de Hegel, justo o autor que tantos de nós consideramos, não totalmente sem razão, como o paladino de uma teoria dogmática e progressista da história, na emergência da visão cética. Mostrarei a conexão entre a introjeção da contingência no âmago da razão, peça crucial da *Lógica* de Hegel, e a compreensão da razão como *inerentemente* histórica. Esta imersão da razão na história, ou sua inversão como razão histórica, será levada ao extremo nas filosofias contemporâneas da finitude, extraíndo da posição inicial assumida por Hegel conseqüências paradoxais. A superação da vertente heideggeriana das filosofias da finitude conduzirá, por fim, a uma filosofia da história de traços incisivamente dialéticos, embora não inteiramente hegelianos, quer dizer, uma leitura falibilista da história.

II. Três leituras

Para o dogmático, haveria um padrão universal invariante subjacente aos eventos históricos a partir do qual eles tornar-se-iam legíveis ao intérprete, ganhando um sentido

1 Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

2 Cf. Cirne Lima sobre a situação pós-moderna e sua crítica (DP, p.73ss).

3 Visto que “teoria” é a expressão, em redes conceituais, de padrão(ões) subjacente(s) a eventos, a visão cética da história *implica* o colapso de qualquer teoria da história, no sentido estrito do termo.

4 Os conceitos de dogmatismo, ceticismo e falibilismo são usados, neste artigo, predominantemente em sua compreensão ontológica. No caso do ceticismo, por exemplo, predomina o diálogo com sua versão ontológica, como encontramos em Górgias (cf. Luft, 2014). Não se trata primeiramente da dúvida sobre nosso acesso ao mundo exterior, mas da dúvida sobre o *ser*, sobre a existência permeada por *logos*, convicção originária da metafísica grega. Claro, esta dúvida tem também implicações epistemológicas que podem gerar paradoxos de autorreferência na posição cética. Tenha em mente, assim, o leitor que a distinção global que venho fazendo entre as três leituras da história, dogmática, cética e falibilista, enfatiza uma disputa em torno da ontologia da história, e não propriamente uma disputa em epistemologia da história, como seria o usual no emprego dos termos.

incondicionado. Mas a leitura dogmática não conduz necessariamente a uma compreensão otimista do percurso histórico. O dogmático pode, pelo contrário, ver a trajetória histórica como um movimento de irrefreável declínio. Tenha-se em mente, por exemplo, a versão platônica da história política no livro VIII da República (PLATÃO, *Rep.* Livro VIII), aquele movimento de decadência que começa com um poder aristocrático de moralidade elevada, decai na timocracia, sucedida pela oligarquia, desfeita em democracia e, por fim, em tirania. Pessimismo enfrentado e corrigido, de todo modo, por meio do apelo à teoria do rei filósofo, transformando o que seria a torrente linear das águas que desembocam no precipício do colapso social no movimento circular característico da compreensão grega da história⁵: no retorno ao Uno (Ideia do Bem) promovido pela prática filosófica, o pensamento grego volta a conciliar-se consigo mesmo.

Ou pense ainda na pujante descrição que emerge no ocaso da dialética moderna nas palavras de Benjamin. Não seria o passado só e tão somente o paulatino destroçamento de um trem que saiu dos trilhos e, mirando o futuro, se aproxima do abismo? Benjamin refere-se à famosa pintura *Angelus Novus*, de Klee:

“Um anjo que parece buscar distância de algo que está a encarar fixamente. Seus olhos projetam-se para a frente, sua boca e suas asas estão abertas. O anjo da história deve parecer assim. Ele tem o rosto voltado para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés”⁶ (BENJAMIN, 2007, p.133).

Uma leitura pessimista certamente, mas não menos dogmática. Pessimistas e otimistas convergem, em sua abordagem dogmática, na aceitação de uma compreensão global da história, a partir da qual poderíamos atribuir sentido aos múltiplos eventos concretos e aparentemente dispersos que a constituem. Céticos, ao contrário, não crêem possível a extração de qualquer sentido global da história. Os fatos estão aí, e o que há é só e tão somente a vigência dispersa dos fatos.

Mais do agrado da sensibilidade contemporânea, a abordagem cética compreende a história⁷ como uma sucessão de fatos dispersos, desconexos, não encadeados por nenhuma trama ou padrão universal subjacente que poderia ser expresso em uma lei.

Como sempre, o ceticismo é uma teoria do Múltiplo⁸, enfatizando a falta de unidade dos fenômenos. A desagregação da totalidade dos eventos em múltiplos átomos desconexos desemboca, uma vez levada a leitura cética a termo, na paradoxal visão de uma história sem tempo ou na presença desconfortável e enigmática de uma pseudotemporalidade suspensa

5 Para a visão circular da história nos gregos, cf. Löwith (2004). Devemos a Löwith uma das mais instigantes leituras da tradição de pensamento de que foi herdeira a filosofia da história de Hegel. A marcada *orientação para o futuro* que inere à visão de mundo moderna, a crença no progresso da ciência e da civilização que une pensadores das mais variadas matizes, de Comte a Marx, encontra seu ponto de partida na ruptura da visão de mundo grega promovida pelo cristianismo: “filósofos e historiadores gregos estavam convencidos de que o futuro decorrerá segundo o mesmo *logos* e ocorrerá da mesma forma que o passado e o presente” (LÖWITH, 2004, p.16). Frente ao eterno retorno de sempre o mesmo, seja dos infortúnios e acidentes que seguem o ritmo cego da ação aleatória dos deuses na mitologia grega, ou da ordem que emana da estrutura racional objetiva do *logos* de Heráclito ou das ideias platônicas, ou do primeiro movimento aristotélico, abre-se a *esperança* da salvação. Inaugura-se o pensamento de uma *linha do tempo*, cujo ponto de partida dá-se na queda e o futuro é predefinido pela consumação e evasão da história que o ato de libertação final indica.

6 Cf. Benjamin, 1987, p.226. Sigo aqui a tradução de Sérgio Paulo Rouanet, com pequenas alterações.

7 Tenho em mente neste momento o uso mais direto do conceito, como história da civilização, depois veremos a possibilidade de seu uso mais amplo

8 Uma vez corrigida, liberada de seu impasse, a leitura cética mostra-se, todavia, não como a presença do Múltiplo sem o Uno, mas como uma das facetas da dialética do Uno e do Múltiplo (LUFT, 2014), qual seja, aquela em que se dá o domínio máximo do último sobre o primeiro.

em uma pseudonarrativa (pseudo-história). De fato, não pode haver história sem sucessão de eventos, e não pode haver sucessão de eventos na ausência de qualquer relação entre eles.

Um exemplo de leitura cética da história reside implícito na filosofia da ciência de Kuhn. Lembremos que a abordagem de Kuhn ao problema do progresso científico está parcialmente assentada, de modo muito plausível, em uma visão organicista da ascensão e queda de paradigmas partilhados por comunidades científicas. Longe de desenvolver esta leitura organicista ou dialética às últimas conseqüências, todavia, a obra clássica de Kuhn (1996) recai, por várias vezes, no ceticismo⁹. Se um novo paradigma científico deve ser compreendido, à luz da presença de uma revolução científica, como uma totalidade de significado autocontida e autorreferente, incomensurável (KUHN, 1996, p.148) com o(s) paradigma(s) anterior(es), então a trajetória histórica emerge como uma totalidade paradoxal e inconsistente¹⁰, e a unidade mínima pressuposta por qualquer leitura histórica da sucessão dos paradigmas se perde em uma multiplicidade dispersa e caótica.

A leitura falibilista da história pode ser vista como uma síntese dialética das versões anteriores, enquanto passa a compreendê-las, uma vez corrigidas, como momentos de uma verdade mais funda e abrangente. A abordagem falibilista que tenho em mente¹¹ não nega a existência de uma lei universalíssima que abrange e dá sentido a todos os eventos históricos, mas a compreende de modo dialético: não podemos extrair da lei universal o sentido específico de um momento histórico, sua riqueza própria, nem derivar dela a decisão sobre que vereda, das potencialmente infinitas disponíveis, percorrerá o devir histórico, porque a lei universal dá vazão, ela mesma, a modos infinitos de sua manifestação. Para descobrir por que a ontologia dialética conduz a uma leitura falibilista da história, precisamos antes de um diálogo franco e direto com o pensador da história por excelência: Hegel.

III. Hegel

O primeiro ponto que devemos ter em mente é que o conceito de 'história', em seu uso hegeliano, não remete apenas às *Preleções sobre a História da Filosofia* ou às *Preleções sobre a Filosofia da História*, ao âmbito do que o filósofo denominava *história exterior* (*äusserliche Geschichte*) (HEGEL, Enz I, §13) da Ideia - princípio estruturador do sistema de filosofia -, mas aponta, em certo sentido, para a própria *Ciência da Lógica*, como teoria do pensar puro, e isso ao menos de dois modos: por um lado, o próprio Hegel procura mostrar o paralelismo que há entre o devir histórico da filosofia e o desdobramento da Ideia na esfera lógica; por outro lado, e mais decisivo, os diferentes níveis de desdobramento da Ideia não aparecem aí estáticos na esfera lógica - embora este seja o caso do ponto de vista de quem apenas *intui* (intelectualmente, não sensivelmente) o sistema categorial em vez de efetivamente *pensá-lo* -, mas sucedem um ao outro em uma atividade de contínua emergência e superação de contradições. Enfim, a lógica é concebida por Hegel como constitutivamente processual, como uma *lógica de desenvolvimento*.

Se a aplicação do conceito de história à própria esfera lógica estivesse autorizada, então deveríamos conceder que, para além de uma legítima aplicação não abrangente do

9 Esta oscilação de Kuhn entre ceticismo e falibilismo organicista ou dialético será enfrentada quando o percurso histórico da filosofia da ciência no século XX conduzir à bifurcação que se abrirá, de um lado, para a radicalização do ceticismo implícito em Kuhn no anarquismo epistemológico de Feyerabend e, de outro, para a reconstrução do falibilismo popperiano no contexto de uma abordagem dialética em Lakatos.

10 Ao pressupor e ao mesmo tempo negar a totalidade dos paradigmas.

11 Trata-se de um falibilismo estritamente dialético desenvolvido no contexto do projeto de sistema do Idealismo Evolutivo (cf. LUFT, 2014).

conceito, por exemplo, quando nos referimos à “história” das civilizações ou à “história” da filosofia, estaríamos também autorizados a uma aplicação *maximamente universal* (e, nesse sentido, *abrangente*) do conceito: poderíamos falar, por exemplo, em uma “história” da Ideia ou em uma “história” da Razão universal ela mesma. O falibilismo que defendo neste ensaio compreende que este uso amplo não é apenas legítimo, mas mesmo necessário, uma vez reconstruída a compreensão dialética da Razão universal. Mas por que motivo este uso amplo do conceito de “história” não pode ser, em último instância, autorizado no contexto da própria filosofia hegeliana?

Sendo a dialética um tipo de lógica processual, seria legítimo afirmar a presença de uma espécie de *história interior* à esfera lógica. O Conceito hegeliano seria inerentemente histórico? A resposta parece, à primeira vista, ser pura e simplesmente negativa. História pressupõe desdobramento temporal, e o conceito de tempo não está disponível na esfera do pensar puro¹². Por outro lado, como estabelecer uma lógica *processual* sem o auxílio do conceito de tempo? Procurei mostrar em artigo recente (LUFT, 2018) que o enfrentamento hegeliano deste paradoxo é *sui generis*: o filósofo não nega a presença de movimento, mas o concebe apenas como um momento inicial da atividade da Ideia que, ao fim e ao cabo, termina totalizando-se em uma esfera lógica atemporal, o sistema abrangente das categorias expostas na *Lógica*. Cito Hegel, em suas *Preleções sobre a História da Filosofia*:

“Todavia, a Ideia, como algo concreto, como unidade de diferentes, como dito, não é essencialmente intuição, mas, como diferença nela mesma, como desenvolvimento, ela põe-se a si mesma no ser-aí (Dasein) e na exterioridade no elemento do pensar; assim aparece ao pensamento a filosofia pura como uma existência que progride no tempo” (HEGEL, VGPh III, p.481).

A ligação entre pressuposição e exteriorização é o que dá sentido ao estranho vínculo entre a teoria do pensar puro e o ato contingente de dar início ao processo de autotematização do pensamento, exercido pelo próprio pensador concreto como uma espécie de ato inaugural da *Lógica*, este ato de “decisão, que pode-se tomar por um arbítrio¹³, de (...) tematizar o *pensamento como tal*” (HEGEL, WL I, p. 68). Podemos abordar este movimento do ponto de vista do sujeito finito e do modo como cada um de nós pode tematizar reflexivamente as estruturas lógicas do próprio pensamento, dando início ao processo dialético, mas podemos por igual concebê-lo a partir do ponto de vista do absoluto como atividade de autoexteriorização da Ideia. No ato de autopressuposição, a Ideia *temporaliza-se*¹⁴.

Mas isso não significa que a Ideia se dissolva no tempo, tornando-se ela mesma contingente. Como fica claro¹⁵ na dialética das modalidades, seção decisiva da *Ciência*

12 “Embora Hegel estabeleça essa aproximação entre o puro devir lógico e o devir intuído, é preciso ter o cuidado de não rebater um sobre o outro. O conceito de devir não pode ser elaborado com o auxílio do conceito de tempo, o que resultaria em falsificar uma categoria lógica pela introdução de um componente extrínseco e, além do mais, sensível, embora abstrato; por outro lado, se falsificaria também a noção de tempo, esvaziando-o de seu conteúdo real para assimilá-lo a uma pura forma lógica: não é por acaso que Hegel o deduz inicialmente em uma Filosofia da Natureza” (ARANTES, 1981, p.69).

13 O termo em alemão é *Willkür*, conceito sabidamente atrelado à categoria de contingência nos momentos centrais da obra de Hegel, por exemplo, na *Filosofia do Direito*: “o árbitro (*Willkür*) é a contingência (*Zufälligkeit*), enquanto ela se dá na forma da vontade” (GPR, §15).

14 Assim podemos dar sentido à enigmática expressão com que Hegel procura explicar a transição da *Lógica* à *Filosofia do Real*: “A passagem [da Ideia à Natureza] deve ser interpretada assim: a Ideia liberta-se a si mesma [na Natureza] (WL II, p.573). A Ideia ela mesma, ao se pressupor, se exterioriza ou se desdobra na e como Realidade, liberando-se na exterioridade do espaço e do tempo como Natureza e, em outro nível de desdobramento lógico, como Espírito.

15 Contrariamente a Cirne Lima (SC, p.346), não vejo ambigüidades neste tratamento hegeliano da categoria de contingência na dialética das modalidades (cf. a reconstrução que faço da dialética modal hegeliana e minha discussão

da *Lógica* (WL II, p.200ss), Hegel pensava o ato de posição, ou reposição do que é ao início pressuposto, como um processo progressivo de liberação da contingência, ou melhor, de transmutação de contingência em necessidade. A lógica de pressuposição e reposição associa-se, assim, ao próprio processo de autoexteriorização e reinteriorização da Ideia. A logicidade da Ideia, ao mesmo tempo em que engendraria sua própria exteriorização, seu autodesdobramento temporal, predeterminaria tanto o *fim* de sua plenificação quanto os momentos do processo de reinteriorização que conduzem a ele¹⁶.

A pergunta que fica é o que ocorreria se, radicalizando e superando o projeto hegeliano, levássemos às últimas conseqüências o processo de introjeção da contingência na Razão, realizando a transição da mera *história exterior* da Razão à efetiva *história interior* da Ideia.

IV. Finitude

Excetuando-se a breve história do marxismo, a posição que veio a preponderar no ambiente da filosofia ocidental após o colapso do hegelianismo foi justamente aquela que promoveu um movimento de historicização da Razão ou, em sua face mais radical, de dissolução da Razão na história e mergulho definitivo no ceticismo. Dessa virada emergem as filosofias da finitude ou da contingência, em todas as suas variantes. Como Walter Schulz (1955) mostrou tão bem, a peça chave nesta revolução paradigmática, nesta transição da modernidade à sua forma decaída como modernidade tardia, que muitos denominam “pós-moderno”, foi a fase final da filosofia de Schelling.

Em sua filosofia tardia, Schelling consumará¹⁷ a filosofia de Hegel, e o próprio Idealismo Alemão em seu todo, a partir de um movimento conceitual que encontrará ressonância na filosofia da finitude de Heidegger: circunscrever ou delimitar a esfera de aplicação do conhecimento racional (da Filosofia Negativa, na terminologia de Schelling), prescrevendo assim os limites externos da razão, por ela não tematizáveis, dotando o pensamento racional de uma irreflexividade constitutiva (SCHELLING, AS, v.5, p.603ss). Para Schelling, a razão pode iluminar apenas aquele aspecto do todo que é *conceitualizável* a partir de sua própria esfera de atuação, ela pode conhecer a *essência do mundo, sua estrutura lógica* íntima, mas não pode dar conta da pergunta pelo sentido último do mundo, da questão clássica: por que há algo, e não antes o nada? “Por que há mundo?” é uma questão que extrapola os limites da razão e deve ser entregue a uma abordagem filosófica que só pode se perfazer como *mitologia*, o âmbito da Filosofia Positiva. A atemporalidade da esfera conceitual, que inere ao pensamento e ao ser e diz respeito à essência do mundo, é condicionada pela temporalidade e contingência deste *ponto de origem* absoluto, por este início primeiro e inconceitualizável que responde à pergunta pela existência do mundo.

O Schelling tardio, todavia, corria o sério risco de retroceder em relação à posição assumida pelos idealistas alemães como pensadores pós-kantianos, reintroduzindo a metafísica dogmática no seio da filosofia da mitologia. A resposta heideggeriana não é, portanto, ao menos em *Ser e Tempo*, introduzir a temporalidade no contexto de uma

com a posição interpretativa de Cirne Lima, em Cirne Lima/Luft (2012, p.94ss)), embora defenda que a conseqüência última da leitura hegeliana da contingência conduzirá o filósofo a um impasse incontornável (LUFT, 2001).

16 Como já mostrei em outro lugar (LUFT, 2001), este traço da lógica dialética hegeliana, que denomino *teleologia do incondicionado*, é o ponto mais crítico da obra do filósofo, já que a exigência de uma plenificação da Ideia é incompatível com o caráter processual da própria dialética.

17 No título da obra de Schulz, “A Consumação do Idealismo Alemão na Filosofia Tardia de Schelling” (1955), despontam os dois sentidos do conceito *Vollendung*, já que consumação pode significar tanto *plenificação* quanto *término* (no sentido de *levar a termo e concluir* o Idealismo Alemão pela radicalização de seus próprios pressupostos internos).

história mitológica à luz da qual poderíamos conceber os limites externos da razão, mas temporalizar ou historicizar a própria Razão. Praticamente no desfecho de *Ser e Tempo*, Heidegger realiza um interessante diálogo crítico com a posição hegeliana sobre a relação entre tempo e espírito:

“Porém, como o tempo é conceituado [por Hegel] no sentido do tempo do mundo puramente nivelado e, assim, sua origem permanece inteiramente oculta, ele mantém-se como um dado meramente contraposto ao espírito. Por isso, o espírito *precisa, antes de tudo, cair* ‘no tempo’. O que esta ‘queda’ e a ‘efetivação’ do espírito que se apodera do tempo e, ao mesmo tempo, é exterior a ele, pode significar ontologicamente, resulta obscuro” (HEIDEGGER, SZ, p. 435).

A dúvida de Heidegger parece-me inteiramente legítima. Não apenas permanece obscuro o sentido daquele “liberar-se” da Ideia na Natureza, mas de modo mais significativo, permanece não esclarecido por que, após o movimento de reinteriorização da Ideia, o tempo concreto da história não é inteiramente reabsorvido e dissolvido no tempo abstrato, quer dizer, no pseudotempo da esfera lógica.

Gostaria, neste breve diálogo inicial com Heidegger, de explicitar esta diferença entre uma verdadeira ou própria noção de tempo e sua contrapartida imprópria ou pseudotempo - o que Heidegger quer designar por aquele “tempo do mundo puramente nivelado”, na citação acima. Entendo por “pseudotempo” o tipo de temporalidade redutível a uma expressão formal, como no caso ilustrado pelo exemplo do pseudomovimento inerente aos passos de uma dedução lógica. A quem observa a cadeia dedutiva *parece* que a conclusão segue das premissas em um tipo de movimento lógico, mas o movimento é meramente ilusório (cf. LUFT, 2018).

A característica decisiva do pseudotempo é que os seus momentos estão prefigurados e predefinidos - seja como possibilidades ou atualidades - pela estrutura formal que utilizamos para expressá-los em pensamento e, justamente por isso, não interferem naquela estrutura; pode-se abstrair inteiramente do tempo concreto sem prejudicar sua apresentação formal. O tempo verdadeiro ou próprio, pelo contrário, é justamente aquele tipo de temporalidade que não pode ser abstraída sem prejuízo para sua expressão em pensamento, e não pode ser abstraída justamente porque tempo, neste sentido originário, pressupõe *subdeterminação*¹⁸ e, por isso, contingência. Aqui reside o vínculo estrito entre tempo, contingência e história.

Mas voltemos a Heidegger que, logo na seqüência do trecho analisado anteriormente, enfatiza a diferença entre sua compreensão do problema do tempo e a posição hegeliana:

“A presente analítica existencial do Dasein insere-se, pelo contrário, na ‘concreção’ da existência lançada faticamente, com o intuito de desocultar (*enthüllen*) a temporalidade como a sua possibilitação originária. O ‘espírito’ não cai no tempo, mas *existe como temporalização* originária da temporalidade” (SZ, p.435-6).

Vemos, assim, como em Heidegger o conceito de ‘tempo’ passa, aparentemente, a ter aquela aplicação *abrangente* que buscávamos. Indo além de Hegel, não temos apenas o movimento *inicial* de universalização da temporalidade, para seu subsequente cancelamento no pseudotempo da “processualidade” puramente lógica da Ideia pura, mas sua introjeção no âmago mesmo da *ontologia* - na conceituação heideggeriana - existencial. Tempo deixa

18 Para o conceito de ‘subdeterminação’, cf. E. Luft (2010, p. 101, nota 43).

de ser a marca das fases *a priori* definidas do desdobramento lógico da Ideia, quer dizer, deixa de estar aí *nivelado* na esfera lógica (como pseudotempo), e passa a significar a condição ao mesmo tempo maximamente concreta e maximamente universal da *finitude* do ser-aí.

Mas a reconceituação do problema do tempo em Heidegger nasce já com um decisivo déficit: embora insista no termo “ontologia” para referir-se a sua analítica existencial, não temos aqui propriamente uma teoria do ser enquanto ser, não temos uma teoria de máxima universalidade, mas uma teoria de saída restrita e circunscrita pelo caráter em última instância irreflexivo da própria analítica existencial. Heidegger executa, de certo modo, uma inversão do projeto filosófico tardio de Schelling: não é mais a razão que encontra no *tempo originário* o seu limite externo, mas o próprio tempo que, não apenas habitando, mas constituindo e temporalizando a razão, instaura-se como finitude e pressupõe a origem não refletida e não passível de tematização reflexiva que caracteriza o “estar lançado no mundo” do próprio ser-aí. Ora, é justamente este traço irreflexivo *constitutivo* da posição do ser-aí¹⁹ que abre espaço para que, mais uma vez, a velha metafísica possa assombrar a nova filosofia, e possa como que reentrar na arena filosófica *pela porta dos fundos*, do mesmo modo como a *circunscrição da razão pela e na esfera transcendental* por Kant deixou as portas abertas para a pressuposição dogmática do além da razão, mesmo que concebido como mera coisa-em-si, este além ao mesmo tempo atemático e estranhamente presente da coisa-em-si. Não por nada, Quentin Meilassoux alocará Heidegger, com Wittgenstein, entre os pensadores que defendem uma abordagem “cético-fideísta” em sua relação com a antiga metafísica, pois “longe de inaugurarem (...) uma ruptura radical com o passado, ambos permanecem herdeiros diretos (...) de uma tradição fideísta antiga e atestada, inaugurada por Montaigne e desenvolvida notavelmente por Gassendi e Bayle” (2006, p.66).

Eis o contraste entre o filósofo do absoluto e o filósofo da finitude: em Hegel, a contingência é introjetada, com o tempo e a história, no âmago da Razão, mas apenas como algo a ser logo novamente dissolvido na necessidade lógica; em Heidegger, a contingência se generaliza e assume uma posição “ontológica” (nos termos da analítica existencial), mas apenas sob o preço de um desvirtuamento da teoria do ser enquanto ser, agora circunscrita e restrita à esfera da correlação entre ser e ser-aí, restando a questão da origem última do próprio ser-aí, a pergunta por seu *locus* ontológico efetivo, como algo por princípio não tematizável da perspectiva do próprio ser-aí (irreflexividade da analítica existencial).

A crítica interna a Hegel permite, todavia, a elaboração de uma posição intermediária. Nem dogmatismo, nem ceticismo, mas a sua síntese na categoria mais elevada do falibilismo.

V. Falibilismo

A peça-chave na transição para uma leitura falibilista é o conceito de tempo. Vimos que há um tempo aparente (pseudotempo) e um tempo verdadeiro. Seja ancorada em uma abordagem otimista ou pessimista da história, a leitura dogmática cristaliza a linha do tempo na certeza do declínio ou da elevação do processo histórico-civilizacional, ou da história em geral, uma vez elevada a categoria de história à sua máxima generalidade (como cerne de uma ontologia geral). Uma vez cristalizada a linha do tempo, desfaz-se

19 “No homem o ser se mostra, enquanto nele instaura uma abertura num ente que o compreende enquanto é ser e o vela enquanto é ente. Disso surge a ambivalência. Ela é introduzida pelo homem. Isto é a finitude do homem. A finitude do homem se compreende, portanto, como a relação que o homem instaura com o ser limitando-o em sua manifestação e velando-o” (STEIN, 2001, p.294-5). Neste velamento incontornável, embora parcial, do ser radica o caráter necessariamente irreflexivo da analítica existencial: o Dasein não pode tematizar sua própria origem não menos do que a Razão pode dar conta da pergunta pela existência do mundo em Schelling.

a temporalidade em uma estrutura formal fixa, e o tempo mostra-se como temporalidade imprópria ou aparente: em Hegel, como vimos, o tempo exterior do devir do pensamento (História da Filosofia) é revertido no pseudotempo interior à esfera lógica.

Já com o tempo verdadeiro dá-se algo bem diferente. Enquanto a própria estrutura lógica é afetada pelo tempo, a *esfera lógica* e sua imutabilidade transmuda-se no *espaço lógico*²⁰ e sua dinamicidade constitutiva. O Conceito hegeliano reverte na Ideia da Coerência. Embora a restrição originária da demanda por coerência, veiculada pela fórmula “Só o coerente permanece determinado” (LUFT, 2005, p.70), mantenha-se como o pressuposto incontornável, a lei universalíssima inerente à Ideia, os potencialmente infinitos modos da coerência marcam sua maleabilidade constitutiva. Dois aspectos complementares e indissociáveis da Ideia: a demanda por coerência diz o que há de necessário na Ideia, sua abertura aos múltiplos modos da coerência, o que há nela de contingente.

Há mais, todavia. A abertura à contingência do devir universal vem em dois graus de potência: podemos compreender os modos possíveis da coerência como possibilidades predefinidas no espaço lógico (primeiro grau de subdeterminação²¹), ou podemos tratá-los como possibilidades não pré-definidas, ou definidas apenas negativamente, a emergirem (ou não) como algo definido apenas no decorrer do devir histórico (segundo grau de subdeterminação). Ter em mente que a Ideia, em sua máxima universalidade, mostra-se alimentando o devir explorando o segundo grau de potencialidade significa aceitar a máxima deflação da ontologia clássica. Os modos da coerência não são tratados como estruturas ontológicas *a priori*, como é o caso das ideias platônicas ou mesmo das leis da Física clássica, mas emergem apenas no devir histórico, e o próprio espaço lógico evolui no tempo.

Quais as conseqüências que podemos extrair do que foi dito para a filosofia da história? A primeira conseqüência decisiva é a elevação da história a uma categoria metafísica, quer dizer, inerente à ontologia geral.

Em Hegel, de todos os pensadores o que talvez mais ênfase tenha dado ao conceito de história, esta categoria ainda tinha aplicação restrita. A *Lógica* hegeliana é caracterizada, como vimos, por atemporalidade, e mesmo a natureza é destituída de história no sentido próprio do termo, sendo esta relegada apenas para o âmbito dos fenômenos do espírito: “o universal da natureza não tem história. Ciência, constituição etc, pelo contrário, têm uma história, pois são o universal no espírito” (HEGEL, Enz II, p.345). A universalização da categoria de tempo em Heidegger, por outro lado, veio às custas da defesa da irreflexividade do Ser-aí e, portanto, da depotenciação e reversão da ontologia em fenomenologia.

Só agora podemos extrair e assumir todas as conseqüências da aplicabilidade universalíssima das categorias de contingência, tempo e história. O Idealismo Objetivo que vemos em Platão e Hegel é revertido em Idealismo Evolutivo. Enquanto o primeiro estava assentado no dualismo entre a esfera dos primeiros princípios (mundo inteligível em Platão, *Lógica* em Hegel) e a esfera real (mundo sensível em Platão, Filosofia do Real (Natureza e Espírito) em Hegel), o segundo defende o caráter estritamente dialético da própria estrutura lógica, a Ideia da Coerência, livrando-se da necessidade do apelo ao

20 Para a distinção entre esfera lógica e espaço lógico, cf. LUFT (2018). Neste contexto procuro mostrar por que é inadequada a aplicação do conceito de ‘espaço lógico’ ao sistema das categorias desenvolvido por Hegel na *Ciência da Lógica* (cf. KOCH, 2014).

21 Para a diferença entre subdeterminação e indeterminação, cf. LUFT, 2010.

dualismo ontológico. Tempo e eternidade são aspectos da Ideia, não categorias definidoras de esferas ontológicas por princípio contrapostas.

A Ideia tem uma história, e o espaço lógico evolui no tempo.

A segunda consequência é a superação do impasse entre as leituras dogmática e cética da história. O falibilismo não nega a presença de uma lei universalíssima que impõe restrições ao devir histórico; pelo contrário, está pressuposta a restrição mínima a garantir que só o coerente permanece determinado. Todavia, ao não pré-definir os modos da coerência, a leitura falibilista implica que o sentido do devir histórico só pode ser compreendido no contexto, sendo ele mesmo alterável no futuro. Não se pressupõe um sentido único para a história, nem uma leitura pessimista, nem uma leitura otimista. Se há um otimismo aqui, ele diz respeito a dois tipos de assimetria decorrentes do Idealismo Evolutivo: a) a assimetria constitutiva entre o incoerente e o coerente, dado que o primeiro parasita e pressupõe o segundo, mas não ao revés²²; b) a assimetria inerente ao próprio espaço lógico evolutivo, que dota o devir universal de uma *tendência* (não uma necessidade) a privilegiar o quadrante de Parmênides frente ao quadrante de Górgias e os quadrantes inferiores (quadrantes de Leibniz) do espaço lógico aos seus quadrantes superiores (cf. LUFT, 2010).

Mas a história inere também, é claro, ao conceituar daqueles que a narram. O sentido universal da história, para nós pensadores, é a pluralidade tentativa dos dizeres, variações da busca sempre renovada por coerência. Uma leitura falibilista da história espelha o devir universal, reverberando a mesma Ideia em múltiplas vozes.

22 “Toda perda de determinação nas partes implica transformação de determinação em uma totalidade que permanece coerente consigo mesma” (LUFT, 2005, p.77).

Referências bibliográficas:

- BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política. Ensaio sobre Literatura e História da Cultura*. In: *Obras Escolhidas*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, v. 1.
- _____. Über den Begriff der Geschichte. In: HONOLD, Alexander (Org.). *Walter Benjamin Erzählen. Schriften zur Theorie der Narration und zur literarischen Prosa*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007, p. 129ss.
- CIRNE LIMA, Carlos; LUFT, Eduardo. *Ideia e movimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- CIRNE LIMA, Carlos. *Dialética para Principiantes [DP]*. In: *Obra Completa*. Porto Alegre: Escritos, 2017, v. III. 5v.
- _____. *Sobre a Contradição [SC]*. In: *Obra Completa*. Porto Alegre: Escritos, 2017, v. III. 5v.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften [Enz I-III]*. In: MOLDENHAUER, Eva; MICHEL, Karl Markus (Orgs.). *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, v. 8-10. 20v.
- _____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie [VGPh I-III]*. In: MOLDENHAUER, Eva; MICHEL, Karl Markus (Orgs.). *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, v. 18-20. 20v.
- _____. *Wissenschaft der Logik [WL I-II]*. In: MOLDENHAUER, Eva; MICHEL, Karl M. (Orgs.). *Werke in 20 Bänden*. 2. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, v. 5,6. 20v.
- _____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts [GPR]*. In: MOLDENHAUER, Eva; MICHEL, Karl Markus (Orgs.). *Werke in 20 Bänden*. 2. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, v. 7. 20v.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit [SZ]*. 17. ed. Tübingen: Niemeyer, 1993.
- KOCH, Anton Friedrich. *Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- KUHN, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. 3. ed. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1996.
- LÖWITH, Karl. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Stuttgart: Metzler, 2004.
- LUFT, Eduardo. *Lógica e movimento: sobre o problema do tempo na Lógica de Hegel*. In: *Leituras da Lógica de Hegel*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, v. 2, p. 87-102.
- _____. *Platão ou platonismo: um tópico em dialética descendente*. In: ROHDEN, Luiz (Org.). *Hermenêutica e Dialética: Entre Gadamer e Platão*. São Paulo: Loyola, 2014, p. 65-90.
- _____. *Ontologia deflacionária e ética Objetiva*. *Veritas*, v. 55, n. 1, p. 52-120, 2010.
- _____. *Sobre a Coerência do Mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- _____. *As Sementes da Dúvida. Investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana*. São Paulo: Mandarim, 2001.
- MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Éditions du Seuil, 2006.
- PLATÃO. *A República*. 3. ed. Belém: EDUFPA. Trad. Carlos Alberto Nunes, 2000.
- SCHELLING, F. W. J. *Ausgewählte Schriften [AS]*. 2. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. 6v.
- SCHULZ, Walter. *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Stuttgart: Kohlhammer, 1955.
- STEIN, Ernildo. *Compreensão e Finitude. Estrutura e Movimento da Interrogação Heideggeriana*. Ijuí: Editora Unijuí, 2001.

O demônico da potência em Maquiavel segundo Gerhard Ritter e Eric Weil

Evanildo Costeski¹

Consoante Weil, entre os fundadores de nossa civilização, podemos enumerar sem dúvida autores como Platão e Aristóteles, Homero e Horácio, os trágicos atenienses, Montaigne e Shakespeare. Entretanto, no domínio da política, “só a figura de Maquiavel tem um lugar de destaque”. (WEIL, 1991, p. 189). A influência de Maquiavel vai muito além de seus escritos. Como escreve Sônia Maria Viegas Andrade (1944-1989), em um artigo sobre Maquiavel publicado em 1976 na revista *Síntese*:

O que já se realizou no campo da teoria e prática políticas, na esteira do pensamento de Maquiavel, é de tal vulto, que este pensador entrou na história do Ocidente, mais pelas implicações de seu pensamento do que pela sua própria letra [...]. Maquiavel é considerado o precursor da ciência política. Nisso reside boa parte da importância que se lhe atribui [...]. Ademais, como lembra Éric Weil, além de Maquiavel — e exceção feita a Marx — nenhum pensador político ‘deu seu nome a uma maneira de considerar a realidade desta história do presente pelo presente que se chama política. Não se fala de platonismo ou de aristotelismo, nem mesmo de hegelianismo políticos, mas todo mundo fala de maquiavelismo’. (ANDRADE, 1976, p. 79; WEIL, 1991, p. 189).

Mas o que explica essa influência de Maquiavel? Como diz Weil:

É a ele que se dirige a apaixonada questão do ser da política; é com ele que se discute como um contemporâneo; é dele que se espera a resposta que deve permitir ao homem decidir se é preciso entrar no jogo da política e como que é preciso jogar esse jogo e, por fim, como é preciso se adequar ao fato que outros o jogam — ou se a política é o mal *tout court*, do qual é preciso se abster a todo preço. (WEIL, 1991, p. 190).

Isso significa então, que não se pode *compreender* e *fazer* política sem Maquiavel. De fato:

Maquiavel é atual, ele se impõe, quer como objeto de amor ou de ódio. Ele representa por excelência o distanciamento frio, o olhar impassível; ele é profeta da técnica na política, o mestre do realismo amoral (mais que imoral). É ele que se invoca quando se decide tomar a política a sério, como realidade última da vida nesse mundo, e quando se busca não confundir isso que é desejável com o que é realizável. (WEIL, 1991, p. 196-197).

1 Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma. Professor da Universidade Federal do Ceará (UFC).

Maquiavel deve ser estudado tanto pelos filósofos e cientistas políticos quanto pelos políticos. Estes poderão encontrar n' *O Príncipe* um verdadeiro manual para a prática política. Para o bem o para o mal, Maquiavel foi lido praticamente por todos os grandes líderes políticos da modernidade, incluídos aí Frederico II da Prússia, Napoleão e Mussolini²; este, segundo Weil, apresentou as obras de Maquiavel a Hitler, que lhe agradeceu, oferecendo em troca àquelas de Nietzsche (cf. WEIL, 1991, p. 191). Mas, como diz o próprio Weil, “não temos a intenção de falar de fanfarrões”. (WEIL, 1991, p. 191). Ademais, malgrado a sua reputação, Maquiavel foi, em seu tempo, acrescenta Weil, um inimigo declarado dos tiranos (cf. WEIL, 1991, p. 194).

Se quisermos, de fato, compreender Maquiavel, é bom evitar as interpretações oportunistas, feita por tiranos fanfarrões e violentos. Será que Maquiavel foi de fato maquiavélico? Será que ele justificou a violência? Será que realmente os fins justificam os meios? Ele foi um imoralista ou amoralista na política? Afinal de contas: “Maquiavel tem ou não razão?”. (WEIL, 1991, p. 191). Ora, se Maquiavel continua a ser lido hoje, é porque ele continua a falar para nós. Mas será que a política atual tem alguma relação com a política italiana do século XVI? Qual política se deve seguir? O que se deve esperar da política? Qual é o lugar da política no mundo hodierno? Existe uma moral que se opõe à política? Qual é a relação da política com a moral e a religião? É possível viver fora da política? O que se deve esperar da política? É possível compreender a política? Quais seriam os limites da política? A sombra de Maquiavel acompanha a todas essas importantes interrogações. Todas elas se referem direta ou indiretamente ao autor italiano (cf. WEIL, 1991, p. 192). De fato, “Maquiavel é um tipo eterno”, conclui Weil (1991, p. 193).

Em relação a essas questões, os intérpretes apresentam duas posições antagônicas, como bem indicou José Luiz Ames, especialista em Maquiavel e professor da Unioeste-Toledo/Paraná, em um artigo publicado em 2006, na Revista *Reflexões*, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Por um lado, Maquiavel compreenderia a natureza humana como corrompida de forma definitiva, o que transformaria o Estado em um instrumento violento, necessário para coagir a maldade da natureza humana. Nesta ótica, não haveria espaço para se pensar em uma ação moral sobre o Estado e a Política; por outro lado, mesmo partindo da ideia de que haveria no homem uma inclinação à maldade, Maquiavel não consideraria isso como algo irreversível. A partir desse ponto de vista, seria possível pensar em uma ação moral e educativa em relação à atividade política (cf. AMES, 2006, p. 63-70).

Encontramos essas duas posições nas análises que Eric Weil faz de duas obras publicadas em alemão nos anos de 1940: *Die Dämonie der Macht* (1948), de Gerhard Ritter³ e *Machiavellis Staatsgedanke* (1945), de Leonhard von Muralt.⁴ Em seu livro, von Muralt afirma que Maquiavel é adversário de todo tipo de maquiavelismo. Desse modo, em vez de defender a mentira, Maquiavel seria um defensor da honestidade; em vez de defender a tirania, seria o defensor de um tipo de democracia, fundamentada na ideia de justiça e na defesa das leis; a *virtù*, mesmo necessária, deveria ser subordinada à *bontà*; em vez de ser um adversário da religião, Maquiavel apoiaria o cristianismo, visto que não existiria Estado

2 Sobre as diversas leituras de Maquiavel, incluídas as de Frederico II, Napoleão e Mussolini, ver Arnaldo Cortina (2000).

3 Em seu artigo, Weil comenta brevemente ainda outro importante texto de Ritter: *Das sittliche Problem der Macht*, de 1948, publicado em espanhol com o título *El problema ético del poder* (1972).

4 Sobre a importância dos textos de Gerhard Ritter e Leonhard von Muralt para a compreensão de Maquiavel, pode-se consultar as “*Interprétations exemplaires*”, de Claude Lefort (1986, p. 206-236).

sem religião; mesmo admitindo a necessidade da ditadura, esta não poderia ser absoluta. Ela só poderia se justificar em situações bastantes particulares. Desse modo, ao contrário do que normalmente se pensa, a opção de Maquiavel não seria pela violência, mas pelo reino da lei, da honestidade e da fé (cf. WEIL, 1991, p. 198).

Weil aceita em parte as tese de Leonhard von Muralt. O livro de von Muralt prova, de fato, que Maquiavel não pode simplesmente ser chamado de Maquiavélico. Ele não é apenas um “positivista”, um teórico da técnica política, um defensor das lutas políticas; ele teve uma moral, uma ideia precisa de Estado perfeito (cf. WEIL, 1991, p. 200). Isso é certo! Entretanto, não podemos a partir daí inferir que a moral seja a preocupação central de Maquiavel, como faz von Muralt (cf. AMES, 2006, nota 10, p. 67). Afinal de contas, não foi o mesmo Maquiavel que recomendou sem nenhum escrúpulo o emprego de todos os meios violentos e que elogiou as atitudes moralmente reprováveis de um Cesar Bórgia e de um Castruccio Castracani? Por isso, assevera Weil: “A tese de von Muralt é verdadeira, se apoia sobre argumentos e textos que servem de provas: todavia, parece que não contém toda a verdade”. (WEIL, 1991, p. 201).

A posição de G. Ritter é completamente diferente. O título do seu principal livro fala por si mesmo. Em italiano, foi traduzido como *Il volto demoniaco del potere* (1958) (*o rosto demoníaco do poder*). Weil prefere traduzir por *La démonie de la puissance* (*o demônico da potência*). De fato, não se trata exatamente de um *poder demoníaco*, mas do aspecto *demônico do poder* ou da *potência*, como prefere Weil.

Antes de tudo, é preciso entender o conceito de *demoníaco/demônico* aplicado por Ritter à política. Na tradição latina e católica, *demoníaco* indica aquilo que pertence ao *demônio* ou ao *diabo*. Segundo Weil, na língua alemã o *demoníaco* não tem necessariamente esse sentido teológico transcendente. Depois de *Goethe*, o termo *demoníaco* encontrou em alemão o seu sentido grego:

O demônio é o *gênio* que guia o homem e *demoníaco/demônico* é o homem que, maior do que os comuns mortais, no lugar de simplesmente seguir a história, é capaz de criá-la, como um Napoleão, um Byron: homens que vivem além da moral da vida quotidiana, além dos juízos de valores, vencedores de todas as resistências, colocados entre os habitantes da terra e aqueles do céu. Trata-se aqui, para Ritter, portanto, do caráter *demônico* da política, do poder, da história. (WEIL, 1991, p. 202).

É verdade que, para Goethe, com bem observa Weil, apenas os grandes homens poderiam ser *demoníacos*, no sentido *divino* da palavra. Mas depois de Paul Tillich tudo isso mudou. O *demônico*, para Tillich, é neutro, pode ser tanto bom quanto mau (cf. WEIL, 1991, p. 202). Ele aparece quando o finito decide assumir um poder infinito, perdendo, com isso, seu caráter transcendente e “metafísico”. O problema, portanto, não é o demônio em si, mas a possessão, isto é, a atitude do homem finito em querer dominar e se apoderar de tudo. Diz Tillich: “Fausto aceita o pacto com o demônio. O que produz a tentação demoníaca não é o conhecimento como tal, mas o ‘tudo’. O conhecimento como tal, assim como o poder e o sexo como tais, não constitui um objeto de concupiscência, mas o desejo de vincular cognitivamente o universo a si mesmo e à própria particularidade finita”. (TILLICH, 2015, p. 347).

Para ser enfrentado e vencido, o demoníaco precisa ser nomeado, diz Tillich no início do texto *Das Dämonische*, de 1926: “Só o profeta que o vence pode nomeá-lo sem

sofrer dano”. (TILLICH, 2018, p. 23). É justamente essa compreensão do demoníaco que deve ser aplicada a Maquiavel, a partir da leitura do Ritter.⁵ Com efeito, Maquiavel foi o primeiro na história que teve a coragem de assumir o demoníaco, por isso, pôde dominá-lo e conduzi-lo, utilizando a *virtù* e subordinando-o à *bontà*, como já foi dito. Quem seria, então, Maquiavel?

O homem que refletiu de modo mais profundo sobre o *demônico* da potência, sobre o caráter ambíguo do poder; servindo tanto ao bem quanto ao mal, o *demônico* conduz o homem de ação e se apodera dele para, no fim, arrastá-lo, dominá-lo e destruí-lo. Por sua vez, a potência funda tudo: criação e destruição, bem e mal, o que existe de mais baixo e o que é mais nobre. (WEIL, 1991, p. 202).

Depois que se tem início, é impossível controlar a força da potência ou do poder, por isso, trata-se realmente de uma força demoníaca. Segundo Weil,

Maquiavel foi o primeiro a descobrir essa natureza demoníaca da política. Isso não significa que ele tenha sido amoral ou imoral [...]. Maquiavel possuía um ideal de Estado e de sociedade, sonhava em ser reformador e patriota. Mas não perdia de vista esse cruzamento de tendências divergentes, a trágica união no conflito, impossível de resolver, do indivíduo com a sociedade, da moral com a necessidade técnica, do ideal com a condição. (WEIL, 1991, p. 202-203).

É justamente nesse ponto que se encontraria a grandeza e a atualidade de Maquiavel. É provável que Ritter tenha exagerado um pouco em sua análise do *demônico* em Maquiavel. Mas, observa Weil, é certo que ele viu um aspecto essencial do pensamento de Maquiavel:

A potência enquanto tal, os meios para adquiri-la e conservá-la, eis os problemas que não cessaram de atormentar Maquiavel, em nenhum momento de sua existência como teórico da política e do Estado. Ele soube discernir com extrema clareza que a potência é a condição necessária de toda realização histórica; tira sarro dos profetas não armados e daqueles que se metem nos problemas do Estado sem querer jogar o jogo político. É possível se abster; mas, uma vez dentro, não se tem mais o direito de ficar na metade do caminho e de sucumbir aos escrúpulos, de qualquer ordem que eles sejam. Virtude, honestidade e religião são fatores que não podem ser negligenciados na política, mas que não devem dominar o homem de Estado. Deixar-se influenciar por esses fatores no momento da decisão ou é astúcia ou prova de inconsciência e/ou incongruência. A única coisa que importa na luta é a própria luta. (WEIL, 1991, p. 203-204).

Mas isso não significa que o político não deva ter um ideal. O verdadeiro político, mesmo durante a luta, deve conservar a razão, a verdadeira razão de Estado. Ele deve saber o que quer. Mas se o poder político é amoral, que tipo de razão de Estado será essa? Segundo Weil, esse é o problema mais espinhoso para quem quer pensar a política (cf. WEIL, 1991, p. 205). Na realidade, o problema não se encontra na potência ou no poder político em si: “A potência é neutra”, ela não é nem boa nem má. Nesse aspecto, os termos *demoníaco* e *demônio*, tanto o adjetivo quanto o substantivo, não ajudam muito:

5 Sobre a influência de Tillich sobre Gerhard Ritter, ver a “Introduzione”, de Luca Crescenzi, à tradução italiana de *Das Dämonische*, in Tillich, 2018, p. 9-20.

A explicação mediante o *demônio* não explica nada e a descrição por meio do *demoníaco* não descreve nada. Pode-se interpretar como quiser: se esses termos têm um sentido, têm diante de um problema que eles não ajudaram a formular e tampouco resolver. Pior ainda: impedem de pô-los corretamente. De fato, a questão central é esta: não existe problema moral para a potência e para o *demônico*. O único problema é o da potência para a moral [...] ou para a razão. (WEIL, 1991, p. 206-207).

Com outras palavras: se, de um lado, é absurdo pedir à potência ou ao poder político de seguir intrinsecamente a moral, é perfeitamente legítimo pedir à moral e à razão formas para se realizarem no mundo político. Tanto a moral quanto a política são autônomas; todavia, trata-se apenas de uma autonomia prática. Não se pode separá-las filosoficamente, pois “uma vez separada abstratamente política e moral, nenhum deus poderá ressuscitar o cadáver desmembrado da realidade”. (WEIL, 1991, p. 207). Unidas na teoria e separadas na prática: como resolver essa situação?

Se Maquiavel fosse apenas um cientista político, ele poderia pensar a política sem a moral. Mas ele é também um filósofo! Mesmo admitindo a autonomia da política, ele não pode deixar de pensar a moral. Ele quer apreender toda a realidade. Para fazer isso, será necessário compreender o sentido exato do famoso princípio “maquiavélico”: “o fim justifica os meios”. (WEIL, 1991, p. 209). Nenhuma frase atribuída a Maquiavel foi tão repetida e questionada como esta. Eric Weil confessa que nunca compreendeu bem a péssima fama desse princípio. Para ele, esse princípio não apenas é verdadeiro, mas termina por anunciar um truísmo, isto é, uma verdade intrinsecamente óbvia. De fato, como é possível justificar um meio senão pelo fim? E para que serviria um fim no âmbito da ação, senão para justificar a escolha dos meios, visto que o fim só é agente e real através dos meios? (WEIL, 1991, p. 209). Todavia, é justo questionar: Qual fim pode justificar os meios? Mais ainda: os meios escolhidos são realmente justos para determinado fim? Por exemplo: pode-se mentir para chegar à verdade, se o objetivo último é educar o cidadão? É óbvio que não! Mas isso não deforma o princípio. Qual seria, então, o fim último para Maquiavel? E quais meios poderiam ser justificados?

Na verdade, o problema principal para Maquiavel não é tanto a política do dia a dia, voltada aos interesses dos homens de Estado. O que o preocupa sobremaneira e quase exclusivamente é a “fundação de um Estado. O maior herói, aos seus olhos, é aquele que funda um Estado. E, sem dúvida, depois de criado, é preciso, ainda, conservá-lo”. (WEIL, 1991, p. 208). Maquiavel, leitor de Políbio, sabe muito bem que a história política é cíclica e que, portanto, o Estado pode desaparecer. Isso aconteceu várias vezes na história. Como regra geral, o Estado deve crescer e desaparecer. Daí, então, as reflexões escandalosas de Maquiavel presentes n’*O Príncipe* (2017) e nos *Discursos sobre a primeira Década de Tito Lívio* (2007): “tudo que serve para manter o Estado, é lícito e obrigatório”. (WEIL, 1991, p. 208).

Mas o Estado pode realmente ser um fim? Em Hegel, como se sabe, essa resposta é positiva: O Estado é o absoluto na história. No caso de Maquiavel, acontece o mesmo, resguardando, obviamente, as diferenças:

Fora do Estado não é nem mesmo possível falar de moral, de valores, de razão: fora do Estado, de fato, só existe a violência. O homem é naturalmente egoísta, avaro, desejoso de dominar os outros e de se apropriar de seus bens; é pouco inclinado à bondade, à simpatia, muito longe da ideia do bom selvagem. Mas o homem pode ser justo, se viver sob leis justas em um Estado de justiça, se for educado para a honestidade. (WEIL, 1991, p. 210).

Segundo Weil, toda a tradição ocidental, grega, romana, cristã, segue sobre esse ponto Maquiavel. Nenhuma afirmação é mais clássica do que aquela que ensina que o homem não é razão, mas razoável (dotado de razão); que diz que o homem não nasce bom, mas que pode ser educado pela comunidade. A partir desse ponto, é perfeitamente possível dizer que tudo gira em torno do Estado, que é apenas no Estado que podemos pensar o campo da moral e da imoralidade (cf. WEIL, 1991, p. 210).

Compreende-se, assim, que não é possível viver sem o Estado, simplesmente porque não é possível viver fora da lei e da lealdade. Pergunta Weil: se não existe lealdade sem lei, pode a lei governar sem lealdade? A princípio, essa pergunta parece que não acrescenta grande coisa. Mas basta pensar um pouco, para perceber que ela tem um grande impacto em nossa vida política. O que significa lealdade? Ela tem para Maquiavel o mesmo valor de *bontà*, que Weil prefere traduzir em francês como equivalente a *honnêteté* (honestidade). “Não existe Estado onde não existe honestidade”. (WEIL, 1991, p. 211). Se não existe mais Estado, tampouco existe liberdade, visto que, para Maquiavel, ser livre é *suis legibus uti* (fazer uso das próprias leis). Mas, poderíamos perguntar: e se não existe mais honestidade e liberdade? Se a corrupção dominou a sociedade e o Estado? O que se pode fazer? “Bem, nesse caso, o reino da lei e o regime da liberdade devem esperar que o fundador e/ou o reformador se apresentem, e a violência somente será capaz de vencer a violência”. (WEIL, 1991, p. 211). Enquanto isso não acontecer, espera-se, ao menos, que a violência da liberdade seja capaz de vencer a violência do caos e da *anomia*.

“Fundador e reformador, eis os verdadeiros heróis de Maquiavel”. (WEIL, 1991, p. 211). Esses são os verdadeiros *demônios*, compreendidos obviamente no sentido de *Goethe*, acrescenta Weil, “capazes de criar e recriar o homem e o Estado, a partir de um novo modelo”. (WEIL, 1991, 212). Maquiavel passou toda a sua vida procurando-os, sem, infelizmente, encontrá-los. Normalmente, a gente costuma se escandalizar com os paradoxos de Maquiavel: como é possível defender ao mesmo tempo a honestidade e a astúcia? Criticar o tirano e simultaneamente enaltecer a violência do herói fundador? Como é possível ao príncipe ser amado e temido? Como Maquiavel pode criticar o papa e o cristianismo e concomitantemente defender a religião como necessária para o Estado? Para entender essas contradições maquiavelianas, é preciso considerar a situação política italiana no início do século XVI, à época de Maquiavel. Anota Weil a respeito:

A nação está podre, corrompida, e os corruptos vivem no meio da podridão. [...] Não existe mais honestidade na Itália, não existe mais espírito cívico [...]. Mas, o que é infinitamente mais grave, é que não existe igualmente mais lei nem Estado. Os povos da França ou da Espanha estão também na podridão, como a Itália; mas eles são organizados, eles têm uma constituição forte e, portanto, podem suportar um rei incapaz ou malvado. As suas leis funcionam e, por isso, eles se mantêm em pé. A Itália não tem mais nada e tudo deve ser refeito. (WEIL, 1991, p. 213).

O que Maquiavel buscava era um fundador, um herói para a Itália. É verdade que o fundador produz violência. Ele não respeita nenhuma lei, simplesmente pelo fato de não existir ainda nenhuma lei; não é guiado por nenhuma religião, pois não existe igualmente religião fora de um Estado. “Moral e religião pertencem a um povo constituído em Estado sob leis, por meio de leis e, melhor ainda, nas leis”. (WEIL, 1991, p. 213). No

início, Maquiavel viu em César Bórgia a figura desse grande fundador. Por que César Bórgia era grande? Não porque era violento, mas porque queria a unidade da Itália, porque queria dar a paz e a satisfação ao povo, porque ele era bastante inteligente a ponto de não apenas se fazer temido, mas igualmente amado. Infelizmente, com a morte de seu pai, o papa Alexander VI, em 1503, ele acabou perdendo poder. Ele foi grande, mas não o suficiente para unir a Itália. Após a morte prematura de César Bórgia (1475-1507), Maquiavel ficou sem herói e, até o final de sua vida, não conseguiu encontrar ninguém capaz de substituí-lo.

Mas, mesmo sem esperança, Maquiavel não se desesperou. Ele passou a ensinar, não isso que o Estado é, mas como se faz para fundá-lo e conservá-lo. Ou seja: não se trata apenas de pensar o Estado tal como ele é, mas como *deve ser*. Essa posição parece de fato um pouco estranha! Afinal de contas, nós nos acostumamos a dizer que Maquiavel é um realista por excelência, que trata da política tal como ela é e não como deve ser. E isso é verdade! Nos seus escritos, diz Weil, só de relance Maquiavel menciona o Estado tal como deve ser ou, mais exatamente, como o Estado é em sua forma verdadeira; entretanto, não conhecemos um passo de seus escritos em que ele, por um só instante, o tenha perdido de vista (cf. WEIL, 1991, p. 214).

Não é possível compreender os paradoxos de Maquiavel sem compreender os paradoxos da Itália quinhentista. Como construir a unidade da Itália? O papado é muito forte para a unidade ser realizada contra a sua vontade e, ao mesmo tempo, muito fraco para realizá-la sozinho, sem a ajuda das outras Cidades-Estados. Esses paradoxos tornam-se ainda mais evidentes com as reflexões de Maquiavel sobre a política externa. Como é possível uma política externa entre Cidades-Estados de um mesmo país, onde os homens falam uma mesma língua e possuem uma mesma tradição? Não é essa a grande dor de Maquiavel? Quando Estados principescos soberanos, submetidos a uma única vontade individual, devem se defender contra a vontade individual de outros Estados, é possível que um único Estado decida aplicar todos os meios possíveis para se proteger: ora, isso faz com que os outros Estados ameaçados também busquem opor-se a esses meios com os mesmos meios. Como não existem leis na política externa, a violência passa então a ser total. Nesse sentido, ninguém deve se chocar com o imoralismo ou o amoralismo de Maquiavel. Trata-se de um domínio onde a moral não é realizada, mas permanece eternamente a se realizar, sujeita à vontade de um soberano ilegítimo. Nesse sentido, “nada de mais perigoso para o Estado e a moral do que um príncipe que não é mais fundador ou reformador”. (WEIL, 1991, p. 215). Na verdade, Maquiavel não se interessava muito pela política externa, justamente porque o seu objetivo era a unidade da Itália. Para tanto, o exemplo continuava a ser o da Roma Republicana. Ora, se aconteceu no passado, a fortuna poderá novamente voltar a sorrir para o povo italiano. Por isso, “não é permitido se desesperar”. (WEIL, 1991, p. 217).

Como se sabe, a unidade italiana só acontecerá cerca de 350 anos depois, no século XIX. O mundo hoje não é mais o mesmo da Itália quinhentista. Podemos justificar os meios escolhidos por Maquiavel? Weil acredita que não! O próprio Maquiavel sabia que os meios propostos por ele eram perigosos. Não obstante, Maquiavel continua atual. A sua sombra permanece sobre nós. O seu discurso sempre será invocado e submetido às interpretações parciais e partidárias; todavia, Maquiavel nos convida a olhar sempre para o todo da realidade:

Expondo tudo, ele expõe também todos os aspectos da realidade política e não existe tese que não se poderia tornar autorizada ou detestável citando uma frase sua fora do contexto. Mas porque esse discurso é verdadeiro e a realidade de cada momento presente da política tem em si todos os interesses particulares e todas as posições tomadas, a totalidade dos erros e das afirmações unilaterais reestabelecerá, não obstante o desejo de cada um daqueles que lhes são responsáveis, a totalidade da doutrina. (WEIL, 1991, p. 217).

Referências bibliográficas:

- AMES, José Luiz. Natureza humana, dever moral e finalidade do Estado em Maquiavel. *Reflexão*, v. 31, n. 90, p. 63-70, jul./dez., 2006.
- ANDRADE, Sônia Maria Viegas de. Maquiavel: a Execração da Tirania. *Síntese*, v. 3 n. 7, p. 79-90, 1976.
- CORTINA, Arnaldo. *O Príncipe de Maquiavel e seus leitores. Uma investigação sobre o processo de leitura*. São Paulo: UNESP, 2000.
- LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1986.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Edição Bilíngue. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MURALT, von Leonhard. *Machiavellis Staatsgedanke*. Basel: Schwabe, 1945.
- RITTER, Gerhard. *Il volto demoníaco del potere*. Bolonha: Il Mulino, 1958.
- RITTER, Gerhard. *Die Dämonie der Macht*. München: Oldenbourg, 1948.
- RITTER, Gerhard. *El problema ético del poder*. Madri: Revista de Occidente, 1972.
- TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Sinodal, 2015.
- TILLICH, Paul. *Il Demoníaco*. Contributo a un'interpretazione del senso della storia. Pisa: Edizioni ETS, 2018.
- WEIL, Eric. Machiavel Aujourd'hui, in *Essais et conférences II*. Paris: Vrin, 1991, p. 187-217.

Multinaturalismo e Perspectivismo: Estímulos para uma virada ontológica do filosofar brasileiro?

Everton Lucero¹

No bolor de nosso “pensamento oficial” não se encontra qualquer sinal de uma atitude que assuma o Brasil e pretenda pensá-lo em nossos termos.

(Roberto Gomes, 1994)

Introdução

O presente artigo pretende indagar se a proposta ontológica-epistemológica de Eduardo Viveiros de Castro, consubstanciada nas noções de *multinaturalismo* e de *perspectivismo*, teria potencial para estimular uma “virada ontológica”² na filosofia brasileira. O artigo situa-se na interseção entre Filosofia e Antropologia, com foco na pesquisa das condições que facilitem ou incentivem uma produção filosófica mais original feita desde o Brasil.

A Antropologia pós-estruturalista tem desenvolvido no Brasil uma produção acadêmica que tangencia o campo do saber filosófico, porém ainda carece de maior acolhimento como contribuição filosófica original. Eduardo Viveiros de Castro (2015), a partir da observação de tribos nativas das Américas, em particular da Amazônia brasileira, resgatou uma ontologia (o *multinaturalismo*), acompanhada de uma epistemologia própria (o *perspectivismo*) que dificilmente teria espaço para brotar na construção filosófica do Ocidente e que mereceria ser explorada como um caminho para a investigação filosófica brasileira, com potencial de originalidade.

Caso se aceite a ontologia proposta pelo autor de “Metafísicas Canibais”, poderia ser necessário rever, questionar ou pelo menos relativizar uma das bases da metafísica aristotélica, qual seja a própria teoria da substância. A parte 1, a seguir, é dedicada a esse exercício de pensamento. Outro enfrentamento necessário será o risco de se resvalar em direção a um relativismo extremado. Nesse aspecto, caberá recorrer a Bruno Latour e seus escritos sobre o relativismo assimétrico e sua defesa do princípio de simetria, que pode oferecer pistas sobre como levar em conta saberes não sancionados pela epistemologia oficial (LATOURE, 1994, p. 93). A contribuição de Philippe Descola e a crítica a ele feita por

1 Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília

2 A expressão “virada ontológica” é trazida na concepção apresentada por Philippe Descola, que a emprega para propor uma revisão nas metodologias e objetivos da Antropologia (DESCOLA, 2005, p. 13, *apud* SÁ Jr., 2014). No contexto deste artigo, pretende-se aplicá-la à potencialidade de surgimento de novas ontologias, a partir de uma perspectiva tipicamente brasileira de descrever o mundo.

Eduardo Viveiros de Castro, conforme descritas por Luiz César de Sá Jr. (2014), também serão retomadas, por contribuírem para situar a discussão no nível em que se encontra atualmente.

Em resumo, o artigo pretende indagar se a formulação ontológica do *multinaturalismo* apresenta-se como promissora na busca por uma expressão filosófica original desde o Brasil. Ao final, pretende-se apontar, de maneira não-exaustiva, algumas questões filosóficas de importância para uma futura pauta de investigação, nas searas da epistemologia, da filosofia da mente, da filosofia política e da ética.

Antes de chegar ao multilateralismo de Viveiros de Castro, porém, será útil relembrar uma das bases sobre a qual se assenta grande parte da construção filosófica ocidental, a teoria aristotélica de substância, que teria de ser questionada caso decidamos aprofundar o estudo da ontologia proposta pelo autor de “Metafísicas Canibais”.

Ontologia e Teoria Aristotélica da Substância

Nos fundamentos da Metafísica de Aristóteles, encontramos um compromisso ontológico³ fundamental na noção de substância, entendida por “aquilo que um ser não pode não ser”, a essência necessária ou a necessidade de ser (ABBAGNANO, 2007, p. 663). O princípio lógico necessário à definição aristotélica de substância é o princípio da contradição: a definição do ser pelo que ele não pode não ser. Afirmar Aristóteles (Met., IV, 4, 1007 a 21 *apud* ABBAGNANO, 2007, p. 663):

Quem nega esse princípio destrói completamente a substância e a essência necessária, pois é obrigado a dizer que tudo é acidental e que não há algo como ser homem ou ser animal. Se de fato há algo como ser homem, isto não será ser não-homem ou não ser homem, mas estas serão negações daquele. Um só é o significado do ser, e este é a substância dele. Indicar a substância de uma coisa nada mais é que indicar o ser próprio dela.

A substância aristotélica constitui o princípio da explicação de todas as coisas existentes, a sua causa primeira (Met., I, 3, 983 a 24). É tarefa essencial do filósofo especular sobre a substância (Met., IV, 3, 1005 b 5). Ao afirmar o que é, a substância, exclui-se tudo o que não pode ser, porque o que é não pode ser o que não é, e algo que não é pode até ser outra coisa, mas não a coisa de cuja substância se propõe tratar (Met., IV, 7, 1011 b 25). Existe, na concepção aristotélica, uma multiplicidade de substâncias, definíveis e observáveis pelo que são, em relação ao que não são. Dessa maneira, a natureza, que pode ser também definida como uma substância, é divisível e classificável em suas partes constituintes, sendo múltiplas as substâncias nela presentes.

É sobre a teoria da substância, a partir de uma separação ontológica do sujeito observador com relação à coisa observada, que se constrói o modo ocidental de ver e compreender o mundo, o desenvolvimento das ciências empíricas e a objetificação da natureza, implícita na teoria da substância e dela necessariamente decorrente. Cabe ter presente que o ser humano, nessa concepção, é *zoon*, animal pensante, portanto é também substância, passível de delimitação ontológica e observação empírica e, como tal, objeto do conhecimento possível (WOLFF, 2012, p. 26). Correntes filosóficas posteriores puderam

³ A noção de *compromisso ontológico* é trazida de Willard Quine, como o enunciado de quais os tipos de entes que devem necessariamente existir, a partir das premissas aceitas como verdadeiras para fundamentar qualquer argumento (QUINE, 1948, *apud* NEY, 2014, p. 31).

agregar à ontologia aristotélica elementos percebidos como essenciais, seja no caso do sujeito racional de Descartes, do racionalismo transcendental e universalista de Kant, ou até mesmo nas correntes mais contemporâneas, que procuram delimitar os limites do humano por sua circunstância e estruturas nas quais ele se insere e que condicionam sua visão de mundo. Mas a noção aristotélica de substância da coisa observada, em contraposição à subjetividade do observador, continua presente, ora de modo mais explícito, ora menos, ao longo do percurso histórico do pensamento no Ocidente.

Uma ontologia fundamentada no multinaturalismo, conforme proposto por Eduardo Viveiros de Castro, terá de questionar a noção aristotélica de substância. Ao fazê-lo, corremos o risco de subverter as bases nas quais se assenta boa parte da construção científica e filosófica ocidental, a começar pela Metafísica aristotélica. O *multinaturalismo* será apresentado a seguir.

Da natureza única à multinatureza: Uma ontologia alternativa

A ontologia descrita por Eduardo Viveiros de Castro em “Metafísicas Canibais” (2015), à qual dá o nome de *multinaturalismo*, parte de conceitos que dificilmente poderiam apensar-se à teoria aristotélica de substância, por questionar o próprio princípio da contradição, tido como basilar àquela teoria. Aquilo que o ser “não pode não ser”, a noção mesma de substância, parece nunca se ter firmado no modo pelo qual os povos originários da América do Sul pensavam a natureza e com ela se relacionavam.

Segundo Viveiros de Castro, o *multinaturalismo* é uma visão de mundo típica dos povos ameríndios, portanto uma ontologia própria à cultura desses povos, que pressupõe a universalidade objetiva dos corpos (substâncias) e a particularidade subjetiva dos espíritos (significados) (CASTRO, 2015, p. 45). O pensamento ocidental assume a multiplicidade de culturas numa unidade ontológica do espírito - algo mais facilmente visível nas tradições religiosas monoteístas - aliada a uma estrutura ontológica objetiva e substantiva atribuída a diferentes manifestações físicas, tais como pessoas, animais ou fenômenos naturais. O multinaturalismo ameríndio, ao contrário, considera qualquer ente como manifestação individual de uma multiplicidade biossocial, dotado de subjetividade típica do atributo da primeira pessoa, portanto personificado, tendo como traço essencial a humanidade (id., p. 49).

Os entes não-humanos, nessa concepção, teriam uma forma de personificação subjetiva invisível aos humanos mas semelhante a esses, a partir da qual estabeleceriam agenciamentos cognitivos tipicamente humanos com outros entes da mesma espécie. As relações entre entes de espécies distintas, por sua vez, não seriam relações humanas. O pressuposto da existência de uma multinatureza viria impor um reconhecimento de uma subjetividade na forma humana a todo e qualquer ente, ainda que não visível a partir da perspectiva de cada espécie. Essa visão supõe que o mesmo ente manifeste múltiplas naturezas, uma das quais terá características humanas, sempre que a relação de agência for estabelecida com outro ente da mesma espécie. Perante entes de outras espécies, aquele ente será algo distinto do humano, supondo-se a existência de categorias de subjetividades que não se comunicam entre si, exceto em circunstâncias especiais e controladas. Somente os *xamãs* teriam a possibilidade de cruzar barreiras corporais entre espécies e adotar perspectivas de outras subjetividades extra-humanas (id., p. 52 et seq.).

Essa ontologia de múltiplas naturezas estaria ancorada numa mitologia própria das sociedades ameríndias, da mesma forma que a filosofia clássica evoluiu, segundo se aprende,

da mitologia grega. Faz-se necessário, portanto, conhecer o mito indígena, o que poderá levar a outro questionamento desconfortável para a visão ocidental segundo a qual o mito, posteriormente tratado como arquétipo, seria necessariamente universal. Para Viveiros de Castro, o discurso mítico ameríndio está ancorado numa condição pré-cosmológica virtual na qual corpo e espírito não eram dimensões reciprocamente ocultas. O mito propõe, assim, uma atualização do presente estado de coisas, uma metamorfose a-histórica de estados heterogêneos, e não uma transposição extensiva de estados homogêneos, como seria o fluxo natural da história (id., p. 64).

De toda sorte, o mito indígena, segundo Viveiros de Castro, faria uma atualização narrativa no plano da imanência, mediante a articulação de investidas em distintas corporalizações. Aqui, o autor recorre a Lévi-Strauss (1989) para afirmar que o mito, para o indígena americano, seria “uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes” (LÉVI-STRAUSS; ERIBON, p. 195-196 *apud* CASTRO, 2015, p. 64).

Nesse pano de fundo mítico, cada personagem pode diferir infinitamente de si mesmo, em contraste com as diferenças externas finitas entre as espécies. Enquanto todos os seres míticos são espíritos, toda espécie que se revela na matéria tem um “modo finito”, reveste-se de uma roupa somática animal ou humana, é dotado de uma opacidade que contrasta como a invisibilidade dos espíritos e das almas (CASTRO, 2015, p. 65).

Considerada a mitologia ameríndia nos termos acima descritos, a passagem da natureza à cultura na visão dessas sociedades não poderia ser simplesmente considerada como um processo de diferenciação do humano a partir do animal, como se supõe ter acontecido na perspectiva científica vigente, inclusive na noção aristotélica de homem como animal racional e na noção darwiniana de seleção natural das espécies. Para os ameríndios, a condição comum de homens e animais seria a humanidade, e não a animalidade (id., p. 51). A diferença entre o humano e o não-humano seria subjetiva, não havendo espaço para a objetificação necessária à ontologia própria da substância aristotélica. No não-humano, a humanidade estaria objetivamente oculta, mas seria subjetivamente evidente. Viveiros de Castro assim resume o seu postulado (id., p. 45 et seq.):

1. Os animais veem-se como humanos.
2. Os humanos os vemos como animais, vendo-nos a nós mesmos como humanos.
3. Os humanos são vistos como não-humanos pelos animais.

Como nos lembra Luiz César de Sá Jr., Philippe Descola já havia contestado, no campo antropológico, a ideia de que “natureza” e “cultura” seriam categorias apartadas, noção que só faz sentido a partir da modernidade, depois da metade do século XVII (SÁ Jr., 2014, p. 9). Luiz César recorda que Descola classifica as ontologias em quatro perspectivas, uma das quais, a *animista*, tem como característica principal “a imputação de subjetividade a plantas, animais e outros elementos do ambiente físico de modo a estabelecer relações pessoais com eles” (id., p. 19). Subjaz portanto à perspectiva animista a ideia de que a humanidade é uma condição universal. Viveiros de Castro, entretanto, contesta que o perspectivismo seja um subtipo do animismo de Descola, pois seria “uma outra antropologia”, pela impossibilidade de tradução do “ponto de vista do nativo” para um esquema pensado na matriz ocidental segundo a razão do antropólogo que o elaborou (CASTRO, 2015, p. 84).

Note-se que tratamos de uma ontologia, ou seja, dos pressupostos mais fundamentais sobre o ser. A ontologia vai requerer um método próprio de construção do conhecimento, uma epistemologia que esteja alinhada com aqueles pressupostos sobre os quais se assume o compromisso ontológico fundamental. Não se trata, na ontologia proposta, de divergir para uma tese sobre a pluralidade das representações do que existe, porque na ontologia ameríndia há pluralidade material, pluralidade de mundos e de coisas internamente a cada uma delas, sendo irrelevante pensar no modo como cada ser representa o real. Segundo Viveiros de Castro, para os ameríndios, diferentes tipos de seres (espécies diferentes) veem as mesmas coisas de modo diferente (CASTRO, 2015, p. 74). Um traço comum a todas as espécies é a capacidade de ver o real com a perspectiva humana, uma suposta reflexividade do sujeito, o que asseguraria a tudo o que existe o privilégio da primeira pessoa - subjetividade e reflexão possíveis, mas não comunicáveis entre as espécies. Qualquer perspectiva seria igualmente válida e verdadeira, não existindo uma só representação verdadeira e correta do real. Uma vez que a perspectiva é material, pois depende da manifestação corporal do ente, tampouco é o caso de falar em pluralidade de representações. As representações seriam as mesmas, porque representações são propriedades do espírito, mas a perspectiva está no corpo, na matéria, nas espécies corporificadas (id., p. 75).

O risco do relativismo

A multiplicidade conceitual inerente ao *multinaturalismo*, em contraposição ao multiculturalismo, pode ser sintetizada na afirmação relativista de que “há tantos mundos quantos pontos de vista”. Para Viveiros de Castro, o *multinaturalismo* implicaria a migração de uma epistemologia constante para ontologias variáveis. Abandonar-se-ia a busca de referências comuns, como a clássica representação de Vênus como a estrela da manhã ou a estrela da tarde, para flutuar-se ao sabor das variações como inerentes à própria natureza do real (CASTRO, 2015, p. 78). Essa noção é trazida por Viveiros de Castro com amparo nas ideias de Gilles Deleuze e Félix Guattari sobre o relativismo (id., p. 80).

Luiz César de Sá Jr. avalia que uma das grandes contribuições para a virada ontológica na Antropologia, trazida por Philippe Descola em “Par-delà Nature et Culture”, é a de convencer-nos acerca da impossibilidade – e inutilidade – de opor relativismo a universalismo (SÁ Jr., 2014, p. 29). Segundo Luiz César, para Descola o universalismo “seria muito melhor aproveitado se ambicionado em termos de correspondências entre as diversas ontologias do mundo em seus modos específicos de relação e identificação” (DESCOLA, 2005, *apud* SÁ Jr., 2014, p. 29).

Como as sociedades pré-coloniais não se enquadram nos critérios da modernidade, ou aceitamos a tese de Bruno Latour segundo a qual “jamais fomos realmente modernos” (LATOUR, 1994, p. 91), ou a antropologia permanecerá necessariamente assimétrica e nunca conseguiremos ultrapassar verdadeiramente os limites da epistemologia moderna. A superação do relativismo cultural, segundo Latour, iria requerer uma antropologia simétrica, na qual todos os coletivos constituem naturezas e culturas, sendo variável apenas a dimensão da mobilização (id., p. 103). “Todas as naturezas-culturas são similares por construir ao mesmo tempo os seres humanos, divinos e não-humanos”, afirma Latour. Do relativismo cultural, passamos ao relativismo natural (id., p. 104).

Assumir o relativismo, no entanto, não parece ser suficiente para desenvolver um conhecimento que tome por premissas os compromissos ontológicos ameríndios anteriormente descritos. É preciso ir além. A ontologia ameríndia abre um vasto campo

de investigação filosófica e convida a rever preceitos e teorias de há muito assentadas como sólidas na história do pensamento ocidental. Não parece haver outro caminho possível ao filósofo que pretenda aportar contribuição original a partir de uma visão de mundo pré-colonial e própria das terras conhecidas como americanas, amazônicas ou tupiniquins, caso sua intenção genuína seja a de lançar as bases de um pensamento pós-colonialista e libertador das amarras eurocêntricas.

Nova ontologia, novas indagações

Este artigo não poderia pretender o aprofundamento que se faz necessário na proposição de um corpo filosófico próprio, amparado na ontologia ameríndia, dos qual emergiria necessariamente uma nova visão do homem na sua relação com o real, com a sua circunstância, com outros da sua própria espécie e com a natureza. Procura-se apenas ilustrar que é possível sustentar filosoficamente a coexistência de várias ontologias, a partir de diferentes visões de mundo evidenciadas pela diversidade de experiências humanas. Uma nova ontologia traz implicações que conduzem a uma nova construção filosófica que esteja alinhada com seus postulados. Se o mundo é composto essencialmente de sujeitos, e não de objetos, nossa relação com o que existe precisa deixar de ser aquela de dominação, assentada numa suposta superioridade construída pela modernidade que, desde Pico Della Mirandola (1480), posiciona o ser humano acima das demais espécies, porque teria sido feito à imagem e semelhança do Criador e estaria destinado a usar e subjugar as demais espécies em seu próprio favor.

Como lembra Eduardo Viveiros de Castro, para a epistemologia da modernidade, o sujeito nada mais é do que um “objeto insuficientemente analisado” - dada a dificuldade intransponível de aplicar o método empírico ao atributo de primeira pessoa (CASTRO, 2015, p. 55). Numa proposta epistêmica mais próxima da metafísica ameríndia, o objeto é que passa a ser considerado como um sujeito incompletamente interpretado. O conhecer é subjetivar, é preciso personificar para saber. Todo objeto aponta para um sujeito, existindo uma intencionalidade variável que terá efeitos indeléveis sobre o processo de busca da verdade.

Parece evidente que qualquer avanço nessa matéria deve ser feito com a máxima cautela. Afinal, trata-se, até o momento, de um estudo antropológico da mitologia ameríndia, traduzida para uma possível ontologia das multiplicidades da natureza. Há muito o que avançar para que surja, a partir daí, uma filosofia própria, como corpo racional, lógico e metodológico de busca do conhecimento, alinhado com essa particular construção ontológica. Esse trabalho estaria fora do escopo do presente texto. Por ora, seria satisfatório apontar algumas questões filosóficas de importância para uma futura pauta de investigação.

Na seara da filosofia política, por exemplo, a partir de uma ontologia multinaturalista, seria interessante explorar e conceituar as relações de poder interespecies, estabelecidas como relações essencialmente subjetivas, e não resultantes de um processo de observação empírica por parte do ser humano, que na visão clássica detém, entre todas as espécies existentes, a prerrogativa exclusiva de sujeito consciente. Essa noção conduziria necessariamente a uma nova proposta filosófica aplicada à ética: no *multinaturalismo*, também em decorrência da subjetividade presente em todas as coisas naturais, seria necessário definir uma nova relação entre o homem e o meio ambiente, que não se pautasse pelo domínio de uma espécie superior sobre todo o restante da natureza, essa considerada mecânica e desprovida de sentido, como nos fez crer a ética da modernidade.

A aceitação de uma ontologia do tipo multinatural como base para aprofundamento filosófico teria também o potencial de superar mais facilmente dilemas históricos da filosofia ocidental, tais como o problema mente-corpo, no ramo da filosofia da mente. O problema mente-corpo pode ser resumido da seguinte maneira: ou somos seres de natureza animal conectados diretamente com os corpos físicos e vivendo num mundo fenomênico limitado pelo espaço-tempo (corrente fisicalista), ou somos seres pensantes, dotados de uma mente e de razão, capazes de imaginação e consciência, conectados a uma manifestação corporal-biológica (corrente dualista).

Nessas condições, seria o caso de afirmar que a ontologia ameríndia é do tipo dualista? Estariam os índios reconhecendo um mundo espiritual, no qual residem as formas ou os personagens de sua mitologia, e um mundo material no qual essas formas se manifestam nas espécies? Se assim for, pouca diferença haveria em relação ao dualismo de substância, tal como tratado por Platão, Descartes e outros ícones do dualismo na filosofia ocidental. De acordo com o raciocínio exposto por Viveiros de Castro, tudo leva a crer que esse não é o caso. Numa abordagem ontológica do *multinaturalismo*, o problema mente-corpo poderia ser apresentado de uma nova maneira, uma terceira via que obviaria o debate entre o argumento unitarista do fisicalismo e o dualista da consciência como ente em si. As manifestações míticas, para os ameríndios, seriam relativas e reversíveis, tendo um fundo inesgotável de virtualidade que não permitiria nenhuma correspondência entre os entes presentes num mundo ideal e noutro material. Cada ser seria apenas uma das múltiplas possibilidades de manifestação do mito, mas existiria de modo imanente na multiplicidade da própria natureza. Se há múltiplas naturezas que se sobrepõem no mesmo espaço-tempo, daí decorre que há múltiplas manifestações da consciência. Esta deixa de ser atributo tipicamente humano, ou passa a sê-lo em caráter radical, considerada a humanidade como pano cósmico de fundo presente em toda a manifestação na matéria.

Uma epistemologia aberta a perspectivas variáveis, liberta da noção aristotélica de substância, tal como definida pela exclusão do que não pode ser, porque fundada numa ontologia da multinatureza, teria por sua vez muito mais condições de incorporar teorias contemporâneas próprias da mecânica quântica. Por exemplo, o fenômeno quântico pelo qual um ente subatômico existe em estado latente como partícula e como onda ao mesmo tempo, podendo colapsar como matéria quando na presença de um observador, ou manter-se como onda de múltiplas potencialidades quando não observado, encontra mais respaldo numa visão de mundo variável e capaz de incorporar múltiplas perspectivas atemporais e internas ao ser.

O regime ontológico mítico seria caracterizado por uma diferença contínua, uma transformação anterior à forma, numa relação superior aos seus próprios termos e num intervalo atemporal e interior ao próprio ser. Haveria uma indeterminação subjacente ao ser mítico, o que o levaria a ser e a não ser ao mesmo tempo, tal como o gato de Schrödinger no conhecido experimento quântico. Quando colapsado do mundo mítico virtual para a especiação material, a manifestação de identidade seria interna e homogênea numa mesma espécie: “cada espécie é internamente homogênea, seus membros representam a espécie de maneira idêntica” (CASTRO, 2015, p. 67). O mito ameríndio anularia as diferenças de pontos de vista dos entes que integram uma mesma espécie: “o mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as ações, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo” (id., p. 68).

Não seria demasiado lembrar, nesse contexto, Vilém Flusser, quando afirma que a decisão de tomar um caminho depende de um mapa da situação e da imagem que fazemos da posição das coisas. Trata-se de assumir um ponto de vista, o que requer distanciamento da situação que se pretende enfocar: *toda imagem depende de dois fatores: da distância e do ponto de vista* (FLUSSER, 1998). O ponto de vista, nesse caso, é a própria perspectiva, noção que facilmente dialoga com o perspectivismo epistêmico proposto por Eduardo Viveiros de Castro.

Assim como a tragédia e o mito inspiraram o pensar filosófico na Grécia clássica, a originalidade de que o fazer filosófico desde o Brasil necessita talvez se encontre numa mitologia típica dos nossos antepassados ameríndios, que a propagaram por gerações em tradição oral, e cuja apropriação pelo filósofo de nossos dias poderia enriquecer e abrir caminhos ainda não explorados na senda do pensar melhor a nossa humanidade. Para tal, é preciso que tenhamos consciência também do risco de que nossa visão de mundo se expresse em torno da “razão ornamental”, expressão usada por Roberto Gomes para descrever nosso apetite pela forma e pela pompa e circunstância, em detrimento da substância. Não me refiro, aqui, àquela substância de Aristóteles, mas ao conteúdo do que podemos produzir com o nosso pensar, sem o “deslumbrismo” típico dos colonizados.

Referências bibliográficas:

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Martins Fontes: São Paulo, 2007. 5a. ed. 1026 p.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*. 2ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 2015. 288 p.
- DELLA MIRANDOLA, Giovanni Pico. *Discurso sobre a Dignidade do Homem*. Oratio de Hominis Dignitate (1480). Lisboa: Edições 70, 1998.
- DESCOLA, Philippe. *Par-delà Nature et Culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- FLUSSER, Vilém. *Fenomenologia do brasileiro*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998.
- GOMES, Roberto. *Crítica da Razão Tupiniquim*. 11ª ed. São Paulo: FTD, 1994. 124 p.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994. 149 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Papirus, 1989.
- NEY, Alyssa. *Metaphysics: an introduction*. Nova York: Routledge, 2014. 310 p.
- QUINE, Willard Von. On what there is. In: CRANE, Tim; FARKAS, Katalin. (eds.). *From a Logical Point of View*. Harvard University Press, p. 21-38. 1961.
- SÁ Jr., Luiz César de. Philippe Descola e a Virada Ontológica na Antropologia. *Ilha*: v. 16, n. 2, p. 7-36, ago./dez. 2014.
- WOLFF, Francis. *Nossa Humanidade: de Aristóteles às Neurociências*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora UNESP, 2012. 335 p.

Por uma abordagem estrutural da informação enquanto geradora de conhecimento

Francisco Dário de Andrade Bandeira¹

Introdução

A IF tornou-se uma das *commodities* mais valiosas. É notório que todos usam e produzem informações, em geral, atribuindo-lhe *status* de certeza e conhecimento. Para Evans (1996, p.122), as pessoas são em suma dentre outras coisas, “coletores, transmissores e armazenadores de informações.” Isso é observável inclusive em contextos de crítica à “enxurrada informacional.” (Bunge 2012; Rozsak 2005; Gonzalez 2017).

Para Chomsky (2009, p.30), tal enxurrada emerge a partir da elaboração da Teoria Matemática da Comunicação (TMC) desenvolvida por Shannon e Weaver (1949). O advento da TMC suscitou expectativas de integração de diversas áreas do saber. Conforme Breton (2013, p.101), “a TMC iguala os níveis de existência [...] a fim de torná-los comparáveis”. Ademais, observam-se diferentes modos de ocorrência da IF (Lussato 1995; Charadeau 2006; Logan 2014). Floridi (2013) propôs a constituição de uma *filosofia da informação*. Adriaans (2012), destaca seis abordagens sobre a informação durante o século XX, organizadas a partir dois eixos temáticos: um de ênfase quantitativa e outro de enfoque qualitativo. No contexto da segunda vertente, Gonzalez et al.(2004), ressaltam o trabalho de Fred Dretske na obra *Knowledge and the Flow of Information - KFI* (1981). Dretske busca explicar o aspecto significativo da informação subjacente às crenças que fundamentam o conhecimento vinculado à percepção. A manutenção dessa noção baseia-se especialmente na tese de que as relações informacionais decorrem de regularidades nômicas - RN. Em *KFI* a noção de conteúdo informacional, é definida assim:

Um sinal r carrega a informação de que s é F se e somente se a probabilidade condicional de s ser F , dado r (e k), é “1”, onde k é o que o destinatário já sabe, previamente, sobre as possibilidades relativas a “ s ” (DRETSKE 1981, p.65).

Essa definição exerceu influências (Suppes 1983; Armstrong 1983; Bernecker 2017), porém foi bastante criticada (Ginet 1983; Millikan 2004), especialmente quanto a exigência probabilística de garantia =1. Dretske veio a declinar de tal exigência, mas insistiu sobre casos em que garantias de certeza desse tipo são requeridas associadas ao conhecimento. Destarte, propõe-se a possibilidade da manutenção de importantes aspectos da semântica informacional dretsiana, uma vez que, as teses de Dretske associadas à

¹ UFC – CE

noção de *LF*², (cf. Carnap 1947; Bunnin e Yu 2004, p.389), poderiam promover uma compreensão integradora da noção de IF enquanto geradora de conhecimento. Passemos então à semântica informacional dretsiana.

A semântica informacional de fred dretske

Dretske explora na primeira parte de *KFI* os aspectos semânticos que subjazem à TMC, para em seguida desenvolver uma semântica informacional, embora pressuponha algumas noções ontológicas sobre o realismo informacional. *KFI* compreende um esforço de explicitar a relação entre o sinal e o conteúdo informativo capaz de gerar conhecimento, além de explorar importantes temas sobre os processos mentais de armazenamento e processamento de informações. Para Gonzalez et al. (2004, p. 9) “a preocupação de Dretske reside na tentativa de explicar o aspecto significativo da informação subjacente às crenças que fundamentam o conhecimento vinculado à percepção”. Nessa abordagem, a informação é entendida tanto como uma entidade objetiva (independente da mente), quanto podendo ser gerada ou transmitida por meio de mensagens e outros recursos ao alcance de agentes. Conforme Adams (1999), o fato de que as mensagens podem conter informação sobre o que está ocorrendo em outro local, sugere a possibilidade de reverter o sentido de uma mensagem às origens informacionais em seu ambiente em termos probabilísticos. Nesse sentido, a mensagem informacional pode ser entendida como uma seleção ou sequência tirada de um repertório semântico, e isso como é bem conhecido, decorre de restrições naturais e artificiais, bem como de *constraints* (Barwise e Perry 1983), que envolvem todo o sistema de comunicação. Como veremos na próxima seção, essas condições semânticas guardam importantes semelhanças com diversas atividades que utilizam a IF como componente na geração de conhecimento. Passemos à explicitação dos fundamentos da tese Dretske em *KFI*, onde são explicadas as relações entre o conhecimento e o fluxo da informação, e algumas questões que justificam uma abordagem integradora da IF enquanto geradora de conhecimento.

Para Ritchie (2008, p.85; Moser et al.2009) o projeto de *KFI* é confiabilista, uma vertente do fundacionalismo. Segundo Cheyne (2011, p.327), isso implica na “doutrina de que o conhecimento se baseia, em última instância, em crenças que não exigem justificção ulterior.”. Nesse sentido, “o que distingue o conhecimento da mera crença verdadeira não é que possamos oferecer justificativas para nossas crenças, mas que o mecanismo pelo qual adquirimos essas crenças gera a verdade de maneira confiável” (idem, p.86). Para Meyers (2006, p.90), a tese principal do fundacionismo é que não basta a coerência para justificar as crenças; algumas crenças devem ter a garantia que decorre da experiência/percepção e não de outras proposições oriundas de outras crenças, ou seja, do ponto de vista do conhecimento *perceptual* empírico, “fundacionistas sustentam que ele repousa sobre uma base de proposições que tira autoridade epistêmica da capacidade do conhecedor de mensurar *as informações* (grifo nosso) - do ambiente” (idem, p.91). Assim, é fulcral para o confiabilismo a tese de que uma análise em termos de evidências básicas seria mais promissora na produção de conhecimento. Nesse contexto, Goldman *apud* Luz (2005, p.192), esclarece que no confiabilismo, uma crença é considerada justificada quando ela

2 A noção de *LF* apresentada por Carnap (1947), anuncia que “um corpo de conhecimento significativo só pode ser justificado através dos princípios ou regras que compõem uma estrutura. Estruturas diferentes refletem diferentes maneiras de falar sobre o mundo. Mas uma vez que adotamos um quadro de acordo com o princípio da tolerância, devemos obedecer a todos os seus princípios. O quadro é (Bunnin e Yu, 2004, p.389), uma base para chegar a um acordo sobre qualquer disputa ou problema. Carnap divide a noção de quadro linguístico em questões interna e questões externas. Essas questões devem ser recorrentes, podendo ser tratadas sob certas condições de ação.

é produzida por um ou mais processos que costumam produzir mais verdades do que falsidades (ou seja, quando é produzida por um conjunto de processos confiáveis que ocorrem sob certas RN ou via percepção direta). Portanto, se o conhecimento decorre da aposta confiabilista na importância do mecanismo confiável para a geração do conhecimento, então se abrem as portas para a possibilidade de uma explicação totalmente naturalizada do que é o conhecimento em termos informacionais. Em síntese, o projeto de *KFI* - entre outras coisas - “desenvolve uma versão do confiabilismo em termos de informação.” Bernecker (2006, p.159).

Barwise (1983, p.65) ressalta que a noção básica de *KFI* é que uma situação carrega informação sobre outra e, uma vez que elas operam sobre RN, tal mecanismo pode ser tomado como confiável. Isto implica em que: para uma crença carregar a informação que “p” não é suficiente que ela seja causada por um processo confiável, algo que só acontece para transportar as informações que “p”. Nesse caso, “as mesmas propriedades do processo que são responsáveis por carregar a informação que “p” também têm que ser responsáveis em causar a crença segura de que “p”” (Bernecker 2006, p.159). Supondo a relação entre sinal e conteúdo informativo, Dretske (1981, p.88-89), assume que o conhecedor deve ser capaz de distinguir entre as propriedades geradoras da informação que originam sua crença e outras propriedades irrelevantes, de modo que a sua crença não teria sido formada na ausência destas propriedades do sinal informacional. Portanto, não são os agentes *apenas* que estabelecem essas condições legiformes, elas decorrem na natureza da IF, ou ainda, do ambiente em que é produzida. Como veremos, isso pode esclarecer como se dá a geração de conhecimento.

Segundo Dretske, embora a TMC não nos diga o que é IF, ela pode fornecer através de sua estrutura subjacente, quando devidamente complementada, uma genuína teoria semântica da informação. *KFI* representa então, uma tentativa de explicar o aspecto significativo da informação subjacente às crenças que fundamentam o conhecimento vinculado à percepção. Segundo Dretske (1981, p.56), diferentemente da TMC, uma teoria do conteúdo informacional, se ocupa em explicitar as relações entre os eventos e os sinais particulares. Baseando-se nas RN presentes num sistema de comunicação³, bem como na importância da percepção direta, o filósofo desenvolveu a supracitada definição de nuclear do sinal informacional.

Nessa definição, *k* é uma variável que leva em conta o que um destinatário já sabe para determinar a informação transportada por um sinal *r*. Quanto à exigência da probabilidade condicional =1, para Dretske, “uma mensagem só contará como informação se ela descrever o estado da fonte com uma probabilidade de 100% de acerto. Esta exigência foi alvo de importantes críticas em 1983⁴. Para Suppes, o equívoco de Dretske em sua insistência sobre a probabilidade condicional 1 é que, “tanto o bom senso quanto a experiência científica, usam continuamente e intuitivamente o conceito de informação para transmitir crenças probabilísticas parciais” (idem, 1983, p.81). Embora possuam grande valor nos processos de comunicação, no entanto, ressalta Suppes, esses processos não satisfazem a exigência dretskiana. Dretske veio a conceder que crenças justificadas possam estar baseadas em menos que =1, podendo ocorrer que a maioria dos juízos sejam razoáveis com informação menor que =1. No entanto, muitos cenários que requerem um

3 Para Dretske “a transmissão da informação requer não somente um conjunto de correlações de fatos, mas uma rede de dependência nômica entre a condição na fonte e as propriedades do sinal.” (1981, p.247 n.6-7).

4 *Précis of Knowledge and the Flow of Information*. The Behavioral and Brain Sciences (1983) 6, 55-90.

conhecimento preciso e estes casos reconduzem à exigência da probabilidade 1. Dretske então indaga: será que não existe nenhum instrumento, não importa o quão confiável e sensível, capaz de nos dizer (com taxa =1) que um dado objeto pesa 1,5kg e não 2 kg? Para Dretske, o que devemos ter em mente e, de modo claro, é o que as referidas medições e padrões informativos fornecem. Em termos semânticos, estados de informação parcial podem ser proeminentes, mas isso não é relevante para a compreensão das condições que devem ser satisfeitas para a comunicação de um conteúdo. Para Dretske, se forem mantidos esses contrastes e admitindo que eles são a nossa forma de descrever certos cenários informativos, não há nenhuma razão que não permita se pensar que não se pode ter uma taxa =1 em distintos cenários informacionais. Essa tensão até onde conhecemos, permanece em aberto e uma possibilidade de tratamento ao problema poderia ocorrer por meio de uma visão integradora da IF. Caberia distinguir inicialmente os diferentes modos de ocorrência ou geração da IF. Em seguida, seriam apresentadas as convergências entre os diferentes usos do termo IF. Essas diferenciações e semelhanças poderão prover elementos para uma nova conceituação da IF. Emergiria uma compreensão mais objetiva do que é IF.

Drestke não tornou a insistir na probabilidade condicional =1, no entanto, continuou utilizando a noção de que a informação é verdadeira e potencialmente modificadora de nossas vidas (Dretske 1990; 1991; 2007). Destarte, consideramos ser possível “jogar a água suja fora” (a exigência *radical* =1), mas que devemos ter o cuidado de “não jogar o bebê fora também” (as importantes compreensões sobre o conteúdo informacional e sua relação com os casos em que a =1 é requerida e até satisfeita, (Chediak (2014))⁵. Vejamos então como se daria a estruturação entre elementos de *KFI*, diferentes modos de geração do conhecimento por IF e a noção *LF*, (Carnap, 1947).

A geração do conhecimento baseada em informação

O termo IF é utilizado predominantemente para denotar qualquer quantidade de dados, código ou texto armazenado, enviado, recebido ou manipulado, em qualquer meio. Embora ocorram diferentes usos e estudos da noção de IF, há um consenso que é possível afirmar algo sobre seu uso em diferentes disciplinas das ciências sociais e naturais. Trata-se do fato de que atribui-se à IF poder causal gerar/causar muitas coisas, inclusive conhecimento. Mas, como se estabelece a noção de que a informação pode gerar conhecimento do tipo S é P? Um exame das relações entre o *ACD/LABS*⁶ e seus clientes, permitiria asseverar que a geração do conhecimento ali ocorre através de dois tipos de relações informativas: a) Aquelas que ocorrem no mundo natural, e b) As que emergem do aspecto comunicação/relações entre agentes. Os aspectos estruturais ou legiformes dos materiais analisados cooperam decisivamente para formar crenças e justificativas epistêmicas. Isso porque as propriedades naturais de cada material e o aspecto informativo das estruturas dos materiais, bem como o funcionamento dos equipamentos e emissão de relatórios, expressam uma relação de verdade entre o que é próprio do material e a análise realizada. Destarte, o receptor/destinatário que ao ler informações produzidas, poderá vir a construir/obter conhecimento com boas garantias de verdade.

5 Para Chediak (2014, p.259 n.3), o conceito de informação natural apresentado por Dretske talvez seja adequado e satisfeito quando consideramos relações informacionais presentes nas relações estritamente físicas e químicas, mas, quando consideramos as relações informacionais presentes nas relações que envolvam seres vivos ele não parece adequado.

6 *ACD/LABS*. Generate Knowledge from Information. Disponível em: http://www.acdlabs.com/unified_lab_intelligence/generate_knowledge/. Acesso 25/02/2018.

Tendo em mente as duas relações e os aspectos subjacentes, podemos então indagar: mas, como é possível que um relatório de análise estrutural veicule IF advinda dos materiais analisados? Pode um relatório técnico fornecer elementos para a reconstrução de uma cadeia causal de acontecimentos com credibilidade? Sob quais índices de garantias isso seria possível, considerando a definição de conteúdo informacional elaborada por Dretske?

Consideramos que as respostas a tais indagações podem advir da compreensão relação fulcral entre o sinal e conteúdo informacional de um sinal. Pignatari (1984, p.16) esclarece que: “o teor de informação dos sinais não é algo destacado dos próprios sinais, não é algo de que os sinais sejam meros portadores, como invólucros ou veículos que pudessem carregar e descarregar seu conteúdo”. Isso implica em que informação e sinal se imbricam, formam uma só entidade que possui caráter restritivo, uma vez que “o teor ou taxa de informação é uma propriedade ou potencial dos sinais e está intimamente ligado à ideia de seleção, escolha e discriminação” (idem). Ou seja, a informação semântica está encapsulada no sinal e a forma do sinal relaciona-se com o sentido da IF que está sendo intencionalmente veiculado. Isso acarreta uma redução de possibilidades de eventos, impondo a qualquer sentença informativa um aspecto restritivo de sentidos e significados. Isto fica mais evidente quando exploramos as peculiaridades da relação forma-conteúdo do sinal. Por exemplo, em termos gerais, a expressão (a) “dois átomos de hidrogênio”, carrega o sentido de dois átomos do elemento químico hidrogênio. A expressão (b) “isdo mstoa egnihorod”, embora seja composta pelas mesmas letras, não veicula o sentido de (a). Isso ocorre porque na rede de comunicação, o emissor e o destinatário adotam uma semântica que se utiliza de regularidade de significados.

Portanto, é uma sequência de letras com uma forma específica que pode veicular de maneira restritiva um conteúdo informativo específico de (a). Se tal sequência for violada, ocorre perda de informação imediata, como em (b). A possibilidade de comunicação é anulada ou fortemente ameaçada (a extração da informação exigiria maior complexidade). Portanto, ao analisar um sinal informativo estamos de uma só vez, identificando uma forma e um conteúdo específicos, inerentes ao sinal informacional. Mantidas essas noções, é possível situar a mensagem informativa num *framework* semântico específico, compreender o significado e obter conhecimento de um dado evento, sabendo que tal evento, representa uma redução de outros eventos igualmente possíveis. Baseados nessas propriedades e relações é possível estimar uma garantia que seria um indicador de que houve de fato comunicação eficaz e geração de conhecimento. Como já anunciado, tais relações informativas possuem dependências nomológicas. Do ponto de vista epistêmico, as RN garantem em parte, que um receptor possa vir a ter conhecimento de algo que ocorreu no passado, podendo reconstruir a cadeia causal de um evento. Os que fazem o ACD/LABS e seus clientes e muitos outros agentes podem considerar-se justificados em afirmar que S é P e não digamos, que S é G. Outrossim, Dretske (1981, p.88-89) adota exatamente o referido imbricamento entre o sinal e o conteúdo informativo para explicar como ocorre a geração de conhecimento.

Em nosso exemplo, as explicações iniciais dos pressupostos de como é possível que a informação gere conhecimento ocorrem mediante uso intenso de tecnologia e apelo à precisão de registro e medição de equipamentos. Destarte, é possível asseverar baseado em grandes taxas de garantia, que o ponto de fusão do ferro é de 1538 °C, algo que pode ser tomado como uma informação de alta probabilidade. Ou seja, o conhecimento gerado nesse contexto possui grande credibilidade, é verdadeiro. Baseado nessas informações e no seu *know-how* informativo, um químico ou um físico, não estariam justificados em

afirmar que suas atividades teriam taxas próximas de $=1$, uma vez que o Ferro encontrado em nosso planeta possui *de fato* a característica inerente de fundir-se a uma temperatura de $1538\text{ }^{\circ}\text{C}$ e não, digamos, a $478\text{ }^{\circ}\text{C}$? No que pesem observações quanto aos limites dos experimentos e das definições, e se façam críticas ao carácter provisório das teorias, são esses procedimentos que nos permitem de modo eficiente debelar doenças, epidemias etc.

Tais certezas, no entanto, se estendem para outros contextos. Pessoas se consideram justificadas em poder confiar na informação perceptual direta. Juízes efetuam análises baseando-se em planilhas e perícias técnicas informativas. Governos buscam obter e proteger informações estratégicas. Numa palavra: nesses cenários também estariam presentes as condições informativas dos contextos das ciências naturais. Diante desses cenários, consideramos que o conceito dretsiano de conteúdo informacional acima, seria aplicável para analisar casos em que a presença de tecnologias é reduzida. As taxas de garantias informacionais, no entanto, poderiam ser menores que $=1$. Vejamos por fim, como se constituiria a compreensão estruturante da IF, partindo da noção de *LF*.

Diante dos usos intensos da noção de IF, poderia ser desenvolvido um metaquadro que auxiliaria na compreensão/articulação das diferentes noções de IF enquanto geradora de conhecimento. Tal relação acontece porque em geral, as atividades mencionadas guiam-se por procurar produzir certezas descritivas e normativas, e isso, notadamente está relacionado com a questão do conhecimento. Não por acaso, Dretske defendeu em *KFI* uma compreensão do conhecimento diferente daquela herdada do *Teeteto*. Conhecimento em termos dretskianos, seria crença baseada em IF. Isso porque, como vimos, para Dretske falar em informação é falar sobre em algo verdadeiro e de alta probabilidade.

Mas poderia objetar-se que o conhecimento seria produzido por “falsas informações”, especialmente em casos de guerras, *fake news*, enganos, etc. Não esquecendo, é claro, os casos de manipulação da opinião pública por meio de informações seletivas. Nossa compreensão é que nesses cenários e em noutros afins, as noções de restrição de possibilidades, codificação da informação e presença de RN da teoria semântica de Dretske também estão presentes e “atuantes”. Isso porque mesmo uma “contra-informação”, para que possa fazer sentido aos destinatários ou analisada por especialistas, têm de apelar para as referidas características semânticas da IF, conforme anunciadas por Dretske e outros estudiosos. Desse modo, propomos que o termo IF, ao ocorrer nesses contextos deve ser analisado a partir de cada *LF*. Decorreria daí uma melhor identificação das intenções presentes na cadeia de comunicação e suas contribuições na geração de conhecimento.

A elaboração de um metaquadro teórico geraria uma escala de classificação comparativa a partir das diferentes garantias e intencionalidades envolvidas. Quando a escala tender para zero, a chance de a cadeia informativa produzir incertezas será maior e a geração de conhecimento estaria reduzida. Quando a análise da cadeia de eventos tender para $=1$, ocorreria uma taxa maior de chances na produção de conhecimentos. Isso, é claro, nos leva à pergunta pela metodologia adequada para expressar tais probabilidades. Para isso, sugerimos o teorema de Bayes (2010), pois, conforme Matthews (2016), o bayesianismo leva em conta as informações de experiência passada, acrescido da nova evidência, para constituição de uma taxa provável para a ocorrência ou não, de um dado evento. O conhecimento gerado por IF seria entendido em termos de probabilidades aproximativas. Cada *LF* seria analisado a partir de uma classificação inicial comum, constituída através dos aspectos teóricos e práticos da IF até aqui explicitados.

Emergiriam dessa tessitura importantes avanços teóricos. Surgiria um entendimento entre as diferentes áreas do saber que fazem uso do termo IF, uma vez que pressupõem as referidas características estruturais e semânticas, noções perpassam a teoria de Dretske. Em segundo lugar, a partir de nosso metaquadro, bayesianos teriam melhores referências para justificar a constituição de suas crenças probabilísticas *a priori*. Desse modo, o conhecimento seria entendido como gerado a partir de IF, mas agora em termos de probabilidade condicional informativa bayesiana.

Referências bibliográficas:

- ADAMS, Frederick. Information theory. AUDY, Robert org. In: THE CAMBRIDGE dictionary of philosophy. 2st edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 435-437.
- ADRIAANS, Pieter. Information. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2012.
- ARMSTRONG, D. M. Indeterminism, proximal stimuli, and perception. Open peer commentary. In: DRETSKE, Fred I. Précis of knowledge and the flow of information. The Behavioral and Brain Sciences. United States of American, n. 6, 1983. p. 10-11.
- BARWISE, Jon. Information and Semantics. Open peer commentary. In: DRETSKE, Fred I. Précis of knowledge and the flow of information. The Behavioral and Brain Sciences. United States of American, n. 6, 1983.
- BAYES, Thomas. *An Essay towards solving a Problem in the Doctrine Of Chances, by* Richard Price, 1763. In: Bayes's Theorem. Proceedings of the british academy. 113. Oxford University Press NY, 2010.
- BERNECKER, Sven; Reading Epistemology: selected texts with interactive commentary. New York: Blackwell Press, 2006.
- BERNECKER, S. Knowledge from falsehood: When does reasoning from falsehood yield knowledge? International workshop in epistemology. 14-17 March 2017, UFBA. Salvador BA, 2017.
- BOGHOSSIAN, Paul. Fear of Knowledge: against Relativism and Constructivism. Oxford University Press, New York, USA 2006.
- BRETON. David Le. Adeus ao corpo. Antropologia e sociedade. Papirus, 6ª ed. Campinas, SP 2013
- BUNGE, Mario. Filosofia de La tecnología e otros ensaios. Universidad Inca Garcilaso de La Veja. Lince. Peru. 2012.
- CARNAP, Rudolf. Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic Cambridge 1947.
- CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. Dicionário de análise do discurso. Coordenação da tradução Fabiana Komesu. São Paulo: Contexto, 2006.
- CHEDIAK, K. Representação e Contexto: a crítica de Millikan a Dretske. Rev. Dissertatio v.40, p 257-271. Pelotas RS, 2014.
- CHEYNE, Colin. Fundacionalismo. In: MAUTNER, Thomas (Dir.). Dicionário de filosofia. Tradução Victor Guerreiro, Sérgio Miranda e Desidério Murcho. Lisboa: Edições 70, 2011. (Lexis).
- CHOMSKY, Noam. Linguagem e mente. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo. 3. ed. Editora Unesp, 2009.
- DRETSKE, Fred I. Knowledge & the flow of information. 2th. Cambridge, MA: MIT, 1981.
- DRETSKE, Fred I. Why information? Author's Response. In: DRETSKE, Fred I. Précis of knowledge and the flow of information. The Behavioral and Brain Sciences. United States of American, n. 6, 1983. p. 82-90.
- DRETSKE, Fred. I. The metaphysics of information. In: HRACHOVEC, Herbert; PICHLER, Alois. (Eds.). Wittgenstein and the philosophy of information: proceedings of the 30th International Ludwig Wittgenstein-Symposium in Kirchberg, 2007. Berlin: Gruyter, 2008. Disponível em: <<http://www.degruyter.com/view/books/9783110328462/9783110328462.273/9783110328462.273.xml>>. Acesso em: 9 Maio. 2018.

- DRETSKE, F.I. Putting Information do Work. Information, language and cognition. In: , Philip P. (Ed.). Information language, and cognition. Vancouver: University of British Columbia Press, 1990. (Vancouver studies in cognitivescience, v. 1). Chapter4 .
- DRETSKE, Fred I. Explaining behavior: reasons in world of causes. 2th. Cambridge, MA: MIT, 1991.
- GENERATE Knowledge from Information. In: ACD/Labs, Toronto, Canadá, 2015. Disponível em: <http://www.acdlabs.com/unified_lab_intelligence/generate_knowledge/>. Acesso em: 20 Ago. 2017.
- GINET, Carl. Four difficulties with Dretske's theory of knowledge. Open peer commentary. In: DRETSKE, Fred I. Précis of knowledge and the flow of information. The Behavioral and Brain Sciences. United States of American, n. 6, 1983.p. 69-70.
- FLORIDI, Luciano. The philosophy of information. Oxford University Press. Oxford, UK. 2013.
- GONZALEZ, M. E. Q; NASCIMENTO, T.C.A.; HASELAGER, W.F.G. Informação e conhecimento: notas para uma taxonomia da informação. Encontros de ciências cognitivas, v. 4, p. 195-220. 2004.
- GONZALEZ, M. E. Q; Comunicação: Conhecimento, Informação e pós-verdade. X 10th Principia International Symposium. Florianópolis, SC. 2017.
- LOGAN, Robert K. What is information?: Propagating organization in the biosphere, the simbolosphere, the techonosphere and the econosphere DEMO Publishing, Toronto, 2014.
- LUSSATO, Bruno. Informação, comunicação e sistemas: teoria da imprinting e elementos para uma teoria da informação psicológica: ensaios. Lisboa: Dinalivro, 1991. (Coleção Fundamental das Ciências Humanas / Pierre Vayer).
- LUZ, Alexandre Meyer. Justificação, confiabilismo e virtude intelectual. In Veritas, Porto Alegre: Ed. PUC, v.50 n° 04, Dez.2005, p.191-218.
- MATTHEWS, Robert. Chancing it (The laws of chance and how they can work for you). Londres, UK Profile Books Ltd. 2016.
- MEYERS, Robert G. Understanding Empiricism. Chesham, Uk: Acumen, 2006.
- MOSER, P.K., MULDER, D.H., TROUT, J.D. A teoria do conhecimento. Uma introdução temática. Martins Fontes, 2ª edição, São Paulo. 2009.
- PIGNATARI, Décio. Informação, linguagem, comunicação. 5. ed. São Paulo: Cultrix, 1984.
- RITCHIE, Jack. Understanding Naturalism. Stockfield Hall, Uk: Acumen, 2008.
- ROSZAK, Theodore. El culto a la información: tratado sobre alta tecnologia, inteligência artificial y el verdadero arte de pensar. Traducción de Jordi Beltran. Barcelona: Gedisa, 2005.
- SHANNON, C. E. The mathematical theory of communication. Reprinted with corrections from The Bell System Technical Journal, Vol. 27, pp. 379-423, 623-656, July, October, 1949.
- SUPPES, Patrick. Probability and information. Open peer commentary. In: DRETSKE, Fred I. Précis of knowledge and the flow of information. The Behavioral and Brain Sciences. United States of American, n. 6, 1983.p. 81-82.
- MILLIKAN, R. Garret Varieties of Meaning- Jean Nicod Lectures, MIT Press Cambridge, London UK. 2004.

Friedrich Jacobi contra Hume e Kant em defesa do realismo

Gabriel Dirma Leitão¹

Tendo deflagrado boa parte dos círculos intelectuais alemães com a publicação de suas *Cartas ao Sr. Moses Mendelssohn sobre a Doutrina de Spinoza*, o que lhe rendeu acusações de traição, de apologia de um irracionalismo desbragado e até mesmo de assassinato, Jacobi dedicou-se ao longo 1786 à elaboração de um diálogo filosófico que faria as vezes de uma peça de defesa. Com *David Hume sobre a Crença, ou idealismo e realismo*,² publicado no começo do ano seguinte, Jacobi tem sobretudo dois objetivos, os quais se deixam facilmente depreender do próprio título escolhido para a obra: 1) defender-se da acusação de irracionalista e 2) denunciar o que lhe parece ser uma grave inconsistência no programa do idealismo transcendental de Kant, advogando, por seu turno, uma epistemologia genuinamente realista.

Quanto ao primeiro ponto, que aqui não será explorado, basta recordarmos que Jacobi recorrerá a Hume como a um fiador que atestasse a possibilidade de se falar na “crença” como uma dimensão epistemológica imprescindível sem que isso fosse entendido como a apologética de um irracionalismo fideísta ou de uma exaltação místico-religiosa. No entanto, ao pretender advogar uma epistemologia realista, o que nos leva ao 2º dos pontos, que é o que aqui será propriamente abordado, quase no mesmo instante em que se socorre da autoridade do escocês, Jacobi precisa se afastar das consequências céticas que aquela filosofia implica.

Pois em Hume a noção de “crença” operava num sentido bastante diverso do utilizado por Jacobi — e Jacobi sabe perfeitamente disso. Em Hume, a “crença” tinha implicações céticas e pragmáticas que, levando aonde Jacobi consideraria ser longe demais, corroeriam o realismo que ele quer defender de modo tão irrecuperável quanto o racionalismo hipertrofiado que ele tanto combatera em suas *Cartas sobre a doutrina de Spinoza*. Pois a célebre conclusão das investigações de Hume, aquela que supostamente despertara Kant, era exatamente a *implosão da compreensão realista* de Deus, da causalidade e do próprio eu, conclusão a qual Jacobi não estava de modo algum interessado em secundar.

A oposição humeana entre relações de ideias e questões de fato tinha como corolário certa depreciação — ao menos do ponto de vista epistemológico — destas em relação àquelas. Às relações de ideias, e apenas a elas, permanecia assegurado o direito às certezas apodíticas e às demonstrações dedutivas, ao passo que as questões de fato tinham

1 Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

2 *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus; ein Gespräch*, 1787. Como parte do trabalho desenvolvido durante meu doutorado, defendido em 2017, realizei uma tradução integral desse diálogo a partir de sua edição crítica, de 2004, em que são contempladas as variações entre as duas edições originais, de 1787 e 1815. O prefácio do autor à 2ª edição também foi integralmente traduzido por mim. A tradução se encontra em vias de publicação.

de se satisfazer com uma certeza relativa, meramente probabilística, proporcionada por induções, crenças e hábitos cultivados sob o peso de experiências equívocas e transitórias. Embora tendo recorrido a Hume para apontar uma dimensão do conhecimento irreduzível à discursividade das demonstrações, que era também um ponto para o cético, o realismo de Jacobi compreende essa irreduzibilidade num sentido totalmente diverso, pois para ele o conhecimento imediato que se nos revela precede as inferências dedutivas, as quais necessariamente o pressupõem sem que com isso cheguem a se deslegitimar. Portanto, não se trata de invalidar os procedimentos do entendimento ou sequer colocá-los sob suspeita, mas tão somente recusar suas pretensões de autofundamentação. Em outras palavras, Jacobi quer defender uma epistemologia realista, coisa que Hume jamais pretendeu.

De modo que é apenas com vários grãos de sal que se pode afirmar ter Jacobi encontrado em Hume um precursor. Do paiol do filósofo escocês, Jacobi estrategicamente se apropria apenas do arsenal que lhe é útil para argumentar contra a jactância de um entendimento que pretende ser capaz de se autogovernar e deduzir de modo racional e apriorístico as conexões envolvidas no conhecimento de qualquer questão de fato. Mais particularmente, Jacobi está de pleno acordo com a denúncia humeana da inconsistência de toda tentativa de apresentação *a priori* do conceito de causalidade. Mas suas afinidades não vão muito além disso e Jacobi diverge em absoluto de uma das mais fundamentais premissas de seu aliado de ocasião, a saber, a de que a percepção nunca nos leva além de nossas próprias impressões mentais. Contra Hume, para o realismo de Jacobi é fundamental estabelecer um acesso aos objetos que causam nossas sensações, e é isso o que está em jogo quando ele fala do caráter *revelador* de nossa sensibilidade.

Assim sendo, depois de usar Hume em seu socorro, Jacobi precisa se livrar dele. Precisa salvar do ceticismo humeano as noções de Deus, de causalidade e do eu, precisa restituir o valor epistemológico às questões de fato. Esse será precisamente o tema da segunda parte de seu diálogo, dedicado à defesa do realismo.

É apenas de modo bastante breve e casual que Jacobi menciona (JACOBI, 2004, p. 22-3) o nome de outro escocês, com o qual decerto encontraria muito mais afinidades. Em franca oposição a Hume, de quem foi contemporâneo, Thomas Reid³ também defendia, como Jacobi, que no ato da percepção entramos, sem quaisquer mediações, numa relação direta com os objetos. A brevidade de sua menção ao crítico de Hume só se explica pela casualidade de até os primeiros meses de 1787, à época da redação de seu diálogo, Jacobi não ter tido ainda acesso direto à obra de Reid.⁴

Na percepção, afirma Reid, a atividade cognitiva do sujeito que percebe um objeto, a sensação que o objeto lhe causa, o conteúdo dessa sensação, a presença efetivamente real

3 Thomas Reid (1710-1796), filósofo escocês reconhecido como um dos fundadores da escola escocesa do senso comum. Autor de *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764) e dos *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785). Posteriormente, escreveria ainda os *Essays on the Active Powers of the Human Mind* (1788). Desde 1995 seus textos têm ganhado uma edição crítica na série The Edinburgh Edition of Thomas Reid, coordenada por Knud Haakonssen e publicada pela Edinburgh University Press. Sobre a influência de Reid sobre Jacobi, cf. Günther Baum (1969, p. 42-9). Cf. também o artigo de George di Giovanni (1998), onde se explicita o modo como uma diferente compreensão da natureza da sensibilidade aproxima e afasta as posições de Reid e Jacobi, de um lado, e de Hume e Kant, de outro.

4 Numa carta a Jacobi, de 09/06/1787, Hamann reclama com o amigo do fato de Reid aparecer mencionado apenas através da citação de uma resenha: “uma obra dessas precisas ter”. Ao que Jacobi se justifica, em carta a Hamann de 22/06/1787: “Tenho os *Essays* de Reid. Lembraste-me de que queria lê-lo. Enquanto escrevia meu Diálogo, estava bastante impaciente para tê-lo, mas não consegui comprá-lo nem obtê-lo emprestado. Escrevi para a Inglaterra, mas o livro só chegou depois que o Diálogo estava impresso.” Décadas mais tarde, já ao fim da vida, Jacobi ainda se referiria a Reid de modo bastante admirado (cf., por exemplo, carta a Johann Neeb, de 18/10/1814).

do objeto e a crença do sujeito na efetividade dessa presença são elementos simultâneos e constituem uma unidade indissolúvel. Ainda que num segundo momento essa unidade possa ser decomposta e analisada reflexivamente pelo entendimento, no ato mesmo da percepção não faz sentido considerar nenhum desses elementos como realmente distinto dos demais. São notáveis as semelhanças com a descrição do ato de percepção que Jacobi fará em *David Hume sobre a Crença*.

O argumento a favor do realismo se inicia ao final da primeira parte do texto (p. 36-8) com o exame de uma tese empirista segundo a qual somos passivos no momento em que experimentamos os objetos exteriores, que deixariam em nós meras representações subjetivas, sendo apenas a partir dessas — e, portanto, de modo mediato — que alcançaríamos os objetos externos. Jacobi rejeita essa suposição. A experiência da existência dos objetos não se dá por meio de uma inferência ou de um conceito que acrescentássemos a representações em cuja formação tivéssemos sido meramente passivos, e isso se entende pela própria consideração do fenômeno da consciência, pois um sujeito não poderia tomar consciência de si mesmo e da subjetividade de suas representações sem que também estivesse se definindo diante dos objetos ao referir suas representações a algo distinto de si mesmo.

O objeto contribui tanto para a percepção da consciência quanto a consciência para a percepção do objeto! Num mesmo instante indivisível tenho a experiência de que existo e de que algo existe fora de mim, e nesse instante a minha alma não é mais passiva a respeito do objeto do que a respeito de si própria. Não há nenhuma representação, nenhuma inferência que medie essa dupla revelação. Não há nada *na alma* que se coloque entre a percepção do que é efetivo fora dela e a percepção do que é efetivo dentro dela. Não há ainda representações; é só retrospectivamente que elas aparecem na reflexão, como sombras das coisas que estavam *presentes*. E sempre podemos atribuí-las ao real, que é de onde elas são tomadas e o qual elas pressupõem; e temos que fazer essa atribuição toda vez que quisermos saber se elas são verdadeiras. (p. 37-8, grifo do autor)

Para Jacobi, a representação tem um caráter derivado e reflexivo, não tendo o papel de um elemento originário de mediação entre nós e o mundo. No momento da percepção, que se dá “num instante indivisível”, não há ainda representações, mas apenas a mútua presença da consciência e do objeto. É da mesma maneira que não podemos perceber um objeto sem que ao mesmo tempo — e não em seguida, não como uma inferência, mas no mesmo “instante indivisível” — percebamos a nós mesmos percebendo o objeto, assim também não temos como nos perceber a nós mesmos sem que definamos esse “nós mesmos” em oposição àquilo que percebemos não ser “nós mesmos”, isto é, em oposição à alteridade que se nos impõe através dos objetos exteriores e dos outros sujeitos.

Além disso, e aqui saltam aos olhos as semelhanças com Thomas Reid, se perceber algo implica — ao mesmo tempo — perceber que se percebe esse algo, é impossível que um sujeito perceba um objeto sem que se perceba a si mesmo como sujeito dessa percepção e, ao fazê-lo, seja também objeto de uma percepção. É impossível que estejamos conscientes de uma percepção qualquer se não formos simultaneamente objetos para nós mesmos. É só *reflexiva, posterior e abstratamente* que posso distinguir: (1) a percepção de x , e, portanto, também (2) a percepção de mim mesmo como algo distinto de x , tendo “a experiência de

que existo e de que algo existe fora de mim”; (3) a percepção de mim mesmo como sujeito percebendo x e (4) a percepção de mim mesmo como objeto de minha percepção de que percebo x , quando “a alma não é mais passiva a respeito do objeto do que a respeito de si própria”; ao que ainda poderíamos acrescentar (5) a percepção de mim mesmo *crendo* na presença efetiva de x e na realidade das quatro outras percepções, bem como (6) *crendo* na minha própria existência efetiva. Ou seja: é apenas num segundo momento que todas essas crenças e aspectos perceptivos podem ser dissociados por meio de uma análise reflexiva operada pelo entendimento.

Em outras palavras, ao insistir no caráter revelador da sensibilidade e recusar que as percepções sejam reduzidas a representações, isto é, misteriosas e problemáticas mediações entre sujeito e objeto, Jacobi está solapando a diferenciação entre sujeito e objeto enquanto instâncias realmente distintas. Ainda que o entendimento posteriormente intervenha com suas operações abstrativas e reflexivas e possa estabelecer distinções entre os polos e aspectos da percepção, entre diferentes perspectivas, no instante em que a percepção se dá tudo o que realmente há é a interação e mútua afecção de dois entes efetivamente reais, os quais só num segundo momento podem ser mediata e relativamente descritos como sujeito e objeto da percepção.

E neste ponto se apresenta em *David Hume* uma das teses mais originais de Jacobi: o princípio dialógico:⁵

Presta ainda uma vez toda atenção e concentra teu ser no ponto de uma percepção simples, para que sejas íntima e inabalavelmente convencido, de uma vez por todas e por toda tua vida, de que o *eu* e o *tu*, a consciência interna e o objeto exterior, têm de estar imediatamente presentes na alma mesmo na mais primordial e simples das percepções: ambos ao mesmo tempo, no mesmo instante indivisível, sem antes e depois, sem qualquer operação do entendimento, sem nem mesmo remotamente se iniciar a produção do conceito de causa e efeito. (*DH*, p. 38)

Assim como não temos como nos perceber a nós mesmos sem que nos compreendamos como algo distinto dos outros objetos que estão dados na percepção, tampouco nos percebemos enquanto um “eu” sem que sejamos o “tu” de alguém. Jacobi apresenta então um desdobramento pragmático do princípio dialógico, que depois seria apropriado por Fichte: a autoconsciência como sendo experimentada juntamente com o sentimento de poder que nos acompanha durante a ação que executamos e pela resistência que nos é oferecida. Esse *sentimento* — que não é de modo algum a conclusão de uma inferência — nos revela uma alteridade que resiste e interfere no nosso poder e que, ao fazê-lo, participa da constituição de nossa consciência (p. 53-7).

O princípio dialógico se baseia em nossa necessidade de nos distinguirmos de algo (p. 57) e essa distinção é realizada pela representação que então, e somente então, distingue reflexivamente nosso próprio poder e as coisas externas que a ele resistem. Essa diversidade, nós a sentimos numa unidade a que nos referimos como “eu”. Após uma breve discussão sobre a indivisibilidade da individualidade (p. 58), Jacobi oferecerá sua própria “dedução das categorias” (p. 59-61), chegando aos conceitos de “realidade, substância ou individualidade, extensão corporal, sucessão, causa e efeito” (p. 60), mas não aprioristicamente, e sim pela aplicação do princípio dialógico, observando a mútua determinação em jogo entre os sujeitos e os objetos que lhe resistem, entre “seres automanifestantes em comunhão” (p. 59).

Ao contrário das categorias kantianas, que são aqui identificadas a meros “preconceitos do entendimento” sem qualquer valor objetivo (p. 60), as categorias jacobianas seriam realistas, conceitos universais ou necessários que se aplicariam a objetos efetivamente reais. As categorias a que Jacobi assim chega não são nem inatas (como as que se encontram ao longo da tradição racionalista), nem meras noções contingentemente induzidas pelo hábito (como em Hume), nem conceitos transcendentais (como em Kant), mas são conceitos empíricos necessários “na medida em que seu objeto é dado em todas as coisas singulares como um predicado absolutamente universal, de modo que a representação desse predicado é comum a todos os seres finitos dotados de razão e tem de estar à base de todas as suas experiências” (p. 57).

Para o Jacobi de *David Hume sobre a Crença*, portanto, a razão não deve ser entendida como algo radicalmente distinto e dissociado da sensibilidade. Posteriormente, quando do lançamento da 2ª edição de seu diálogo, quase trinta anos depois, Jacobi reformulará de modo substancial esse conceito. Entretanto, para o Jacobi de 1787, ano de publicação da primeira edição de seu *David Hume sobre a Crença*, a razão antes aparece como uma forma superior de sensibilidade, uma dimensão cognitiva ligada à sensibilidade e proporcional a ela (p. 66), pois quanto maior a sensibilidade, maior a racionalidade, e diferentes constituições corporais implicam diferentes capacidades intelectuais (p. 63). Uma concepção orgânica da razão, por assim dizer, que Jacobi pretende remontar a Leibniz, mas que também se assemelha em muitos aspectos à epistemologia de Spinoza, principalmente no que diz respeito às relações da imaginação com o 2º gênero de conhecimento.

Referências bibliográficas:

BAUM, Günther. *Vernunft und Erkenntnis: die Philosophie F. H. Jacobis*. Bonn: H. Bouvier, 1969.

GIOVANNI, George di. Hume, Jacobi and Common Sense. An Episode in the Reception of Hume in Germany at the Time of Kant. *Kant-Studien*, n. 89, p. 44-58, 1998.

HAMMACHER, Klaus. *Die Philosophie F. H. Jacobis*. Munique: W. Fink, 1969.

JACOBI, Friedrich Heinrich. *Schriften zum Transzendentalen Idealismus. Werke. Gesamtausgabe*, volume 2.1. Editado por Walter Jaeschke e Irmgard-Maria Piske, com a colaboração de Catia Goretzki. Hamburgo: Felix Meiner, 2004.

Uma genealogia da dicotomia pensamento-ação: O fazer artesanal como práxis de resistência

Geruza Valadares Souza¹

Introdução: Essa pesquisa busca investigar a especificidade do trabalho do artesão e as condições de possibilidades que produziram ao longo da história a dicotomia entre pensamento e ação no universo do trabalho. A partir do método genealógico de Foucault (2015) intenciona-se revelar o modo como os saberes e poderes promoveram redes de dominação e controle através da dicotomia entre o fazer manual e o fazer intelectual e principalmente interessa avaliar as possíveis relações de resistência que a práxis artesanal pode operar enquanto exercício de liberdade. Neste caminho, discute-se a correlação entre o fazer artesanal e o cuidado de si, visto que para Foucault a produção material participa da construção da subjetividade.

O método genealógico trata-se da investigação de causas em um sentido histórico, porém não linear, nem tão pouco essencialista. Não se define pela busca de um agente causador, de um momento primeiro, mas por agenciamentos de forças, de relações de poderes, e é neste sentido que as relações de forças são de natureza diferentes, são heterogêneas. Foucault, por sua vez, apreendeu da genealogia nietzschiana que não existe uma origem, uma essência que antecede o objeto, mas ao contrário, estes são datados, são criações da história e na história.

A genealogia consiste na análise histórica dos saberes, põe em xeque a ciência enquanto verdade e a institucionalização de práticas sociais, pois entende a ciência e as práticas sociais como produções. Nesta direção, abordaremos ao longo do texto a desvalorização do trabalho manual dos artesãos na idade antiga e a sua valorização através da expansão do capitalismo que ocorre devido a necessidade de controle da competência técnica para o trabalho industrial. Neste cenário abordaremos como a instituição escolar passa a ter o monopólio da competência técnica do fazer manual.

Nesta direção, encontramos no sociólogo Sennett (2009) uma concepção do fazer manual que rompe com premissa da dicotomia entre o pensar e o fazer. O autor nos revela que o homem ocidental promoveu a separação entre o fazer manual e o fazer intelectual, todavia, o fazer manual é fundamental para a produção reflexiva do sujeito diante da vida e das relações com o mundo.

A dissociação entre as atividades manuais e as atividades intelectuais, corresponde a um processo que marca a divisão entre mão e cabeça originária da cultura ocidental. Em

¹ Mestre em psicologia, Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro

sua obra *O Artífice*, Sennett (2009) defende a tese de que ao realizarmos atividades manuais produzimos pensamentos, reflexões. Desta forma, critica a separação entre o fazer manual e o fazer intelectual produzido ao longo da cultura ocidental. Para o autor, uma vez que o homem se coloca em obra, em ato de fabricação com os materiais, este é provocado a pensar quanto afetado pela materialidade e o ato de criação.

Considerando o trabalho capitalista como modelo hegemônico em nossa cultura, julgamos ser inicialmente necessário indagar os princípios que regem o trabalho historicamente, assim como, os possíveis efeitos para construção da dicotomia pensamento-ação presentes no trabalho na atualidade. Através da separação entre o pensamento e a ação no modelo de trabalho capitalista apresenta-se a produção de saberes e poderes de controle das subjetividades determinantes do cotidiano dos sujeitos. Desta forma, no decorrer desta pesquisa é avaliada a dissociação do pensamento e ação que se inaugura desde a antiguidade e se intensifica com o advento da modernidade a partir das novas formas de relação do sujeito com o trabalho.

Apesar do trabalho capitalista no contemporâneo não contribuir como fundamento para a proposta de autonomia do sujeito, temos como aposta que a perspectiva ontológica do trabalho possibilite a saída a este impasse, na medida em que nos permita uma concepção do trabalho como produção de experiências estéticas do cotidiano e construção de sentidos à existência.

Discussão – Orientado por Gama (1987), verifica-se que na Grécia antiga o trabalho manual era realizado por escravos e pobres, sendo esta atividade considerada sem valor. Neste período, o trabalho manual era atividade exclusiva dos escravos e desta forma, era vista como uma atividade menor, já a atividade intelectual era reconhecida e valorizada.

Desde a Idade Antiga, foi introduzida a separação entre trabalho intelectual e trabalho manual, com a conseqüente desvalorização deste último. Gama também nos revela que, com a ascensão da burguesia, que tem por mérito a atividade de produção, ocorre a necessidade de valorização das atividades manuais.

Como mostra o autor, o sentido de desprestígio do fazer manual nasce a partir da dicotomia entre fazer intelectual e fazer manual que desqualifica este último ao mesmo tempo em que sustenta a relação de poder e de subordinação dos sujeitos que o praticam. De acordo com Branco (2004), com inspiração foucaultiana, podemos dizer que este tipo de atividade se opera por um controle social das subjetividades que é advindo: [...] não somente da exploração econômica, mas, sobretudo, das técnicas de controle social que partem do controle da vida subjetiva e da interferência no poder de decisão das pessoas (p. 36).

Para que o trabalho manual necessário aos meios de produção capitalista fosse valorizado, foi preciso considerar o trabalho manual através da perspectiva tecnológica. Nesta direção, afirma o autor: “[...] para os antigos, o trabalho manual era um tipo de trabalho indigno e o trabalho intelectual era um trabalho digno. Assim, se fez a divisão entre as artes liberais (relacionadas ao trabalho liberal) das artes mecânicas (trabalho feito com as mãos na Grécia antiga)” (p. 67).

O fim do modo de trabalho artesanal já vinha ocorrendo desde antes do século XV. Porém, a união entre teoria e prática caracterizada pelo trabalho do artesão precisou ser rompida para que o modo de produção capitalista prosperasse (GAMA, 1987).

Com o início do sistema de produção capitalista, foi necessária a desapropriação do poderio manual por parte dos trabalhadores para a passagem da habilidade manual restrita ao ensino nas escolas. Neste momento, a instituição de ensino é criada para ser proprietária da legitimidade de toda e qualquer expressão da habilidade manual.

Com a necessidade de monopólio dos saberes técnicos pelo capitalismo, precisou ser deslocado e abolido o *locus* do trabalho do artesão que ocorria nas oficinas sob o domínio do saber do mestre, para as escolas. Assim, a instituição de ensino é legitimada enquanto local privilegiado do saber do artesão e de todo e qualquer saber técnico. O surgimento da instituição escola permitiu que a atividade de ensino fosse ministrada em tempos e espaços diferentes da realização da obra (AMARAL, 2011). Neste contexto, a tecnologia burguesa exigiu que o ensino fosse uma atividade autônoma das demais.

Os métodos, os procedimentos, as operações, a linguagem das artes mecânicas iam se afirmando e aperfeiçoando fora do mundo da ciência oficial, no mundo dos engenheiros, dos arquitetos, dos artesãos qualificados, dos construtores de máquinas e de instrumentos. Esses métodos, esses procedimentos e essas linguagens devem passar agora a ser objeto de exame, de reflexão e de estudo (ROSSI, 1966 apud GAMA, 1987, p. 47).

A citação acima revela uma nítida relação de saber-poder, da apropriação dos saberes técnicos dos trabalhadores manuais que passam a ser objeto de controle da ciência ao passo que compete à esta a verdade sobre a atividade manual. A atividade manual, que na idade média era o ofício do artesão, agora se constitui domínio da ciência.

A busca pela legitimação da competência manual pela instituição de ensino se deve à necessidade de valorização do fazer manual devido à ascensão do capitalismo e a consequente busca de mão de obra especializada. Quanto a este fato, afirma Gama:

A emancipação da arte do espírito do puro artesanato deveria começar com a alteração do velho sistema de aprendizagem e com a abolição do monopólio do ensino retido pelas corporações. Enquanto o direito de trabalhar como artista profissional estava condicionado ao aprendizado subordinado a um mestre de ofício, a influência da corporação e a supremacia da tradição artesanal não poderiam ser quebradas. A educação da nova geração nas artes deveria ser transferida da oficina para a escola, e a instrução prática teve que ceder, em parte, à instrução teórica, a fim de remover os obstáculos que o velho sistema colocava no caminho dos jovens talentos (GAMA, 1987, p. 112).

Neste período, ocorre a criação da tecnologia como conhecimento sistematizado do fazer manual que possibilitou a desqualificação da habilidade manual adquirida fora da instituição de ensino e a qualificação técnica aos interesses do mercado. Segundo Gama, há uma diferenciação entre o conhecimento técnico² que corresponde ao conhecimento manual de forma intuitiva e adquirida pela experiência, para o conceito de tecnologia que diz respeito ao conhecimento sistematizado, intelectual do fazer manual. Para Amaral (2011), “o conceito de tecnologia teria por mérito a atividade da produção material da sociedade, ou seja, direcionava-se ao mundo do trabalho” (p. 25).

² Conforme Gama: o conhecimento técnico corresponde ao: “Conjunto de regras práticas para fazer coisas determinadas, envolvendo a habilidade para executar e transmitir, verbalmente, pelo exemplo, no uso das mãos, dos instrumentos e ferramentas e das máquinas (GAMA, 1987, p. 30).

A independência da instituição de ensino dos espaços autônomos de produção permitiu o deslocamento das atividades manuais como competência técnica, que cabia ao trabalhador, para o conhecimento tecnológico que passa a ser mérito do campo intelectual, do domínio da escola.

A desvalorização do conhecimento técnico no contemporâneo, que dissociou “cabeça e mão”, pensamento e ação, não foram separadas “[...] apenas intelectualmente, mas socialmente” (2009, p. 57), no momento em que se legitimou o ensino como local privilegiado do fazer.

Conforme Amaral, (2011) “[...] a interpelação³ entre teoria e prática, necessária ao conceito de tecnologia burguesa, esteve ausente devido ao distanciamento das artes liberais das mecânicas, e foi essa distância que precisou ser desfeita” (p. 86). Para que o trabalho manual necessário aos meios de produção capitalista fosse valorizado, foi preciso considerar o trabalho manual através da perspectiva tecnológica.

Com a superioridade da tecnologia em detrimento ao saber técnico, percebemos que a atividade intelectual mantém sua separação em relação ao fazer manual, pois será pelo intelecto – propriedade da instituição de ensino – que o sujeito poderá alcançar a habilidade técnica. Desta forma, o fazer manual que era desvalorizado desde a idade antiga passa a ser valorizado, porém, a instituição de ensino passa a ser a condição deste.

Com a monopolização da instituição de ensino, ainda presenciamos a dicotomia entre pensamento e ação, fazer intelectual e fazer manual.

Quanto à distinção e valorização da tecnologia em relação ao conceito de técnica, é importante destacar que a palavra grega *téchne* determina uma relação direta entre o saber e o fazer. Ainda que erroneamente definido por uma atividade específica de artistas, – no sentido moderno da arte como originalidade – o sentido do conceito *téchne* para o grego antigo corresponde em todas as atividades que contemplam a união do pensamento e ação. Para Moreira (2006) :

O conceito grego de *téchne*, que costumamos traduzir por “arte” não fala da realização dos artistas, não tem o compromisso estético nem o valor de genialidade que lhes atribuímos hoje. A *téchne* é uma atividade humana fundada num saber fazer. Aquele que tem uma arte detém um saber que o orienta em sua produção. A arquitetura e a medicina, a olaria e a forja são artes da mesma forma que a música e a pintura. Ou melhor, não exatamente da mesma forma, mas todas são artes: *technai* (p. 73-74).

O conceito de *téchne* ratifica a união do pensamento e ação no conhecimento técnico do artesão. Entendendo que o artesão não se limita à construção de artefatos, mas conforme apontado por Sennett realiza seu fazer de forma criativa, aproximamos o conceito de *téchne* ao de *poiesis*. *Poiesis* refere-se a uma potência criadora e se aproxima do sentido da palavra *téchne*, posto que a criação pressupõe a relação do fazer com o pensar.

Há outro sentido que queremos atribuir ao fazer artesanal que está ligado ao significado grego da palavra *aísthesis*, que significa sentir. “O radical grego “*aisth*”, no verbo

3 “As ideias da supressão da distância entre as artes liberais e as mecânicas compatibilizaram-se com as ideias que agregavam teoria e prática presentes na concepção de tecnologia burguesa” (GAMA, 1987, p. 88).

“Imaginavam que o primeiro passo para industrializar o país era construir uma política educacional que valorizasse o trabalho manual. O projeto em questão é a política do ensino do desenho do Liceu de Artes e Ofícios (LAO) do Rio de Janeiro e a reforma do ensino primário de .o veículo ideal para alterar os valores de uma sociedade que desprezava o trabalho manual para uma que o valorizasse” (GAMA, 1987, p. 16).

aisthanomai, quer dizer sentir, não com o coração ou com os sentimentos, mas com os sentidos” (SANTAELLA, 1994, p. 11). Não temos como pretensão eliminar o sentido afetivo da construção, muito pelo contrário, pois orientados por Sennett, consideramos o afeto essencial no processo artesanal, mas julgamos que todo o fazer é sempre um fazer com o corpo. Com base neste entendimento, o fazer artesanal deve ser entendido a partir desses três domínios: do sensorial, porque é sempre uma fazer com o corpo; da *téchne*, porque a criação manual envolve união entre o pensamento e a ação e da *poiesis*, devido o sentido criativo, transformador. Neste encontro entre sensação, pensamento e criação no processo artesanal, estão presentes a liberdade e imaginação criativa.

Acreditamos que o artesanato favoreça a inclusão social e produção de autonomia em virtude de sua característica histórica de composição estética e coletiva, perspectiva que será melhor definida mais adiante.

O trabalho como ontologia – Nesta direção, a obra de Hannah Arendt *A Condição Humana* (2016), é fundamental para a análise do trabalho capitalista, que se opera pelo ideal de produtividade e pela ligação mercadológica de consumo que anulam as relações entre os humanos a partir do trabalho solitário e utilitarista. Neste contexto, a autora denuncia a prevalência da instrumentalidade pelo imperativo do produzir e do fabricar que originaram o homem funcional, expropriado do significado das ações.

A autora também questiona a valorização da contemplação na idade antiga, como atividade restrita ao pensamento, assim como, o enaltecimento do trabalho na modernidade enquanto produtividade marcado pelo fundamento do utilitarismo e do consumismo. Ambos são alvos de críticas na obra da filósofa em decorrência de serem faculdades humanas que fragilizam a experiência de comunhão entre os homens, que de formas distintas, produziram o isolamento do mesmo.

A crítica de Arendt se assenta na vitória do *homo laborens* que se manifesta na prevalência da relação com o outro e com o mundo restrita à produtividade, lançando o homem moderno na introspecção gerada pelo entorpecimento da passividade. Para a pensadora:

A saída habitual deste dilema é fazer do próprio homem, o fim último, para interromper a cadeia sem fim dos fins e dos meios. Que o homem é um fim em si mesmo e nunca deve ser usado como um meio para atingir outros fins, não importa quão elevados possam ser [...]” (ARENDR, 2005, p. 188).

Ao tratarmos do artesanato, tomamos o modelo de produção do artesão da época medieval e suas singularidades. É nesta direção que propomos uma genealogia da figura do artesão para pensarmos uma proposta ontológica do trabalho, ou como propõe Arendt, do trabalho que permita o homem como fim último de sua ação. Neste caminho, indagamos que relações com o fazer o modo de produção artesanal pode operar e que sentidos à existência são produzidos.

Sennett (2009), ao pesquisar sobre a experiência do artesão, afirma que, historicamente, presenciamos uma valorização da atividade intelectual em detrimento das atividades manuais, explica que essa divisão reflete a maneira pela qual a civilização ocidental tende a compreender a relação entre a cabeça e a mão.

Para o sociólogo, as pessoas pensam no ato de produzir com os materiais. Além disso, as pessoas podem aprender sobre si mesmas através das coisas que produz. A relação com a materialidade impõe o pensamento no processo do fazer, assim como, promove a troca de experiências e afetos entre as pessoas envolvidas com o trabalho coletivo.

Guiados por Sennett (2009) compreendemos que o fazer manual produz pensamento, sendo esta ideia herdeira do Iluminismo que relaciona o aprendizado ao bom trabalho com a capacidade de autogoverno, de autonomia. A autonomia é potencializada pelo fazer coletivo “[...] como um impulso vindo de dentro que nos compele a trabalhar de uma forma expressiva, por nós mesmos”. E aponta o autor que a oficina se constitui importante espaço social.

Neste sentido, o autor valoriza a figura do artífice por ter sua produção realizada no espaço coletivo, diferentemente do artista que realiza sua obra de forma solitária, em um ambiente empobrecido de trocas sociais. Para ele, o artista se difere do artesão por ser o último um agente coletivo. Deste modo, a oficina constitui-se, ou pelo menos deveria ser um local de trocas afetivas “[...] onde trabalho e vida se misturam” (SENNETT, 2009, p. 67).

Sennett distingue a arte do artesanato pelo princípio de autonomia e afirma que o artista pode ter sido o menos autônomo devido ao poder intolerante ou voluntarioso e, portanto mais vulnerável devido seu estado solitário, enquanto que o artesão está imerso no universo de trocas sociais. Sennett aproxima o artesanato da arte, ao valorizar a expressão e singularidade produzida no artesanato ao mesmo tempo em que realiza a diferença entre ambos quando aborda o contraste sociológico entre arte e artesanato. Para o autor, “os dois se distinguem, inicialmente, pelos seus agentes: a arte com um agente central ou dominante, enquanto o artesanato tem um agente coletivo” (2009, p. 88).

Paz (1991) enfatiza a importância do tempo no fazer artesanal que se apresenta como uma temporalidade singular e ocupa um lugar no cotidiano, na vida, assim, se difere da arte como objeto contemplativo que tem seu lugar no museu e do objeto industrial que tem por função o consumo e seu rápido desaparecimento devido a sua existência instantânea, de rápida substituição. Afirma o autor:

O artesanato não quer durar milênios nem está possuído pela pressa de morrer rápido. Transcorre com os dias, flui conosco, desgasta-se pouco a pouco, não busca a morte, nem a nega-a: aceita-a. Entre o tempo sem tempo do museu, e o tempo acelerado da técnica, o artesanato é a palpitação do tempo humano (p. 57).

O trabalho artesanal – ao contrário do trabalho capitalista que fragmenta as ações e aliena o sujeito – é um tipo de trabalho que possibilita a criação e a participação em todas as etapas do fazer. A vivência artesanal contempla relações compartilhamentos, pois propicia a troca, favorecendo um ambiente de criação e de solidariedade. Na relação com o fazer, o artesão é senhor de suas condições de trabalho, pois o artesão, além de dominar o ciclo completo de sua produção, possui os meios de produção de seu trabalho. Desta forma, não fica subjugado a produzir pra outrem como ocorre no trabalho capitalista em que o trabalhador vende sua força de trabalho para aquele que detém os meios de produção.

Foucault e o exercício de liberdade – A análise do trabalho neste estudo tem como princípio metodológico pensar a práxis a partir de suas implicações para a constituição da liberdade.

A fim de problematizar o fazer artesanal como experiência estética e compartilhada, de criação de territórios existenciais, pretendemos analisar a práxis a partir dos conceitos de Foucault (2014/2007) de estética da existência e do cuidado de si.

Na genealogia da subjetividade presente nos últimos escritos de Foucault que trata da estética da existência, há uma relação direta entre estética e o cuidado de si, na qual o autor se apropria da expressão *fazer da vida uma obra de arte*. Neste caminho, acreditamos haver uma correlação entre o fazer artesanal e o cuidado de si, visto que para Foucault a produção material participa da construção da subjetividade. O cuidado de si e a estética da existência são os fios que nos permitirão algumas costuras a fim de realizarmos uma genealogia do fazer artesanal.

Consideramos que a proposta foucaultiana do cuidado de si como experiência estética da existência, nos auxilie a pensar a práxis orientadas para a promoção de formas de vida livres e autônomas em oposição aos “[...] sistemas sócio-políticos que trabalham incessantemente para submeter as pessoas a práticas divisórias, disciplinares, individualizantes, normalizantes, com o auxílio de técnicas e de conhecimentos científicos”, que estão presentes nas formas de produção capitalista (BRANCO, 2008, p. 5)

Conforme Branco (2008), o enfrentamento ao exercício do poder que impõe o assujeitamento, as formas de exploração (que separam o indivíduo do que ele produz e da sua práxis) e a submissão das subjetividades, encontra como estratégia de resistência a estética da existência. O exercício de liberdade ao mesmo tempo que apóia o direito à diferença, é contrário aos poderes que formatam o sujeito a uma identidade, produz o isolamento e empobrece os laços comunitários. A condição do cuidado de si como liberdade marca uma construção, uma auto-determinação da vida, e por isso sua dimensão ética, estética e política, pois a fabricação da existência (estética) ocorre em sua concretude e não se reduz ao pensamento abstrato, mas se realiza por ações que são necessariamente do plano ético e político, porque opera-se em relação com os demais. Foucault deixa aqui um constrangimento, não é possível ser livre em si mesmo, na independência das relações.

A partir de sua investigação sobre a genealogia da subjetividade, Foucault (2007), muda sua questão inicial de pesquisa das relações de saber, poder e resistência, e passa a pesquisar os processos de subjetivação, que se apresentam na cultura grega antiga como a constituição do sujeito através da relação consigo mesmo e com os outros. E essa relação de si para consigo Foucault define como o cuidado de si que na Grécia antiga se presentificou pelo imperativo socrático: “conhece-te a ti mesmo”.

É importante ressaltar que o cuidado de si como estética da existência não significa a condição de artista, tampouco está garantida na produção de obras de artes. A estética da existência, reside em um pensamento ético, que propõe a estética imanente à própria vida, o que parece interessar Foucault nas experiências estéticas de vida do grego antigo não consiste em importar o um modelo de vida da cultura grega, mas poder ajudar na análise da vida do sujeito ocidental na atualidade. A estética da existência diz respeito a capacidade transformadora da própria vida e mais especificamente – para além da estratégia de resistência aos poderes instituídos – da constituição de si mesmo, do sujeito como seu próprio artífice, como artesão de sua existência.

A passagem em que Foucault aborda a importância da arte como função para vida e não como criação de objetos artísticos: “O que me surpreende é que, em nossa sociedade, a arte tenha mais relação com os objetos, e não com os indivíduos ou com a vida; e também

que a arte seja um domínio especializado, o domínio dos peritos que são os artistas.” E após o questionamento da arte restrita à confecção de objetos e à uma elite, Foucault lança um importante questionamento: “Mas a vida de todo indivíduo não poderia ser uma obra de arte? Por que uma mesa ou uma casa são objetos de arte, mas não as nossas vidas?” (FOUCAULT, 2014-a, pág. 222).

Para Branco (2008) a estética da existência em Foucault reside na condição do exercício de autonomia, que apesar de ser iniciada pelo sujeito como experiência singular, não se restringe ao sujeito particular, tendo em vista que a premissa da autonomia é da ordem da relação, não está pautada em um intimismo, no individualismo, mas remete necessariamente ao coletivo e a liberdade como inventividade da vida. Em Foucault “formar-se e cuidar-se são atividades solidárias”. É neste plano de trocas que se constitui o cuidado com o outro e o cuidado de si. Como afirma Foucault o cuidado “[...] não consiste num exercício de solidão, mas sim numa verdadeira prática social”, aparece como intensificação das trocas que se efetivam na coletividade (2007, p. 57). Para o autor o cuidado não é da ordem especulativa, mas refere-se a um *ethos* que unifica pensamento e ação.

Neste sentido, nossa hipótese é que o fazer artesanal se dê no plano de trocas, trocas de experiências, de afetos, de sensações, que participam, sujeito e criação através de vivências afetivas e solidárias. Entretanto, percebe-se que o trabalho que pode produzir subjetividades livres e criativas, também pode alienar e adoecer.

Conclusão:

Orientados por Sennett verificamos características essenciais do fazer artesanal como: o fazer compartilhado, a apropriação de todas as etapas do fazer, a experiência de um tempo singular na feitura da obra e o desenvolvimento da criatividade.

A proposta foucaultiana do cuidado de si como experiência estética da existência permite analisar a práxis orientada para a promoção de formas de vida livres e autônomas que implicam ações transformadoras e de partilha, pensada não apenas através dos objetos produzidos, mas como exercício de autonomia, que faz da própria vida uma estética da existência.

Nossa proposta não consiste em importar o modelo de produção artesanal da época medieval para a atualidade, nem tampouco propor um modelo de trabalho, mas a partir da proposta do trabalho como ontologia, devemos estar atentos para o questionamento de qual trabalho e quais ações são potencializadoras da vida? Quais transformações da existência o trabalho pode promover?

Conceber o trabalho como ontológico, passa pelo exercício de pensá-lo como dimensão ética e estética, o que implica adotar o posicionamento político do cuidado de si fundado no par pensamento-ação. O cuidado de si e a estética da existência pode ocorrer por diversas vias, podendo ser este encontro a relação do sujeito com a materialidade e a sua criação, desde que, como nos assinala Arendt, o homem seja o fim último da ação.

Nas palavras de Foucault o cuidado de si desvela-se no plano da artesanaria da existência: “Saber como governar sua própria vida para lhe dar a forma mais bela possível [...] Eis o que tentei reconstituir: a formação e o desenvolvimento de uma prática de si que tem como objetivo constituir a si mesmo como o artesão da beleza de sua própria vida” (2014-b, p. 238).

Referências bibliográficas:

- AMARAL, C. *John Ruskin e o ensino do desenho no Brasil*. São Paulo: Editora Unesp, 2011. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/113686/ISBN8539302048.pdf?sequence=1> Acesso em: 02 jul. de 2017.
- ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*. 13ª ed. Roberto Raposo (Trad.) Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2016.
- _____. Trabalho, obra, ação. In: *Cadernos de ética e filosofia política*, Adriano Correa (trad.). v. 7, n. 2, p. 175-201, 2005. Disponível em: <<https://filosoficabiblioteca.files.wordpress.com/2013/10/arendt-trabalho-obra-acao.pdf>> Acesso em: 02 dez. de 2017.
- BRANCO, G. Estética da existência, resistência ao poder. *Revista Exagium*, v. 1, n. 1 , p. 1-13, 2008.
- _____. A prisão Interior. In: Passetti, E. Kafka, *Foucault: sem medos*. São Paulo: Ateliê Editorial, p. 33-44, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Roberto Machado (Trad.). 29 ed. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 2015.
- _____. *Ditos e escritos, volume IX: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Manoel Barros da Motta (Org.). Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2014. (a)
- _____. *Ditos e escritos, volume V: ética, sexualidade, política*. Manoel Barros da Motta (Org.). Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2014. (b)
- _____. *História da Sexualidade, 3: o cuidado de si*. 9ª ed. Maria Albuquerque (Trad.). Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.
- GAMA, Ruy. *A Tecnologia e o trabalho na história*. São Paulo: Nobel/ Edusp, 1987.
- MOREIRA, Fernando José de Santoro. *Arte no pensamento de Aristóteles*. In: *Arte no Pensamento/Seminário Internacional Arte no Pensamento*, Vila Velha: Museu Vale do Rio Doce, v. 1, p. 72-88, 2006. Disponível em: <http://jayrus.art.br/Apostilas/LitLatina/arte_no_pensamento_de_aristoteles.pdf>. Acesso em 19 fev. de 2016.
- PAZ, Octavio. Ver e usar: arte e artesanato. In: *Convergências: ensaios sobre arte e literatura*. Moacyr Werneck de Castro (Trad.). Rio de Janeiro: Rocco, 1991, p. 45-57.
- SANTAELLA, Lucia. *Estética: de Platão a Peirce*. São Paulo: Experimento, 1994.
- SENNETT, Richard. *O artífice*. 2ª ed. Clóvis Marques. (Trad.). Rio de Janeiro: Editora Record, 2009.

Retórica, *logos* e escritas femininas

Irene Viveiros de Castro¹

Introdução

Neste artigo, faremos um ensaio sobre como as formas de contar histórias produzem e são acompanhadas por uma maneira de se relacionar com o mundo; por uma maneira particular de fazer política. Usar o discurso e as palavras para fazer política é algo que pode facilmente ser compreendido sob o nome da retórica; esta é comumente entendida como a arte do discurso, a arte de usar a palavra para persuadir, para encantar os outros. Falaremos aqui sobre retórica, porém, lembrando primeiramente do que diz Barbara Cassin em seu livro *Sophistical Practice*²: retórica é uma invenção da filosofia para domar o *logos*. De maneira resumida, e para servir às nossas intenções nessa introdução, explicaremos essa afirmação da seguinte forma: a palavra retórica diz respeito, segundo a entendiam Platão e Aristóteles, à persuasão e sedução dos afetos dos ouvintes, àquilo que se passa em seu interior e não à realidade física e às verdades. Nesse sentido, a retórica é a arte que lida com os afetos, mas que não trata diretamente da verdade do mundo externo – e inclusive pode prejudicar a sua obtenção, se mal utilizada. Já o *logos*, dirá Cassin, age não só no interior dos ouvintes como também fora deles. Ele é a palavra que cria os sentidos, os valores e também, portanto, os objetos com os quais nos relacionamos.

É nesse sentido, portanto, que falaremos de retórica, e particularmente da retórica sofisticada a partir de dois artigos de Barbara Cassin, tendo em vista o objetivo de ensaiar a maneira como os romances de Virginia Woolf e as histórias contadas pelas veteranas de guerra soviéticas no livro *A guerra não tem rosto de mulher*, de Svetlana Aleksievitch, produzem um mundo constituído antes de afetos e palavras do que de objetos (coisas em si) que contariam uma única narrativa da realidade. Escolhemos Woolf como representante de uma tendência da literatura moderna, tal como retratada por Auerbach em seu livro *Mimesis*, de escrever seguindo o fio da consciência de diversos personagens, e não o fio condutor de um narrador externo que possuiria uma visão total e organizada do que acontece. A escolha de falar, então, do livro de Svetlana Aleksievitch direciona nosso trabalho e nossa leitura de Woolf para a problemática da maneira feminina de contar histórias e o efeito que essas histórias, por muito tempo caladas, podem produzir. As histórias múltiplas, fragmentadas e profundamente afetivas de ambas as autoras produzem e são acompanhadas de valores e visões de mundo que se opõem diretamente à visão da metafísica do senso comum, ou do senso comum da História.

1 Mestranda em filosofia, PUC-Rio

2 Cf. CASSIN, Barbara. *Rhetorical turns in ancient Greece*. In: *Sophistical practice: toward a consistent relativism*. Nova Iorque: Fodham University Press, 2014, p. 115-132

Começaremos este trabalho fazendo uma análise rápida da maneira como a retórica e a sofística foram compreendidas por Aristóteles, guiados principalmente pela leitura de Cassin. Nossa intenção é, também, explicitar a imagem que se faz a partir de uma certa leitura de Aristóteles da linguagem e da sua relação com a verdade e com os afetos. Ainda a partir de Cassin, faremos o caminho dessa imagem para a retórica sofística e seu “efeito-mundo”; aqui, nosso objetivo é mostrar as linhas de fuga que o *logos* está constantemente criando para fora dessa imagem. Por fim, traremos as romancistas que mencionamos como ilustração das maneiras como se dá esse efeito-mundo e como ele pode se potencializar. O *logos* está sempre criando valores e sentidos, mas a política que essas obras fazem acolhe e nutre a sua potência, dando espaço e visibilidade para mundos que antes eram calados.

A imagem da linguagem como ferramenta

Retornamos rapidamente à contra-definição de retórica dada por Barbara Cassin em seu artigo *Rhetorical turns in ancient Greece*, como uma invenção da filosofia para domar o poder do *logos* sofista. Cassin começa por traçar a maneira como o tratamento que Platão dá à retórica evolui entre seus diálogos *Górgias* e *Fédro*.

Ora a retórica é sofística, a “persuasora” (*peithous dêmiourgos*), que é o mesmo que dizer que ela não é nada, ou ainda menos que nada (...) Ora ela é a verdadeira dialética, ou seja, é a pura filosofia, deveras dialética, a qual nos dá o rei-filósofo. Nessa virada retórica, a retórica desaparece enquanto retórica. Duas retóricas, uma boa e uma má, fazem zero retórica. (CASSIN, 2014, p. 122, tradução nossa)

O sofista, dirá Platão, não sabia usar a retórica devidamente; mas seu potencial estava lá e devia ser extraído pela filosofia.

Surge, nesse contexto, a ideia que, pensamos, guia a escrita da *Retórica* de Aristóteles. Seu livro sobre o assunto é quase como um manual de como funciona, como pode e como *deve* ser usada a retórica. Aristóteles vê, sim, a retórica como a arte do discurso cujo fim é a persuasão e a sedução dos ouvintes; esse seu poder, porém, deve e precisa ser usado conjuntamente ao *logos apofântico*, ao discurso da verdade, para ajudar a difundir o conhecimento verdadeiro. O conhecimento verdadeiro é conhecido somente pela razão, a qual pode escapar ao movimento falseante das paixões e atingir as coisas como elas realmente são. A retórica é necessária porque, se razão e paixão podem ser distinguidas teoricamente, elas se encontram entrelaçadas na prática. O discurso que move as paixões é necessário para encaminhar bem a razão. Em outras palavras, a retórica serve para que a verdade não seja derrotada em um debate. Para tal, deve-se usar técnicas retóricas desenvolvidas logicamente a partir do conhecimento objetivo do funcionamento das paixões humanas.

A imagem que formamos da linguagem a partir dessa definição de retórica é de uma ferramenta cujo sentido é apontar para a realidade; de que é possível dizer a verdade ou a falsidade do discurso com base em um critério exterior a ele próprio, pela sua correspondência com a realidade e pelo princípio da não-contradição. A verdade está fora das pessoas e a linguagem deve guiar-nos a ela. A retórica, porém, tem o poder de enganar e persuadir as paixões de uma forma não racional e prejudicial ao ouvinte. De falsear. A potência do discurso retórico deve ser limitada por critérios exteriores, por outras formas de discurso.

Os discursos retóricos, para atingirem seu fim de persuasão dos ouvintes, eram múltiplos, por vezes contraditórios, uma vez que cada orador tinha o desejo de persuadir seus ouvintes de coisas diferentes. É por isso que essa forma de discurso que se permite a contradição e se guia pela finalidade da persuasão deve, para Aristóteles, se sujeitar ao discurso da verdade. Não é possível encontrar uma unidade por debaixo de todos os discursos retóricos e, portanto, Aristóteles não pode aceitar que a retórica tenha outra finalidade que não servir de apoio ao discurso da verdade.

Em um trecho sobre a prática da tradução, Cassin dá uma boa definição da linguagem em Platão e Aristóteles,

Com Platão e Aristóteles, podemos descrever as coisas da seguinte forma: a linguagem é um *órganon*, uma “ferramenta”, um meio de comunicação, e as línguas, como diz Sócrates no *Crátilo*, são simplesmente os materiais diferentes que podem servir para fabricar essa ferramenta, espécies de roupas de ideia. É por isso que temos que partir das coisas, do que é, não de palavras. Nesta perspectiva, traduzir é comunicar o mais rápido possível a coisa sob as palavras, produzir a unidade do ser sob a diferença das línguas, reduzir o múltiplo a um. (CASSIN, 2009, p. 47)

Se a linguagem é uma ferramenta para mostrar a realidade, podemos dizer se sentenças são verdadeiras ou falsas, mas também encontrar por debaixo de todas as línguas uma mesma realidade. Se a razão pode conhecer essa realidade, as paixões, ao contrário, são levadas por movimentos complexos que nem sempre seguem uma lógica produtiva ao conhecimento da verdade. É daí que a retórica tira seu poder, e também é aí que ela pode se aproveitar desse poder para enganar e produzir uma visão falsa da verdade, além de criar a ilusão de que não há *uma* verdade.

Efeito-mundo

A retórica toma, em Aristóteles, o sentido de arte da persuasão pelo discurso, que move as paixões podendo ora colaborar com o conhecimento da verdade, ora encaminhar à falsidade; é aí que a potência criadora do *logos* sofista é perdida. Enquanto a retórica tem reconhecida sua habilidade de mover as paixões interiores ao ouvinte, o *logos* tem também o poder de transformar e de criar novos valores e uma realidade comum, exterior, pública. Um discurso como o *Elogio de Helena*, de Górgias³ embaça a linha entre descrição e performance. Ele cria valores novos e constrói uma nova imagem de Helena que vem à tona não como uma paixão interior aos ouvintes, mas como um objeto da vida comum. Não se trata de revelar a verdade sobre Helena, mas de criar uma nova verdade sobre ela. Esse é o efeito-mundo, como escreve Cassin.

De fato, é importante entender que a tirania, a demiurgia, a performance discursiva, como queiram dizer, é dupla: é um efeito sobre a alma, que passa de um estranho para um próprio, somente com palavras; mas é também e ao mesmo tempo um efeito-mundo, em que o objeto do discurso, a “ficção”, ganha consistência e se torna realidade. Como diz Jean-François Lyotard em *Le Différend*: “Seria necessário estender a ideia de sedução [...] Não é o destinatário que é seduzido pelo emissor. Este, o referente, o sentido, não sofre menos que o destinatário a sedução exercida”. (CASSIN, 2009, p. 38)

3 Cf. CASSIN, Barbara. *Rhetorical turns in ancient Greece*. In: *Sophistical practice: toward a consistent relativism*. Nova Iorque: Fodham University Press, 2014, p. 115-132

Se antes dizíamos que a retórica persuade as paixões dos ouvintes e agora dizemos que o *logos* seduz o referente, então, em um ato performativo e criador, podemos concluir que todo referente é como as paixões da alma: fluido, complexo, transformável e suscetível ao discurso. O mundo criado pelo sofista não é uma realidade paralela, criada como em um ato mágico, mas uma transformação dos afetos já existentes, sempre imanente.

Entenderemos melhor esse poder do *logos* se seguirmos o fio da análise de Cassin, começando pela definição de *epídeixis* por oposição a *apódeixis*⁴. Se *apódeixis* é a arte de demonstrar a partir do que é mostrado, levando do singular ao geral – é o discurso da ciência e da filosofia, o discurso que leva à verdade, segundo Aristóteles –, então a *epídeixis* é a arte de mostrar a mais. Trata-se, então, não de seguir o fio do pensamento racional que leva à verdade, deduzindo o geral do singular, mas sim de aprofundar-se nos detalhes do que é dito, na singularidade, levando a coisa ao lugar de paradigma. Como consequência do poder do *logos* que é demonstrado nesse processo, vê-se a possibilidade de que a coisa seja outra, de que algo novo seja criado; de que surjam novos valores e novos sentidos para aquilo que está sendo dito. O que é dito, então, ao invés de ser colocado em uma relação lógica que limita o seu lugar e a sua potência, é deslocado e tem novas possibilidades de relação reveladas, as quais possibilitam que essa coisa adquira um novo sentido⁵.

É a forma epidítica do discurso sofista, portanto, que dá conta de explicar o poder do seu *logos*. O discurso antecede o Ser na medida em que o cria e o transforma com as palavras; o elogio leva a atenção aos detalhes despercebidos, tira do lugar as palavras para lhes dar um novo sentido, tal como no *Elogio de Helena*, por exemplo. É por isso que, parafraseando Cassin, podemos dizer que o importante agora é entender não como se passa da coisa ao seu dizer, mas do dizer ao seu efeito. Como escreve a autora,

A presença do Ser, o imediatismo da Natureza e a evidência de uma fala que tem o fardo de os dizer adequadamente, se esvaem ao mesmo tempo: o físico que a fala descobre dá lugar ao político que o discurso cria. Onde se alcança, de fato, graças aos sofistas – os “mestres da Grécia”, dizia Hegel – a dimensão do político, como ágora para um ágon: a cidade é uma criação contínua da linguagem, é mesmo “o mundo mais tagarela de todos”(CASSIN, 2009, p. 35)

A cidade, pelo que entendemos, se sustenta em discursos e visões de mundo; a política se faz na disputa de discursos e na tentativa de transformar a realidade da vida comum. Aquilo que pensamos ser a verdade da vida em uma sociedade, a verdade histórica, científica e política, é a consequência imanente de um determinado discurso. É possível, portanto, transformar a história já passada e mudar o curso presente e futuro através de atos de fala.

4 Cf. Idem. *Sofística, performance, performativo*. Anais de Filosofia Clássica, Rio de Janeiro, vol. 3 nº 6, p.30-59, 2009, p.36

5 Faço aqui uma vaga alusão ao texto de Deleuze em *A imagem-tempo* sobre as diferenças entre o reconhecimento automático e o reconhecimento atento em Henri Bergson. Ele escreve sobre esses dois tipos de reconhecimento; a descrição automática, que operaria segundo uma ideia de correspondência da descrição a um objeto transcendente, e a descrição atenta, que substituiria o objeto – ela é o seu próprio objeto, portanto. No o reconhecimento automático do objeto, é percebido apenas aquilo que coloca o objeto em uma determinada relação com os demais, de modo a sugerir uma percepção voltada à ação. No reconhecimento atento, a percepção, ao invés de se prolongar em movimento, permanece no objeto, capta certos traços característicos e contornos do objeto, e então recomeça esse processo do zero. A descrição atenta, por fim, substitui o próprio objeto, apaga-o, enquanto sublinha apenas alguns traços específicos – *é um ato de criação*. A generalidade de uma descrição é limitante, é na singularidade, portanto, que se encontram infinitas possibilidades de criação e de transformação.

No artigo de Cassin no qual estamos nos baseando, a autora traz o exemplo da Comissão de Verdade e Reconciliação na África do Sul, a qual tem como objetivo mudar a memória da história para construir uma nova vida em comum, baseada em novos valores. Para tal, era preciso contar novas histórias, mas não *todas* as histórias, pois é preciso saber fazer uma seleção. O poder de transformação da realidade que o discurso tem está na seleção das palavras para criar novos valores, e não em um processo de revelação da realidade através do descobrimento de todas as histórias, de todos os pontos de vista. Como escreve Cassin,

Mas não há memória em excesso e memória infinita: é preciso obter, nos próprios termos do relatório da Comissão, “suficiente verdade para” – para viver juntos. A verdade obtida, cuidadosamente distinguida da verdade histórica, é explicitamente uma produção, uma construção a partir dos discursos. (CASSIN, 2009, p. 41)

Entendemos, então, que há grande importância na escolha de quais histórias são contadas. Não há uma realidade a espera de ser revelada, e cada história implica sua própria vida comum, sua própria política, feita à medida que ela é contada. No mais, é importante também nunca esquecer que todo discurso forma uma verdade, mesmo aquele que pensa corresponder à realidade, pois este também exerce sua força sobre as coisas, ainda calando os demais discursos; moldando a realidade às suas palavras e, ao mesmo tempo, negando a possibilidade de novas perspectivas.

Narrativas de afetos

Fazemos nossa leitura de Virginia Woolf e de Svetlana Aleksievitch no contexto da discussão sobre a importância de contar histórias que operam com outra lógica que não a de mostrar a realidade, de atingir uma verdade sobre um acontecimento (mesmo que fosse um acontecimento fictício), mas sim de mostrar a pluralidade de pontos de vista contraditórios que vivemos. Começamos pela primeira, sobre quem escrevemos guiados pelo capítulo do livro *Mimesis* de Erich Auerbach, o qual versa sobre um trecho do livro *Ao farol*, de Woolf.

No trecho analisado por Auerbach, acompanhamos um pensamento da personagem Mrs Ramsey, enquanto esta mesma está medindo uma roupa para seu filho. Vê-se nesse trecho a característica da prosa de Woolf que já mencionamos na introdução: o acompanhar de um fluxo de consciência interno aos seus personagens, que se guia por uma lógica própria, se desconecta de seu exterior podendo viajar tempo e espaço independente dos acontecimentos externos. São pensamentos aparentemente banais, sem qualquer importância objetiva e que não ocupam um papel aparentemente imprescindível na trama. Woolf segue a lógica dos afetos que vão por caminhos tortuosos e aparentemente sem fio condutor. Não se trata, portanto, de lidar com os afetos como objeto de uma persuasão, como algo que deve ser guiado pelo discurso vindo de fora. Woolf dá voz aos afetos, fazendo deles próprios um discurso que materializa uma realidade de lógica muito diversa daquela que estamos habituados a ver em romances.

Em seu livro *As ondas*, a autora leva essa tendência narrativa ao máximo, eliminando por completo a figura do narrador e qualquer semblante de ordem vinda de fora, imposta externamente ao fio narrativo. Seguimos seus seis personagens-narradores ao longo de sua vida, da infância à maturidade, através de trechos em primeira pessoa nos quais

lemos uma série de pensamentos e reflexões de cada um sobre si mesmos e seu entorno. Podemos apenas deduzir o que acontece em suas vidas e tentar costurar um fio à história através das informações que apreendemos nesses monólogos cheios de metáforas e que seguem mais a lógica dos pensamentos e afetos que dos acontecimentos externos, os quais, tradicionalmente, deveriam dar à história uma determinada cronologia e espacialidade.

Essa é uma forma de discurso literário que surge com o romance moderno. Nele, fragmentos frouxamente articulados de um acontecimento são objeto de uma tentativa mal sucedida de síntese pelo leitor. Não há um narrador onisciente, nem mesmo representado pelo leitor ou pelo autor; quando há um narrador no texto, este fala como um observador que não possui todas as informações e que também não tem certezas sobre o que se passa. Tudo que temos são os reflexos da consciência das personagens. Não existe um ponto de vista exterior ao romance, de onde uma realidade objetiva poderia ser descrita. No entanto, uma pluralidade de sujeitos têm voz, sempre, revelando a intenção da autora de pesquisar uma realidade objetiva por outro meio, pelas múltiplas subjetividades. Esses diversos pontos de vista de uma mesma história seguem cada um a sua própria lógica, eles são marcados pelo seu personagem. Também não é possível dizer que eles se complementam para formar uma visão completa da realidade, pois podem por vezes ser contraditórios, ou mesmo incompatíveis – “falando sobre duas coisas diferentes”.

É nos detalhes, nas particularidades, naquilo que parece irrelevante que se encontra uma ordem, uma maneira de tentar sintetizar e agarrar esses pedaços de história que parecem desconexos. Encontra-se, então, as ordens que surgem da própria vida, do movimento vital dos afetos. Por oposição a ela, teríamos a ordem que vem de fora, que precisa sacrificar os detalhes, as particularidades em função de uma história que é imposta exteriormente. Dada a complexidade e a inerente contradição dos discursos dos personagens, qualquer ordem totalizante deveria realmente vir de fora, de maneira impositiva, e sempre em detrimento da possibilidade de contradição e multiplicidade.

Os romances de Woolf se passam nos comentários ao que acontece no exterior, nas entrelinhas, como longas divagações relacionadas apenas vagamente a algum evento, o qual, por sua vez, não serve mais de norte para a compreensão do texto. As histórias das veteranas soviéticas da segunda guerra, como dispostas e recortadas por Aleksievitch em seu livro, são também contadas e vividas nas entrelinhas, em segredo, *apesar* da grande narrativa histórica que se conta sobre a guerra e da narrativa heróica do soldado (mas nunca apesar da guerra).

Aleksievitch escreve,

Quando as mulheres falam, não aparece nunca, ou quase nunca, aquilo que estamos acostumados a ler e escutar: como umas pessoas heroicamente mataram outras e venceram. Ou perderam. Qual foi a técnica e quais eram os generais. Os relatos femininos são outros e falam de outras coisas. A guerra “feminina” tem suas próprias cores, cheiros, sua iluminação e seu espaço sentimental. Suas próprias palavras. Nela, não há heróis nem façanhas incríveis, há apenas pessoas ocupadas com uma tarefa desumanamente humana. E ali não sofrem apenas elas (as pessoas!), mas também a terra, os pássaros, as árvores. Todos os que vivem conosco a terra. Sofrem sem palavras, o que é ainda mais terrível. (ALEKSIÉVITCH, 2016, p. 12)

Em resumo, a narrativa masculina – um sinônimo aqui para a narrativa dominante – é baseada em um discurso único que segue os valores tradicionais do que é uma guerra, do que ela significa para um povo, para uma nação e para os seus heróis de batalha. A narrativa feminina, por sua vez, lembra dos detalhes afetivos. Chamo de detalhes – “Eu era tão pequena quando fui para o front que, durante a guerra, até cresci um pouco.” (ALEKSIÉVITCH, 2016, p. 14) – porque não fazem parte da imagem histórica da guerra, mas para quem a vive são tudo que há para ver (e resistem aos anos na memória).

Essas são lembranças da própria vida que são silenciadas pela imposição do cânone, que ocorre de diferentes formas: sejam homens falando que as histórias femininas são inventadas e que não são a verdade sobre a guerra, seja ouvindo e lendo a história dominante em todos os meios de comunicação.

Svetlana Aleksievitch entrevista essas veteranas de guerra já idosas, mulheres que lutaram na Segunda Guerra quando ainda eram adolescentes. “[Suas] lembranças não são um relato apaixonado ou desapaixonado de uma realidade que desapareceu, mas um renascimento do passado, quando o tempo se volta para trás. Antes de mais nada, é uma criação.” (ALEKSIÉVITCH, 2016, p. 13) Suas histórias não são, também, impressões passageiras selecionadas com base em um critério de proximidade temporal ou espacial, são as coisas que mais as marcaram afetivamente. São impressões que criam um discurso e trazem de volta uma realidade, que esperavam ser colocadas em palavras para tomarem uma forma e terem algum sentido. Quando são faladas, têm o impacto de uma história de horror. Mostram uma realidade que não se conhecia e que não podia nem ser imaginada, mas não com o objetivo de aterrorizar alguém, de provocar uma determinada reação mexendo com afetos, e sim de dar forma a essas impressões vividas de maneira a tornar elas reais e dar voz a uma história que parece ser desconhecida.

Ao invés de reproduzir uma narrativa baseada nos valores canônicos da guerra, a vivência (e a história) feminina da guerra criava seus valores com base no que era experimentado, com base na maneira como aquilo que ela conta acontece e a afeta. Os valores, portanto, estavam em aberto; à disposição do discurso e da vida. Enquanto isso, a história masculina da guerra nega a possibilidade de que qualquer outro juízo possa ser emitido a seu respeito que não aquele que foi permitido – “Por acaso falta homem para [contar histórias de guerra]? Para que você quer essas histórias de mulher? Fantasias de mulher...” (ALEKSIÉVITCH, 2016, p. 21) As mulheres entrevistadas por Aleksievitch são afetadas por suas histórias quando as contam e não sentem amor à guerra.

Penso que viver e falar nas entrelinhas e nos detalhes seja a única maneira que as mulheres têm de se colocar, de existir nesse mundo masculino – seja ele o da guerra, seja o da vida cotidiana. Se você é excluído da narrativa dominante, não há alternativa senão criar uma contra-narrativa própria e sua. Os detalhes da vida não deixam de existir e nos afetar só porque não são incluídos na História. Sua história é uma maneira de enxergar o mundo seguindo a lógica dos afetos, sem impor uma ordem ou valores à experiência antes mesmo que a história seja contada. E, na medida em que ela é contada, surtem seus efeitos. É por isso que essa história é temida e chama uma revolta masculina, uma tentativa de calar a versão feminina da guerra. Não se trata de uma rivalidade banal entre feminino e masculino, mas sim do fato de que essas histórias que Aleksievitch chama de histórias femininas – subalternas, ignoradas, comentários à narrativa dominante – são complexas e são sobre sentimentos e afetos. Já a história dominante não comporta a possibilidade de

multiplicidade de versões e valores; ela só pode existir em sua posição de dominação e, por isso, é ameaçada por qualquer discurso que siga outra lógica.

Conclusão

Tentamos articular este trabalho em torno de diferentes concepções da ideia de discurso e dos seus limites, deveres e potências. Fizemos o caminho desde o (bom) discurso cujo dever era persuadir as paixões para auxiliar na obtenção da verdade, até uma concepção de discurso que toma toda a realidade como suscetível à persuasão, como se toda a realidade fossem paixões, afetos, que só tomam uma forma na medida em que são articulados em palavras.

Nosso interesse, aqui, foi primeiramente ensaiar algumas das implicações dessa última definição de discurso. As lógicas dessas duas são opositoras: uma é dominante e trata de selecionar aquilo que serve ao seu propósito científico, no qual o singular tem valor apenas enquanto uma maneira de chegar ao geral; a outra, por sua vez, surge justamente naqueles detalhes que precisavam ser ignorados pela primeira. É por isso que o discurso exerce sua máxima potência, quase como uma meta-potência, quando está nesta segunda forma. Nela, ele afirma a possibilidade de que haja outros discursos complexos e mesmo contraditórios a ele que, juntos, formam uma realidade diversa e múltipla, criada toda nas entrelinhas e nos pequenos espaços que foram ignorados e deixados livres pelo discurso dominante. Também não há mais um referente para o discurso: a realidade lhe é imanente e, sendo imanente a uma multiplicidade de discursos, é também fluida, complexa e contraditória.

Como imagem desse *logos* sofisticado que estamos elogiando neste trabalho, trouxemos, a partir de duas autoras de literatura, um conceito de discurso feminino. Tratam-se das histórias que foram caladas e que não são levadas a sério porque falam sobre banalidades, sobre sentimentos e sobre a vida cotidiana; justamente os lugares aos quais a mulher foi historicamente relegada. Nos interessamos justamente por como esse discurso deve surgir pelas entrelinhas, secretamente, e como ele traz à vista detalhes antes inimagináveis e uma lógica própria; sem, no entanto, negar o direito de fala e de mundo a outros discursos. São histórias que nos movem afetivamente porque não trazem consigo valores e sentidos pré-concebidos à espera de serem assimilados. Espera-se que sejamos afetados por essas histórias conjuntamente às suas narradoras e que tiremos, daí, nossas conclusões, nossas narrativas.

Referências bibliográficas:

ALEKSIÉVITCH, Svetlana. *A guerra não tem rosto de mulher*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

ARISTÓTELES. *Retórica*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

CASSIN, Barbara. Sofística, performance, performativo. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 3 n. 6, p. 30-59, 2009.

_____. *Sophistical practice: toward a consistent relativism*. Nova Iorque: Fodham University Press, 2014.

WOOLF, Virginia. *The waves*. Londres: Penguin Books, 2000.

Um refinado barbarismo: Formas de vida e saúde em Nietzsche

Lara Pimentel Figueira Anastacio¹

Há certa tradição no pensamento, que remete a Hobbes e à hipótese sobre as condições do homem no estado de natureza, que nos faz pensar sobre o papel que a ideia de conservação de si ocupa na reflexão filosófica. Afinal, trata-se de um instinto observável em qualquer ser vivo: por razões evidentes, sem a existência do corpo, não somos mais capazes de interagir com o mundo e de observar as funções básicas de qualquer vivente, como descrito por Aristóteles no *De anima*: se nutrir, crescer e decair. Pensamos aqui, claro, na morte abrupta e precoce, que interrompe um ciclo ao qual se espera essa regularidade descrita por Aristóteles: uma vida supostamente normal resiste à morte até o momento final da velhice, quando o fim do indivíduo inevitavelmente acontece e o corpo perde a capacidade de conservar sua forma. O facultade de preservação de si, aliás, é a base para o químico e médico alemão Georg Stahl, um dos primeiros a insistir na necessidade de se elaborar uma teoria da vida, pensar a vida como “poder temporário de suspender o destino da corruptibilidade” (CANGUILHEM, 1994, p. 69). A ideia de conservação da si, portanto, é fundamental para se pensar tanto questões científicas relacionadas à dificuldade da conceitualização da vida quanto suas implicações éticas e políticas. Uma das consequências evidentes da ameaça da morte e da perda da segurança é o aparecimento do medo, compreendido por Hobbes, para ficarmos nele, como afeto importante na proteção da vida e fundamental na compreensão dos cálculos que fazemos para cultivá-la. Afinal, esse princípio, que nos parece evidente enquanto força reguladora de certas ações humanas, deve ser compreendido como ponto primordial de ordenação de nossas práticas?

Nietzsche, na contramão até mesmo de seu mestre Schopenhauer, afirma que não, e compreender ao menos parte da complexidade de seu argumento é o objetivo desse texto. Afinal, não é evidente as razões da defesa da utilidade da doença e das dores que a acompanham - e Nietzsche pensa mesmo em sua eficiência - e, portanto, defender o risco do indivíduo pôr a própria vida em risco. Como buscaremos mostrar, trata-se não apenas de uma nova concepção de conceito de organismo, mas de uma nova função para a filosofia, compreendida então como instrumento único para experimentação de práticas e, consequentemente, do pensamento.

Escreve Nietzsche, no aforismo 114 de *Aurora*, “Do conhecimento daquele que sofre (*Leidenden*)”, que o sofrimento é capaz de gerar reflexos importantes no entendimento humano (*Verstand*) e no modo como o homem percebe o mundo através de uma mudança da percepção sobre si mesmo. O homem doente alcança um estado que ilumina o fora, *em*

1 Universidade de São Paulo

direção às coisas (*hinaus auf die Dinge*), devido ao grau de desilusão (*Ernüchterung*) causada pela dor. Desaparecem os encantos que sustentam o bem-estar do homem saudável e ele torna-se capaz de ver a si mesmo com outros olhos, “sem plumagem e sem cor”, por meio da tensão em que se encontra o intelecto (*Intellectes*), desejoso de fazer frente a um estado que o ameaça. O fenômeno fisiológico da doença é assim causa de uma importante modificação no intelecto, que se torna consciente quanto à instauração de uma luta pelo estabelecimento de uma nova ordem ou estabilidade. Trata-se de uma hipótese que reflete, portanto, sobre a possibilidade de transformação da capacidade humana de julgar diante do confronto contra a tirania da dor, o que também traz consequências importantes para a maneira como Nietzsche interpreta a verdade e sua relação com a doença e a saúde. Assim, é preciso “tomar o partido da vida contra o tirano” que é a dor:

Em atroz clarividência sobre a sua natureza, grita para si mesmo: ‘Seja seu próprio acusador e algoz, tome seu sofrimento como a punição que impôs a si mesmo! Desfrute sua superioridade como juiz; mais ainda: desfrute seu bel-prazer, seu tirânico arbítrio! Eleve-se sobre sua vida como sobre seu sofrimento, olhe para baixo, para os fundamentos e a falta de fundamento! (NIETZSCHE, 2004, p. 86²; KSA, 3, p. 106.)

A convalescença é interpretada por Nietzsche como exercício de tirania do indivíduo contra si mesmo, que, ao enfrentar a doença e os riscos que ela oferece, encontra espaço para se recuperar e assim estabelecer uma nova norma para o corpo, que será necessariamente diferente daquela que regulava a vida anterior à doença. O uso da metáfora política, portanto, é a maneira que Nietzsche encontra para expressar o vivo como afirmação de um determinado valor: o caráter tirânico do corpo contra a dor está no poder ilimitado e não-consciente do organismo de combatê-la, em um processo de disputa pela instauração de valores que organizam as normas que regem o corpo enquanto for útil. O equívoco de se equiparar saúde com normalidade, portanto, está em ignorar que o normal, para o vivo, é a abertura para a mudança através de infrações, contradições e conflitos, e o doença é seu oposto, ou seja, o encerramento da norma em si mesmo, que, incapaz de se adaptar ao conflito e aos antagonismos dos processos vitais, leva o organismo à morte. O processo de cura, no entanto, deve ser observado como ameaça ao novo poder de julgar obtido após a doença. Nos termos de Nietzsche, após a dor ter feito o homem muito violento e, por muito tempo, muito *peçoal* (*entpersönlich*) (NIETZSCHE, 2004, p. 87; KSA, 3, p. 106) (e aqui podemos compreender “peçoal” como momento de crise e instabilidade da antiga norma), o efeito imediato após a cura é o abrandamento desse estado por forças de leis morais que alienam (*entfremdet*) e despessoalizam o sujeito ao julgar o orgulho do juízo do doente como um problema moral, e imputar a culpa no sujeito orgulhoso de si. Através da culpa, esse homem, que antes sentia-se livre para olhar para as coisas “através das coisas”, é novamente tentado a realocar-se a um lugar fixo no jogo dos “encantos da saúde”. No entanto, o olhar para a Natureza após a cura é, nos termos de Nietzsche, um olhar que sabe que um “véu foi retirado”: esse novo sujeito conheceu uma outra forma de vida e assim torna-se capaz de julgar a vida anterior.

No aforismo seguinte de *Aurora*, “O assim chamado Eu”, Nietzsche complementa a hipótese do aforismo anterior ao abordar o problema da origem da linguagem e esclarecer que nenhum dos conflitos fisiológicos e seus “processos e impulsos interiores” (*innerer Vorgänge*

² Neste artigo utilizamos, além da referência da tradução brasileira, a convenção bibliográfica dos Nietzsche-Studien: após o KSA constam, respectivamente, o número do volume e o número de páginas.

und Triebe) que influenciam a capacidade de julgar é consciente. As modificações corporais e o refinamento de suas variações não são perceptíveis à razão e a prova dessa incapacidade está na ausência de nomes que registrem essas variações: “estamos acostumados a observar com precisão ali onde nos faltam as palavras, pois é custoso ali pensar com precisão: no passado concluía-se automaticamente que onde termina o reino das palavras também termina o reino na existência” (NIETZSCHE, 2004, p. 88, KSA, 3, p. 107-108). Diz ainda que apenas damos nome a “estados extremos” e ignoramos pequenas transformações - nos conhecemos mal e o acesso à construção da consciência não é acessível ao homem, que deve ao menos conhecer e assumir sua condição heterônoma para elaborar uma filosofia adequada a essas limitações³. Nossas percepções, portanto, não são confiáveis, e os nomes que damos para nossos estados são fonte de erros, que realimentam e formam novas percepções que são então alteradas e transformadas. Em outras palavras, o potencial dos nomes se manifesta quando re combinado com outras percepções que pensamos dominar, e assim “nossa opinião sobre nós mesmos, (...) o assim chamado Eu, colabora desde então na feitura de nosso caráter e nosso destino”. Nesse sentido, o instinto de conservação de si não pode mais ser compreendido como característica mais geral da vida; ele é somente mais um erro, uma característica de uma vida reduzida e diminuída, o caráter de uma certa normatividade ou afirmação de um determinado valor que prevaleceu em um momento mas que pode ser questionado e reavaliado. É essa a intenção de Nietzsche ao tratar do problema da saúde mais detidamente no livro publicado após *Aurora, A gaia ciência*.

O problema da saúde nos encaminha ao importante aforismo 120 de *A gaia ciência*, em que Nietzsche equipara a noção vulgar de saúde a um «refinado barbarismo»: a instauração da vontade de saúde como normalidade é uma das estratégias modernas de igualar e nivelar os homens pela mesma medida:

Depende do seu objetivo, do seu horizonte, de suas forças, de seus impulsos (Antriebe), seus erros, e, sobretudo, dos ideais e fantasias de sua alma, determinar o que deve significar saúde também para seu corpo (Leib). Assim, há inúmeras saúdes do corpo; e quanto mais deixarmos que o indivíduo particular e incomparável erga a sua cabeça, quanto mais esquecermos o dogma da “igualdade dos homens”, tanto mais nossos médicos terão de abandonar o conceito de uma saúde normal (Normal-Gesundheit), juntamente com dieta normal e curso normal da doença (...) Enfim, permaneceria aberta a grande questão de saber se podemos prescindir da doença, até para o desenvolvimento de nossa virtude, (...) em suma, se a exclusiva vontade de saúde não seria um preconceito, uma covardia e talvez um quê de refinado barbarismo e retrocesso (feinster Barbarei und Rückständigkeit) (NIETZSCHE, 2001, p. 144; KSA, 3, p. 477).

O aforismo possui duas dimensões críticas importantes para o nosso propósito: a) A primeira, como já vimos, aponta para a necessidade do estado doente para o aprimoramento da vida, do conhecimento e da virtude; b) A segunda procura defender uma continuidade entre saúde e doença, de modo que a doença não seria mais algo externo e necessariamente prejudicial à vida.

3 É o que sugere o aforismo 116 de *Aurora*, “O desconhecido mundo do sujeito”: “Os atos não são *já* aquilo que nos parecem ser! Despendemos tantos esforços para aprender que as coisas exteriores não são como parecem ser - pois bem! Dá-se o mesmo com o mundo interior - todos os atos são essencialmente desconhecidos” (NIETZSCHE, 2004, p. 89; KSA, 3, p. 109).

A reflexão sobre o corpo, a vida e seus múltiplos estágios levou Nietzsche à interrogação sobre a “vontade de saúde” (*Wille zur Gesundheit*), referência ao princípio da conservação de si. Nietzsche critica esse princípio do bem-estar do vivo enquanto “fim último” da natureza por meio da reflexão sobre a saúde e a doença: esta deve deixar de ser compreendida como algo que visa comprometer a vida, e que, por conta disso, é essencialmente exterior à ela, em favor de uma conceito de doença enquanto fenômeno que é parte e se articula com os processos fisiológicos e deve ser compreendido enquanto tal. O estado patológico portanto não deve ser algo negativo em si, e não deve ser associado a um mal absoluto, e Nietzsche preocupa-se em criticar o conceito essencialista de doença, entendido como algo que ataca a vida, em favor de uma reflexão sobre a criação de diferentes *formas de vida*: ser doente é viver de forma diferente e assim *interpretar* de forma diferente. Ao articular doença e saúde, defendendo um comércio recíproco de ação entre ambas, Nietzsche elabora um modelo interpretativo que se desvincula do princípio da conservação de si ao compreender diferentes estados fisiológicos como meios de se alcançar formas de vida. A doença não é mais um acontecimento ou uma natureza importada do exterior, é a vida se modificando em suas funções, como um desvio: cada conjunto orgânico organiza-se segundo o modelo de uma individualidade viva e a doença não é sinônimo de desordem, mas outro modo de organização de fenômenos que, assim como na saúde, são dependentes das funções uns dos outros.

Investigar a relação entre saúde e doença, portanto, é uma das estratégias que Nietzsche utiliza para elaborar seu diagnóstico sobre a cultura, como é possível notar através de suas críticas ao princípio da igualdade e à ideia de que a “vontade de saúde” é signo de um paradoxal “refinado barbarismo”. A barbárie da normalização da vontade de saúde, portanto, evidencia-se no processo de refinamento que cria e organiza a sociedade humana sem considerar o indivíduo, suas peculiaridades e seu potencial de abertura para questionar a formação de um padrão moral⁴. É justamente dessa nova concepção de vida como abertura que Nietzsche trata na descrição da ideia de Grande Saúde, no aforismo 382 de *A gaia ciência*:

Nós, os novos, os sem-nome, os difíceis de entender, os nascidos cedo de um futuro ainda indemonstrado — nós precisamos, para um novo fim (*Zweck*), também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde (...) este precisa, para isso, primeiro que tudo, de uma coisa, da *grande saúde* - de uma saúde tal, que não apenas se tem, mas também constantemente se conquista ainda e se tem de conquistar, porque sempre se abre mão dela outra vez e se tem de abrir mão... (NIETZSCHE, 2001, p. 286; KSA, 3, p. 635-635).

O tipo saudável, portanto, precisa da doença, pois o saber sobre a saúde só possível de ser conhecido se relacionado necessariamente à doença: é a doença que irá testar e sublinhar o poder do ser vivo de transitar e criar novas normas. Sem o risco do desaparecimento do indivíduo não há como conhecer as possibilidades de reação e de criação de novas expectativas.

4 Nietzsche desenvolve sua noção de refinamento no aforismo 26 de *Aurora*, “Os animais e a moral”, ao expressar a hipótese de que o refinamento das sociedades humanas (“o evitar cuidadosamente o ridículo, o que dá na vista, o pretensioso, o preterir suas virtudes assim como seus desejos mais veementes, o fazer-se igual, pôr-se na ordem, diminuir-se” [NIETZSCHE, 2004, p. 29; KSA, 3, p. 36]) ocorre da mesma maneira com o animais, não havendo diferença entre as espécies na intenção de se «ocultar o indivíduo» nos processos de normalização dos comportamentos.

Nesse mesmo sentido, como observa Canguilhem, a saúde era tema frequente de reflexão na época da Ilustração⁵, quando a doença era compreendida como um mal externo ao corpo, e a saúde era equiparada com a verdade, um bem maior que o corpo é capaz de possuir. É Nietzsche, no entanto, que se utiliza do tema para efetivamente criar uma filosofia baseada no questionamento sobre certa concepção normativa de saúde⁶. Na introdução de *O normal e o patológico*, Canguilhem localiza o tema de seu livro em um fragmento póstumo de Nietzsche, datado de 1888, em que um trecho do livro “Lições sobre o calor animal”, do fisiologista francês Claude Bernard é integralmente citado: “O valor de todos os estados mórbidos consiste no fato de mostrarem, com uma lente de aumento, certas condições que, apesar de normais, são dificilmente visíveis no estado normal” (CANGUILHEM, 2002, p. 15). Bernard, defensor do método experimental na fisiologia, foi pioneiro na utilização de métodos da química e da física para compreensão de produção de normalidades e processos de valoração do organismo vivo, o que nos leva ao que Nietzsche ainda acrescenta em suas anotações: “Não é preciso fazer deles princípios ou entidades distintos que lutam pelo organismo vivo e fazem dele seu campo de batalha. Há, de fato, entre essas duas espécies de existência apenas diferenças de grau: o exagero, a desproporção, a não-harmonia dos fenômenos normais constituem o estado doentio” (KSA 13. P. 250). Ao analisar as mudanças ocorridas nas ciências da vida no século XIX, Canguilhem nos auxilia a compreender como a reflexão de Nietzsche sobre a saúde converge com certa discussão própria ao pensamento de seu tempo: a respeito da distinção entre normal e patológico, pesquisadores do século XIX, entre eles Bernard, teriam em comum uma maneira de compreender a diferença entre normal e patológico como uma diferença quantitativa que diria respeito a funções e órgãos isolados, como se os fenômenos patológicos fossem, no organismo vivo, apenas variações quantitativas, déficits ou excessos.

No entanto, diante de tal relativismo, Canguilhem também se questiona: “Será que, afirmando seriamente que a saúde perfeita não existe e que por conseguinte a doença não poderia ser definida, os médicos perceberam que estavam ressuscitando pura e simplesmente o problema da existência da perfeição e o argumento ontológico?” (CANGUILHEM, 2002, p. 54). Apesar de não ter explicitado, podemos imaginar que Canguilhem levanta a hipótese de que os médicos ressuscitaram o que Kant havia excluído na *Crítica da Razão Pura* ao apresentar a tábua das categorias (KANT, 2013, p. 119): a unidade, a verdade e a perfeição (Kant as substitui na categoria de quantidade pela unidade, pluralidade e totalidade). Esses conceitos, segundo Kant, eram utilizados de modo equivocado pelos antigos, que os empregavam enquanto qualidade das coisas em si mesmas, e não enquanto requisito transcendental de conhecimento dos objetos. Ao retomar o argumento ontológico, Canguilhem se questiona se poderíamos pensar na saúde em termos ontológicos ao pensá-la como *gradação* da realidade objetiva - uma representação - e argumentar que uma substância (a saúde perfeita) possui a soma de todas as perfeições possíveis, e, por tal razão, seria capaz de ser causa de si mesma, teria a capacidade de criar a própria existência. Se

5 CANGUILHEM, G. *La Santé: concept vulgaire & question philosophique*, p. 14-15.

6 Foucault apresenta ponto de vista convergente com Canguilhem em *O nascimento da clínica*, ao argumentar que a medicina do século XIX tornou-se possível devido à criação do que Foucault chama de método anátomo-clínico, originado a partir de um remanejamento discursivo que desvinculou a doença de sua concepção metafísica-ontológica anterior. Foucault nota que o que é modificado com o advento da medicina anátomo-clínica não é a simples superfície de contato entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido, mas a própria disposição do saber que determina as posições recíprocas e o jogo mútuo daquele que deve conhecer e o que há para se conhecer. Assim, se no século XVIII as formas visíveis da doença enraizavam-se no invisível do corpo em um sistema Natureza-Doença, a partir dos novos arranjos do discurso científico que aparecem no fim do XVIII, a vida será objeto de ciência pela análise das funções de sua organização interna. FOUCAULT, M. *La naissance de la clinique*, p. 125-151.

pensarmos com Nietzsche, no entanto, concluiríamos que a crítica da saúde ideal não está diretamente conectada com o problema da existência, mas sim *indiretamente* e de modo que foge ao nosso controle. Se Nietzsche interpreta a problemática da saúde e da doença a partir da diferença de graus e não como substâncias heterogêneas, a ideia da existência efetiva da saúde, como indica Canguilhem, possui lógica semelhante, porém com o afastamento do seu caráter ontológico no caso nietzschiano: ao questionar a noção de saúde ideal, Nietzsche afirma, como consequência, que não temos poder de afirmar que determinada disposição existe enquanto realidade - e nem é isso que está em questão - mas apenas permitir que essa forma de vida desempenhe a função de desvalorizar certo modo de existência para que sua correção posterior seja efetuada. Dizer que a saúde perfeita não existe é, em outros termos, dizer que o conceito de saúde não se relaciona a uma existência, não é da ordem do ontológico, mas o de uma norma cuja função e cujo valor é relacionar-se com a realidade e assim provocar a sua própria modificação, em um processo inerente à toda forma de vida.

Portanto, o interesse de Nietzsche ao problema da doença e da saúde não é apenas sinal de uma preocupação pessoal, reflexo das dores que o constante estado doente provocava, o que também é relevante, mas o indício de uma questão metodológica que posteriormente resultará na hipótese da vontade de poder e da interpretação, baseadas na construção de um método filológico de decifração do texto do corpo. O trabalho clínico exige o emprego de ferramentas conceituais que Nietzsche aplica em suas interpretações, sendo que os sentidos dados às noções de saúde e doença são centrais. Se viver é afastar sempre algo que quer morrer, viver é entrar em conflito, utilizar, avaliar, errar - *viver é criar e consequentemente sempre falsificar*. A ideia de “vida”, portanto, não se identifica com tópicos específicos de uma teoria ou um tema, mas, podemos dizer, trata-se mais de uma *atitude crítica*, um pressentimento quanto à teorias e tecnologias que irão emergir e tentar se normalizar.

Referências bibliográficas:

CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. Tradução de Maria Theresa Barrocas. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. *La Santé: concept vulgaire & question philosophique*. Toulouse: Sables, 1990.

FOUCAULT, M. *La naissance de la clinique*. Paris: PUF, 1972.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (15 vols.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.

A perda do sentido dos sentidos: Algumas reflexões sobre as recorrências populistas¹

Luís Manuel A. V. Bernardo²

A escala que o retorno dos discursos e dos atos populistas tem assumido na última década, no interior de Estados democráticos e por parte de grupos cujos membros beneficiam das respetivas condições, requer uma ponderação renovada. Outro motivo para uma ampla reflexão sobre o problema advém do sentimento, avolumado pela analogia com o ambiente geral que antecedeu a ascensão dos grandes totalitarismos novecentistas, de que se pode estar a assistir a uma etapa germinal de uma nova falência dos regimes democráticos, isto é, da fórmula política mais conforme aos critérios de razoabilidade avançados pela filosofia. Resulta, assim, manifesta a necessidade de promover o debate filosófico sobre o que é e não é aceitável, o razoável e o que assume os traços da desrazão, o que incita à liberdade e o que induz a servir.

Para o efeito, convocamos o pensamento de Eric Weil, todo ele atravessado pelo problemática da violência, as condições da sua existência e os modos pensados pela filosofia para contê-la. Neste ensaio, optámos por focar a nossa análise numa série de artigos do autor³ e, particularmente, em *Masses et individus historiques* (1950), seguindo a hipótese hermenéutica de que a questão do retorno dos populismos se liga com a de uma eventual *remassificação*.

Com efeito, todos os sinais apontam para um regresso dos processos políticos de massificação, mesmo em países em que o desenvolvimento social e económico, o elevado nível de instrução e a prática de uma cultura democrática, potenciada pelo grau de participação nos novos meios de comunicação, deveria ter introduzido um tipo de ação, assente menos na fidelidade da pertença a um grupo particular, identificado com um conjunto substantivo de crenças e de valores indiscutíveis, que na deliberação individual, em função de critérios de racionalidade e de razoabilidade, suscitados pelas dinâmicas discursivas no(s) espaço(s) público(s). Concomitantemente, assoma uma série de políticos que não se sentem comprometidos com a consolidação dos procedimentos democráticos, seja pela via do debate baseado em «argumentos sobre o necessário e o impossível» (WEIL, 1991, p. 381), seja por meio da mútua educação, destinada a proporcionar as condições suficientes, tanto para a compreensão dos quesitos técnicos das organizações sociais, políticas e económicas modernas, como para o entendimento da axiologia que

1 Esta publicação teve o apoio do CHAM (NOVA FCSH—UAc) através do projecto estratégico financiado pela FCT (UID/HIS/04666/2019).

2 Professor Associado com Agregação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Doutoramento em Filosofia Geral (1998) e Agregação no Grupo de Filosofia, Disciplina de Filosofia da Educação (2006).

3 *Le conflit entre violence et droit* (1961) ; *L'état et la violence* (1962) ;

influi na construção da Modernidade (WEIL, 1991, p. 380-381). Pelo contrário, estes definem-se como dirigentes declarados desses grupos, tendo por missão serem o veículo da imposição da respetiva mole de crenças e convicções, cuja evidência resulta proclamada por um argumentário de autorreferências, uma putativa *vox populi*.

Uma tal recorrência mantém toda a atualidade da afirmação de Eric Weil: «se tivéssemos que escolher a mais lata de entre as numerosas definições da época presente, dever-se-ia optar, com toda a probabilidade, por aquela que caracteriza o nosso tempo como o das massas» (WEIL, 199, p. 255). Do mesmo modo, esse aparente retorno não desmente a constatação weiliana de que «não é menos visível que esse papel, imensamente crescente, das massas não é absolutamente dominante. O mesmo período histórico, que viu o nascimento e a entrada em cena das massas, testemunhou também o surgimento de um certo número de *grandes homens*, grandes não necessariamente no sentido de um valor exemplar, moral, de criatividade, mas no sentido de uma ação histórica com efeitos políticos significativos no espaço e no tempo» (WEIL, 1991, p. 256). É que, entre massa e líder, ocorre uma relação dialética, assim indicada pelo autor: «*a massa*, seríamos tentados a dizê-lo, *produz o grande homem*, e o *grande homem* é o *chefe da massa*» (WEIL, 1991, p. 256).⁴

Esta interpretação, segundo a qual se trata de um processo biunívoco, em que as duas figuras obedecem a possibilidades circunstanciais, retomando traços identitários transcendentais, que as definem como tipos históricos e justificam a eventualidade da sua reativação, ajuda-nos, no que respeita aos populismos, a dar corpo ao «desafio de lhes encontrar um denominador comum» (BADIE e VIDAL, 2018, p. 9). Assim, se, como Weil sugere, a massa moderna nasce, sucessivamente, em diferentes lugares, com a transformação acelerada dos camponeses em operários industriais, no interior de cidades, cujas funções tradicionais resultam também alteradas (WEIL, 1991, p. 259-260), sofrendo um processo evolutivo, que «parte da concentração de massas objetivamente homogêneas, passa por uma diferenciação [...], e tende para uma nova homogeneização, mas num nível económico e cultural mais elevado» (WEIL, 1991, p. 283), o dinamismo desta característica genética não é impeditivo da análise lógica do tipo, nem da identificação dos traços peculiares que criam o esquema de cada figura. Conjugados, permitem o delineamento de um quadro tipológico em que determinadas características comuns surgem mais ou menos marcadas, mais ou menos dominantes, de acordo, por um lado, com a posição num eixo interno de temporalidade – uma massa recém formada não revelará as mesmas combinações que uma massa em vias de desaparecimento – e, por outro, com o modo como o contexto histórico induz alterações no padrão – uma crise económica, por exemplo, pode condicionar um retrocesso da massa a comportamentos que já abandonara há muito, como seja o recurso a formas violentas de manifestação. O mesmo vale, como se deduz, para os «grandes homens», de modo que «uma tipologia dos chefes pode ser assim encarada, correspondendo à tipologia das massas» (WEIL, 1991, p. 297).

Desta forma, mesmo que os populismos atuais se apresentem mais líquidos, seja por se verem alteradas algumas das circunstâncias históricas, seja pelo perfil das novas massas, menos definido no todo, ainda que mais matizado e complexificado na estrutura, seja por se ter tornado corrente a necessidade de o político fazer valer pública e discursivamente o seu programa de ação, já que «a história chegou a um ponto em que a ação deixou de ser necessariamente inconsciente, em que o indivíduo histórico – Estado, nação, chefe – pode e deve pôr-se em causa a si próprio [...], em que a violência pura [...] se ocorre,

4 Itálicos do autor.

leva ao consenso a seu desfavor» (WEIL, 1991, p. 253), seja pelo desenvolvimento de processos conscientes e sistemáticos de desmassificação, oriundos da democratização dos Estados e dos seus sistemas educativos, é de supor que o poder das analogias permaneça vigente. Esta possibilidade advém, precisamente, da perspectiva lógico-histórica, adotada pelo autor, que circunscreve o fenómeno ao campo social e político, diferentemente daquelas de cariz normativo ou prescritivo, as quais, assumindo uma visão providencialista do progresso histórico, tendem para subsumi-lo numa matriz culturalista, segundo a qual a sua reprodutibilidade ou é tida como direta, ou deixa de ser viável. Ao invés, a análise de Weil, não dependendo de considerações prévias sobre *um* sentido único para a História, mas do ressalte dos diferentes sentidos em acção na História, nem do recurso a binómios axiológicos, como o que opõe alta e baixa cultura, mas da procura de concretos universalizáveis, assume uma plasticidade interpretativa que a projecta para além do tempo em que foi produzida. Dessa feita, não se coaduna com a conotação pejorativa do termo populacho com que, bastas vezes, se traduz masses.

Weil resume as principais características da massa, do seguinte modo: «a massa caracteriza-se pela sua oposição, mais ou menos consciente, às camadas superiores, pela sua concentração, a sua mobilidade, a sua emotividade, o seu sentimento de insegurança (sentimento presente ou pronto a renascer da memória)» (WEIL, 1991, p. 294). Esta caracterização centra-se na dimensão performativa, uma vez que aponta para traços comportamentais comuns, cuja intensidade e combinatória são variáveis, dinamismo cujo traçado cabe compreender de modo articulado, recriando a lógica da proposta de Weil.

Formada num processo de desenraizamento, nomeadamente, da sua relação matricial com a agricultura, a massa passa a depender da oferta de trabalho fabril, torna-se uma força em movimento, para poder subsistir e, se possível, beneficiar das oportunidades de melhor emprego, onde quer que estas surjam. Para cada indivíduo que a integra, dá-se, assim, um efeito de extirpação dos vínculos que detinha localmente, bem como do sistema tradicional de valores transcendentais, doravante substituído pelo conjunto de valores da sociedade capitalista. Duas consequências maiores advêm desta condição: por um lado, a massa oferece-se como um todo homogéneo, com dimensões ilimitadas; por outro lado, os indivíduos vivem uma relação dual com a possibilidade de conferir um sentido à existência, entre a «lembrança nostálgica duma vida sensata que foi perdida» e a nova possibilidade de adquirir «a segurança material e valores, ao mesmo tempo, ao seu alcance e desejáveis por si (conforto, instrução, participação nos bens da civilização citadina)» (WEIL, 1991, p. 267). Desta oscilação decorrem igualmente três traços essenciais.

Desde logo, na medida em que a entrada no mundo mercantilista acarretou o sacrifício da transcendência, a possibilidade de contentamento das massas fica na dependência dos valores imanentes, associados ao valor central do progresso. Ora, como lembra o autor, «a sua natureza [do progresso] quer que seja contínuo e não tenha fim. Contentar-se com os bens necessários à vida, é uma atitude que pressupõe a existência de valores transcendentais [...], porquanto distingue entre o necessário e o supérfluo. Num mundo em progresso material, do progresso material, não existe supérfluo» (WEIL, 199, p. 275-276).

Depois, na medida em que o desenvolvimento económico se encontra suportado pelo trabalho dos indivíduos que formam a massa e a sua adesão à lógica da produtividade constitui o motor dessa relação laboral, «massa recente e massa madura têm isso em comum que o esquema teórico do trabalho social e do progresso lhes é ocultado»

(WEIL, 1991, p. 293). Tal implica que a avaliação que podem fazer dos problemas sociais, políticos e económicos não decorre de um conhecimento suficientemente objetivo da sua racionalidade (WEIL, 1991, p. 274), mas fica circunscrita à esfera emocional do desejo de beneficiar dos produtos desse esquema de organização: «um salário superior, uma melhor proteção contra a doença [...], uma instrução que garanta as maiores oportunidades de ascensão» (WEIL, 1991, p. 275). Esta limitação não significa que todos os indivíduos que entram na massa possuam uma formação insuficiente, tanto mais que as massas se vão estratificando e, conseqüentemente, afastando desse padrão básico inicial, mas deve ser entendida como correspondendo a um efeito do que Weil designa como «massificação moral» (WEIL, 1991, p. 272), isto é, a uma forma de lidar com a realidade a partir de benefícios diretos, associados àquele que devém «o princípio moral dessa sociedade de massas», a saber «a igualdade perante o progresso [...], a igualdade das oportunidades iniciais de todo indivíduo» (WEIL, 1991, p. 276).

Por fim, este princípio de igualização, tal como a moralidade que introduz, também não se afigura cabalmente consagrado, já que pressupõe a perda do reconhecimento a partir dos atributos tradicionais de personalização (éticos, estéticos, intelectuais), a favor de um tipo de reconhecimento genérico, assente em processos de reificação (WEIL, 1991, p. 272) e em formas de distinção que são remetidas para a esfera dos interesses privados, ainda quando resultem, elas próprias, em atividades de consumo, como a própria cultura que «sofrendo uma certa transformação, se torna numa questão de grau e de tempo» (WEIL, 1991, p. 279). Esta particularidade, porém, não condiciona a adesão dos indivíduos ao sistema de valores consumista, que se torna no regime normativo vigente, mas gera «crises morais extremamente graves» (WEIL, 1991, p. 272), na ocorrência de duas circunstâncias maiores.

Uma decorre das expectativas individuais de «encontrar nesses valores um sentido e uma dignidade para a sua existência» (WEIL, 1991, p. 272), ou seja, de equiparar a sua função à dos valores transcendentais. Sendo esta correspondência inviável, instala-se um ceticismo axiológico que pode levar, quer ao tédio, isto é, ao desinteresse pela procura de uma combinação aceitável entre racionalidade e razoabilidade, quer ao intuito de revalidar os antigos valores, dando azo a um nível de contradição extremo entre as duas constelações axiológicas, já que se trata da recuperação de um fantasma da nostalgia, permanecendo intacto o interesse nos benefícios da sociedade consumista. A segunda prende-se com as crises económicas que se traduzem em ameaças ao padrão de vida estabelecido e aos direitos entretanto adquiridos. Se «nas sociedades desenvolvidas e em progresso, deixou de existir uma verdadeira competição entre os valores do progresso, de há muito vitoriosos, e os valores das diferentes tradições», esta espécie de «trégua [...] entre os valores antigos e os valores modernos» (WEIL, 1991, p. 278) não resiste ao retrocesso económico, de tal forma que «toda a crise material dará origem a uma crise de todos os valores reencontrados» (WEIL, 1991, p. 279).

A grande condicionante da violência ou da pacificação temporária das massas reside, portanto, na existência dos meios económicos que garantam o acesso aos mesmos benefícios para a maioria. Uma vez que as massas não podem ser fiéis a um sistema de valores, de modo consistente, aos antigos, por se terem formado no pressuposto da sua negação, aos modernos, por nunca procurarem ou conseguirem perceber a sua razão, o seu comportamento será determinado por um calculismo constante sobre o que constitui o seu interesse presentâneo, de acordo com uma lógica emocional, na qual se combina a desconfiança sobre a distribuição da riqueza, o ceticismo axiológico e uma leitura

conspirativa dos acontecimentos, que desemboca no princípio do bode expiatório. Como Weil resume, «Tudo é possível ao progresso, assim corre a argumentação emotiva, tudo é então devido: é preciso que alguém seja desonesto e mal-intencionado para que ainda não esteja tudo à disposição de todos» (WEIL, 1991, p. 296).

Esta instabilidade constitutiva, e, por isso mesmo, insuperável, acaba reforçada pelo acentuado sentimento de injustiça que acompanha a oposição da massa às camadas superiores. Na medida em que se constitui na convicção de que não há qualquer estrato social que lhe seja inferior (WEIL, 1991, p. 261), mas apenas estratos que estão acima de si e aos quais ela aspira ascender, a massa vive atormentada pela comparação com os fatores distintivos dos outros grupos. Esta dinâmica não pode ter solução definitiva, em virtude do caráter ilimitado do progresso e da acumulação dos produtos que lhe correspondem. Tal significa que, mesmo quando parece que a massa se está a decompor porque o desenvolvimento económico encurtou a perceção da distância putativa entre os interesses da massa e os da elite, basta que se dê um desequilíbrio nessa equação para que «reapareça um sentimento de injustiça, e de uma injustiça flagrante e radical» (WEIL, 1991, p. 277), assistindo-se, imediatamente, a uma remassificação, desta feita, em torno da defesa dos interesses consolidados e do receio de regressão à miséria de partida.

Essa memória cultivada de um tempo de carência material e moral, que nunca teria sido verdadeiramente resolvido, configura um permanente e persistente sentimento de insegurança, que torna a massa particularmente sensível a alterações e a impede de assumir um programa de medidas próprio. Consequentemente, «a ação da massa não é [...] positiva e não visa um objetivo bem definido. Ela é essencialmente negativa: a massa sabe dizer não e sabe lutar contra uma condição que se lhe afigura insuportável, injusta, inumana» (WEIL, 1991, p. 295). Uma tal reatividade produz três circunstâncias maiores.

Por um lado, leva a que haja uma alternância de períodos de inação e de períodos de atividade intensa, consoante os contextos sejam mais ou menos favoráveis à satisfação dos interesses das massas, a inação podendo, por exemplo, traduzir-se na abstenção, a luta sendo suscetível de irromper, *ipso facto*, em manifestações de violência gratuita. Não sendo completamente imprevisíveis, estas flutuações introduzem um fator de imponderabilidade e de entropia no planeamento social, político e económico, que torna a massa, produto indispensável da modernidade, num problema para qualquer governação, uma vez que «uma parte considerável da população não pode viver em oposição ao governo, frequentemente mesmo à forma do Estado, sem constituir a mais grave das ameaças para o rendimento da sociedade e o poder do Estado» (WEIL, 1991, p. 302).

Por outro lado, serve de amplificador do descontentamento individual, lembrando que «a revolução permanece onipresente como possibilidade no mundo moderno» (WEIL, 1991, p. 304), que a coesão do Estado moderno é ilusória, que a violência e o dissenso são o penhor do contentamento dos interesses individuais. Porém, a distinção entre revolta e revolução, segundo a qual «a revolta [...] luta contra o poder, a revolução pelo poder» (WEIL, 1991, p. 369), torna-se indispensável para evitar atribuir à massa uma intencionalidade e um alcance que o ponto prévio já delimitava. Com efeito, a ação da massa, por si mesma, sendo negativa e exercendo-se relativamente a interesses presentes, variáveis e dispersos, em função das agendas alheias, não permite a focalização exigida por um ato revolucionário, antes, tende para se converter na intervenção de uma «multidão desorientada», decorrente de um sentimento de revolta difuso, nem configura,

pela complexidade dos seus próprios estratos de massificação e a superficialidade da sua relação com a esfera da política, uma qualquer vontade de tomar conta da governação. Todavia, a sua oposição aos poderes instituídos vale como um exercício de erosão, um longo ensaio para uma revolução potencial, sobretudo quando cruza a gama dos motivos de insatisfação económico-social à paleta dos juízos morais sobre o que «aos seus olhos é imoral, mentiroso, escandaloso» (WEIL, 1991, p. 368). Como lembra o filósofo, «se a maioria não se revolta, pode muito bem simpatizar com a revolução e recusar, passivamente, o seu apoio ao governo e ao regime» (WEIL, 1991, p. 373).

Por fim, todo este quadro de relativa hesitação altera-se quando as várias características negativas das massas são manipuladas por um chefe de massas, tendo em vista a sua ascensão ao poder. Essa manipulação é, na base, mútua, pois se o chefe necessita do contingente e da eloquência da sua revolta, para tomar conta do aparelho estatal, a massa precisa da singularidade de um chefe, que simbolize a vontade unificada de que inevitavelmente carece, se quiser lutar pelos privilégios que considera serem-lhe devidos. Tal significa que a massa aderirá a um chefe que corresponda às suas aspirações e o chefe a uma massa cujo tipo de descontentamento sirva os seus propósitos (WEIL, 1991, p. 295). A vulnerabilidade da massa à propaganda, em detrimento da argumentação racional, atinge aqui o seu zénite: o chefe dirá o que as massas querem ouvir e estas ouvirão o que querem. É uma tal relação com a massa como todo que conota esses líderes com o populismo, de um modo quase literal: «Eles são chefes de massa porquanto se dirigem sempre e diretamente à totalidade do povo, povo que definem pela pertença à mesma tradição, à mesma raça, à mesma religião» (WEIL, 1991, p. 299).

Todos os enunciados serão, assim, referidos a uma dimensão salvífica imediata, porque negativa, cujo princípio é o de que «basta suprimir o que toda agente ressentida como injustiça para a justiça definitivamente se instale» (WEIL, 1991, p. 295). Os processos discursivos, quer «se reclamem, ora dos valores duma tradição sagrada e intocável, ora duma ciência puramente racional» (WEIL, 1991, p. 305), serão, por conseguinte, predominantemente, da ordem do mito, em torno da *Obra* a realizar e do papel redentor do *Obreiro* (BERNARDO, 2016); da efabulação, sobre a identidade nacional, a sacralidade do povo, o heroísmo moral daqueles que integram a massa e que agem «em defesa da sociedade» (FOUCAULT, 1999); da mistificação, relativamente aos perigos que qualquer forma de alteridade, doravante remetida para a categoria do traidor, do herético, do infiel, representa para o grupo que incarna todas as virtudes populares; ou da simples compactação de palavras de ordem: «Durante as crises que sofrem as sociedades desenvolvidas [...] podem falar de pátria, de grandeza histórica, de verdadeira moral, da baixeza e da malvadez dos dirigentes atuais [...]. Os chefes das massas jovens contentar-se-ão, habitualmente, em falar de exploração estrangeira, de tradição posta em perigo pelos invasores políticos, militares, económicos» (WEIL, 1991, p. 299).

O que as massas retêm é o reconhecimento do seu direito à igualdade social e económica, em função do quantitativo e dos sacrifícios a que foram compelidas; a possibilidade de ascensão ao poderio das elites, por via da nobilitação da identidade gentílica, que julgam incarnar, quebrando, assim, o ciclo da reprodução social; a glorificação da força da maioria que se atribuem, viabilizando a abreviatura dos procedimentos da democracia representativa, por meios de intervenção plebiscitária; a consagração da legitimidade do moralismo político, do qual extraem a prática da suspeita universal sobre os outros; a oportunidade de recuperar a segurança de que supõem ter beneficiado na pré-

modernidade, graças à intervenção de um chefe que assume a «tarefa principal de resolver o conflito entre massa e Estado» (WEIL, 1991, p. 305). Nada diz respeito à objetividade, ao recurso a «argumentos “razoáveis”, baseados em conceitos de necessidade positiva ou negativa» (WEIL, 1991, p. 376), mas a uma zona de pragmatismo, cruzando propaganda e opinião pública (WEIL, 1991, p. 373), violência explícita e violência deliberadamente escondida (WEIL, 1991, p. 386), na qual «ao cálculo do entendimento se sobrepõe a razão moral – mas tão-só se sobrepõe, o que significa, mais uma vez, que o cálculo é a condição necessária do mundo moderno, mas não parece conter a condição suficiente da satisfação, da felicidade dos indivíduos e dos grupos» (WEIL, 1991, p. 379).

Motivo bastante para que não se julgue de modo simplista o ímpeto populista, ignorando que diferentes massas seguirão elocuições e estratégias diversificadas, confundindo a emotividade das massas com a irrelevância das suas reivindicações ou deduzindo que massas e chefes são sempre disruptivos e totalitários. A tipologia dos chefes de massas, proposta por Weil, evidencia essa necessidade de acomodar teoricamente as variantes que a história patenteia. A par do «chefe das multidões desamparadas» (Hitler; Mussolini), que se aproveita de uma súbita perda de segurança por parte dos grupos que beneficiavam da evolução económica do país (WEIL, 1991, p. 319-321) e do «chefe revolucionário» (Lenine; Mao), que intervém numa sociedade prestes a entrar na modernização (WEIL, 1991, p. 310-311), encontram-se o «chefe nacional, tecnocrata» (Ataturk; Gandhi; Neru), que emerge na sequência de uma revolução social provocada pela ditadura de uma minoria, em nome da independência nacional (WEIL, 1991, p. 314-319) e o «chefe mantenedor» (Churchill; Roosevelt), apostado em conservar intacta a unidade nacional e em garantir a paz social (WEIL, 1991, p. 306).

Tal significa que há uma forte probabilidade de que uma análise dos neopopulismos tanto venha a indiciar a presença de réplicas mais ou menos diretas dos anteriores, como acabe por requerer a introdução de novos subtipos, nomeadamente, os que decorram de variantes do grupo dos *ideólogos inteligentes*, como propusemos chamar-lhes, «aqueles que, a partir da categoria da Inteligência, a qual reduz a História a um conflito de interesses, têm acesso ao próprio funcionamento lógico» (BERNARDO, 2016, p. 130). Do mesmo modo, seria de ponderar a eventualidade de uma *massa inteligente*, que integrando «homens de todas as proveniências sociais» (WEIL, 1991, p. 298), fosse ainda mais estratificada, mas mais plástica, admitindo formações variadas, com a entrada e a saída de elementos que, de acordo com um princípio de conveniência, ora se massificam, ora se autonomizam, mais consciente, portanto, da lógica que assiste ao jogo de interesses, por estar em linha com uma sociedade do conhecimento, da escolaridade e das redes de comunicação.

Por sua vez, julgamos que a proposta weiliana de compreensão da lógica de funcionamento das massas e dos seus chefes, dos seus tipos principais, dos seus modos característicos de discorrer e atuar, nos deve fazer pensar na existência de um *tipo* de ação social e política, que emerge na e da Modernidade, lidando com as mesmas instituições, mas que não se enquadra na *típica* da razão democrática, por mais que a procure estrategicamente reproduzir. Não se trata apenas do que difere no plano institucional, tanto mais que, a este propósito, o debate sobre as instituições democráticas fica na dependência de decisões epistemológicas prévias, relativamente ao modo de definir a democracia, se reativa, participativa, deliberativa, associativa ou igualitária (MORLINO, 2012, p. 26-43), bem como «do papel do Estado na gestão, organização, limitação e intensificação dos poderes» (WARREN, 2008, p. 383), mas do que se opõe aos postulados

que, segundo Weil, «não estão expressos na sua definição» (WEIL, 1950, p. 36), ainda que sejam determinantes.

Enquanto a massa se afirma de modo agonístico, segundo a oposição entre amigo e inimigo, para a democracia é vital a coesão em torno de valores e de fins partilhados, tendo em vista possibilitar a discussão entre iguais; ao passo que a massa se autoriza a perseguição do outro, por se achar dotada de uma verdade absoluta e de uma moralidade perfeita, «a democracia concebe-se como um sistema de livre discussão em evolução», no qual «cada um a qualquer momento pode ter razão, como pode estar errado», o que faz com que qualquer «medida seja [...] antidemocrática se excluir uma parte da nação da discussão» (WEIL, 1950, p. 37); se a massa faz valer um fundo sentimental comum, forçando a uniformização das diferenças individuais, reduzidas a simples posições interessadas, em torno de noções genéricas e improváveis, «a democracia assume que todos os homens são razoáveis» (WEIL, 1950, p. 37), pois só nesta condição estão aptos a participar numa discussão, que se distingue de uma disputa, por ser um exercício assente em argumentos pacíficos, universalizáveis e conciliadores; por fim, a massa está sempre aí, com uma narrativa sobre a sua origem, uma cosmovisão definida, suficientemente instruída, portanto, mesmo quando por escolarizar ou educar; já a democracia «nunca é; cabe sempre realizá-la» (WEIL, 1950, p. 39), pois depende do reconhecimento de que a política de todos para todos só pode resultar da discussão, entendida como um processo inacabado de mútua educação, sobre as decisões mais razoáveis e o sentido dos diversos sentidos que se encontram para a coexistência.

Em jeito de conclusão, gostaríamos de ressaltar um último aspeto que a reflexão de Weil induz, particularmente relevante para um tempo, como o nosso, em que não se questiona apenas o mérito dos populismos, mas igualmente, o dos regimes democráticos. É que, lembra o autor, ambos são efémeros, ambos dependem da vontade dos homens e da relação que estes cultivam com o projeto de uma existência mais humanizada, logo com mais potencialidades de servir para a inventividade de sentidos, nos quais, esses mesmos homens, que somos todos nós, identifiquem um princípio de satisfação. Ora, se cabe reconhecer que, mesmo as formas mais totalitárias de populismo não conseguem subsistir, já que «não se pode enganar para sempre a totalidade do povo» (WEIL, 1950, p. 38), há que ter igualmente presente que «a democracia não resiste, por uma espécie de estado de graça, a todas as provações» (WEIL, 1950, p. 39). Adquirir o sentido dos sentidos é um processo de aprendizagem complexo, feito de inventividade, tolerância, reconhecimento; para perdê-lo é preciso muito pouco, pois a liberdade é uma conquista diária face ao império multiforme da violência.

Referências bibliográficas:

- ARENDDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- BADIE, Bertrand ; VIDAL, Dominique. *Le retour des populismes*. Paris : La Découverte, 2018.
- BAUDRILLARD, Jean. *À sombra das maiorias silenciosas*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BERNARDO, Luís. O Estado à Prova dos Novos Discursos da Obra, In: PERRINE, Marcelo; COSTESKI, E. (eds). *Violência, Educação e Globalização – Compreender o nosso tempo com Eric Weil*. São Paulo: Edições Loyola, 2016, pp. 103-139.
- BOURDIEU, Pierre. *A distinção*. Lisboa: Ed.70, 2010.
- ECO, Umberto. *Apocalípticos e integrados*. Rio de Janeiro: Perspectiva, 1970.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. *Obras escolhidas IV*. Lisboa: Ed. 70, 2015.
- MORLINO, Leonardo. *Changes for democracy : actors, structures, processes*. Oxford : Oxford University Press, 2012.
- SCHMITT, Carl. *O conceito do político*, Lisboa, Ed. 70, 2015.
- WARREN, Mark . Democracy and the State, In : DRIZEK, John ; HONNIG, B.; PHILLIPS, A. (eds). *The Oxford Handbook of Political Theory*. Oxford : Oxford University Press, 2008, p. 382-394.
- WEIL, E. (1950), «Limites de la démocratie», Paris : Évidences, n.º 13, p. 35-39.
- _____. *Filosofia política*. São Paulo : Loyola, 1990.
- _____. *Essais et conférences II*. Paris : Vrin, 1991.
- _____. *Lógica da filosofia*. São Paulo: É Realizações, 2012.

O Ceticismo e as Teorias da Identidade de Schelling e Hegel

Luiz Filipe da Silva Oliveira¹

Relegado por um longo tempo, o período de Hegel em Jena (1801-1807), anterior a publicação da *Fenomenologia do Espírito* (1807), tornou-se um desiderato que se prolongou por um longo período a partir da década de sessenta na Alemanha. Não obstante, um interstício lacunar referente às investigações e uma má compreensão deste momento do desenvolvimento hegeliano ainda podem ser encontrados. Além de faltar ao público lusófono uma abordagem que leve em consideração a tentativa de compreensão das etapas do desenvolvimento que conduziram Hegel a sua forma sistemática madura, tornou-se lugar comum, ora a) entender a posição hegeliana de Jena baixo à influência de Schelling, ora, numa visão retrospectiva, b) representar tais textos à luz da *Fenomenologia*, e, variavelmente, c) atrelar seu projeto à compromissos alheios sistematicamente.

Todas essas questões caminham turvando um dilema que consideramos ainda em aberto na história do desenvolvimento hegeliano em Jena. Nos referimos à natureza da morosa relação entre as filosofias de Schelling e Hegel. Todavia, este embaraço não se resume a um dilema histórico-filosófico contemporâneo. Ele se alastra desde o período de produção de ambos os autores. Devido a co-assinatura do *Kritische Journal der Philosophie*, por exemplo, é possível encontrar em cartas da época exercícios inferenciais que Jacobi fazia na tentativa de distinção do real autor dos textos ali apresentados, além do imbróglio gerado entre Fichte e Schelling derivado da confusão acerca do verdadeiro responsável pelo *Escrito da Diferença*.² Isto posto, percebemos que em meio aos interlocutores não se conhecia com precisão os autores de cada texto. Comumente, desta maneira, estabeleceu-se tomar a filodoxia especulativa de Jena como um projeto unívoco figurado nas pessoas de Schelling e Hegel.

Não sem motivo, a balança pendia sempre para o lado schellinguiano. De fato, em comparação com Hegel, Schelling acompanhara mais de perto o desenvolvimento das discussões arroladas em torno da herança kantiana, o que o colocava em posição de destaque tornando-o nada menos que o bastião da Filosofia da Identidade. Klaus Düsing em seu artigo intitulado *Spekulation und Reflexion: Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena* dá a entender que na divisão do trabalho colaborativo, o próprio Schelling enxergava Hegel, então recém-chegado em Jena, como aquele que desenvolveria um papel puramente negativo, isto é, de crítica a todo saber unilateral, ou melhor, “o ‘filósofo’ que se daria ao trabalho de criticar a filosofia da reflexão” (1969, p.106). Diferentemente do “trabalho sujo” legado a Hegel, caberia a Schelling o trabalho propositivo, ou seja, positivo,

¹ Graduado e Mestrando em Filosofia pela UFJF

² Acerca do problema da autoria no *Kritische Journal der Philosophie* gerou para seus contemporâneos, Cf. (SISTO, 2007, pp.109-124).

que apresentaria fundamentalmente as principais diretrizes do sistema de filosofia em desenvolvimento.

Todas estas considerações preparam caminho para duas questões com as quais quero me conectar nesta exposição: a primeira é sobre a verdadeira relação entre as teorias da identidade de Schelling e Hegel, e a segunda sobre como as críticas de Gottlob Schulze, interlocutor imediato da assim chamada “Filosofia da Identidade”, seguida das reações de ambos os filósofos a estas, tornam mais evidentes as diferenças entre ambas as teorias.

Düsing (1969, p.106) também apresenta uma gênese do desenvolvimento do conceito de reflexão apontando que a maneira como tal conceito foi tratado pela Filosofia da Identidade de Jena tende terminologicamente muito mais para uma paternidade hegeliana do que schellinguiana. O que ambos os filósofos tratavam como conhecimento reflexivo, ou filosofia da reflexão, remete ao conceito de reflexão usado por Hegel em Frankfurt. O que havia de parecido com tal terminologia na filosofia de Schelling era o conceito de especulação, rearranjado a partir de 1801.

O que por si só já poderia indicar que verdadeira organização do trabalho colaborativo entre os dois filósofos da identidade extrapolava a divisão de funções conforme imaginara Schelling pode ser observada além disso a partir de um novo fato. Seguindo o opúsculo publicado por Hegel em 1802, chamado, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, Schelling incorpora em seu texto publicado meses depois, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* assim como nas *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* de 1803, a distinção hegeliana entre ceticismo “ruim” e “verdadeiro”. O primeiro diz respeito ao ceticismo apresentado por Schulze em 1801 em sua *Kritik der theoretischen Philosophie*, ou nas palavras de Hegel, o ceticismo que negava a possibilidade da filosofia em sua busca das causas incondicionadas. O segundo, isto é, o ceticismo verdadeiro, era atribuído a Pirro, que detinha sua *Sképsis* destinada ao mundo dos objetos, representando, de acordo com Hegel, o sentimento de uma verdade além dos sentidos. Ao negar a possibilidade das causas incondicionadas de cada coisa condicionada, Schulze transferia sua fonte de cognição para o mundo das coisas corpóreas e suscetíveis a mudança, ou seja, aferrando-se dogmatically à reflexão. Não por menos, Hegel percebe neste exercício a corrupção do sentido originário da prática cética. A reflexão é vista então como a expressão da Identidade em antinomias, onde toda proposição racional se deixa decompor em duas proposições que contradizem pura e simplesmente. Vai ser a partir daqui propriamente que as diferenças entre as teorias da identidade de Schelling e Hegel se mostram mais destacadas.

Conforme apresentado no *Escrito da Diferença* Hegel quer mostrar a função da reflexão de mediar a contradição, e trazer à consciência o seu papel de ser “sintetizada com a intuição absoluta, e ser, para si, subjectivamente, justamente tão perfeita como o seu produto” (HEGEL, 2003, p.41). Para isso, se deveria reconhecer a natureza da reflexão enquanto tal, ou seja, a consciência reflexiva deveria chegar a saber de si como produtora de seres determinados e, assim, contraposta ao indeterminado que se posiciona “diante de si e atrás de si”. Quando o entendimento fixa esses opostos, a razão os aniquila e eles são unificados, pois, ao fixá-los “destrói-se a si mesmo, pois a posição do finito e do infinito significa que, na medida que um deles é posto, o outro é suprimido” (HEGEL, 2003, p.42).

Na *Aufhebung* da reflexão que Hegel se refere é enfatizada a aniquilação da finitude, mas de modo que somente a partir daí pode emergir a verdadeira filosofia. O método

ex negativo para o conhecimento do absoluto pressupõe então, logicamente, a gradual destruição das ideias antinômicas que a consciência reflexiva constrói como verdades, até o estágio do reconhecimento de sua natureza contraditória.³ Ou seja, pressupunha-se o desenvolvimento em cadeia a partir da destruição das oposições que a consciência reflexiva tomava como absolutas.

Diferentemente, na filosofia da identidade que Schelling apresentou, a reflexão não exercia função no conhecimento do absoluto, uma vez que a diferença não tinha significação constitutiva naquela unidade primordial. Mesmo no Bruno “o Absoluto para si mesmo, segundo Schelling, é reconhecido pela intuição intelectual pura por si mesmo e sem síntese com reflexão” (DÜSING, 2013, p.155, tradução nossa). No que diz respeito à união onto-epistemológica da substância de Schelling, na qual o universo corresponde como a forma que ela aparece, deve ser entendida como unidade simples, infinita e indiferente, e assim, não se pode falar de uma contradição ou negação no interior dela mesma. A diferença não deve ser vista de modo que Schelling, em detrimento de Hegel, buscasse um absoluto apartado de toda diferença, mas sim que ele as concebeu somente a partir da própria identidade, ou seja, da indiferença.

Deste modo, podemos dizer que Schelling e Hegel eram rivais comprometidos com o mesmo objetivo. As diferenças vão estar localizadas nas consequências ontológicas que cada projeto surtia. Aquela divisão no trabalho colaborativo, juntamente com o alto prestígio de Schelling obnubilavam as diferenças entre as teorias da identidade de ambos os filósofos, fazendo escapar o caráter positivo da negação, da antinomia, isto é, da “reflexão como razão” que Hegel sistematicamente articulou em tal período, com destaque no Escrito da Diferença. Conforme indica Beckenkamp em seu *O Jovem Hegel*:

A própria inclusão da reflexão no movimento de exposição do absoluto (...) distingue já suficientemente seu projeto daqueles executados por Schelling, o qual, aliás, nunca foi capaz de ver na reflexão mais do que o momento negativo da limitação e da finitude” (BECKENKAMP, 2009, p.196).

Seria como se Schelling, ao se referir ao papel da reflexão, da divisão, encontrasse nela apenas o seu aparato negativo.

Retomando o ponto no qual partimos, ou seja, a posição cética frente as adversidades para uma afirmação segura acerca do fundamento das coisas, seria como se para Hegel, o cético verdadeiro pressentisse a necessidade de uma explicação ulterior, uma vez que os sentidos não forneceriam condição suficiente para isso. A diferença com Schelling se situa no ponto de partida do método, ou condição cética. Enquanto Schelling exigia, através da intuição intelectual um estado no qual o sujeito suprimisse si mesmo, tão logo todo mundo cognoscível pelos sentidos, para aí sintetizar-se numa unidade com todas as coisas, Hegel enfatizava o caráter antinômico, mas também sintetizador que a reflexão possuía. Desta maneira agia o verdadeiro cético, que negando a verdade contida no conhecimento reflexivo, não se voltava contra a filosofia, isto é, contra a possibilidade de um conhecimento ulterior. Esta posição, segundo Hegel, representava tudo aquilo que o projeto de Schulze não cumpria.

No entanto, essa diferença entre ambos os projetos da identidade como já se imagina não foi captada pelos interlocutores imediatos de tais filosofias. Acarretado pelo tratamento negativo que sua obra foi recebida por Hegel, Schulze, em 1803 e 1805, munido com

3 Cf. (DÜSING, 1980, p.32).

uma jocosa ironia, lança um ataque considerável às pretensões dos sistemas de Hegel e Schelling tomando ambas as filosofias como um projeto unívoco, característico do círculo filosófico de Schelling.

O primeiro ataque ocorreu em 1803 no pouco conhecido *Aphorismen über das Absolute*. Ali, a crítica mais densa e específica vai ser contra a possibilidade de cognição do absoluto conforme o modelo da filosofia da identidade. O cético moderno tenta mostrar a inversão existente em relação ao escrito de Hegel sobre o ceticismo, isto é, se ali Hegel identificava consequências dogmáticas no ceticismo schulzeano por este fundar-se na cognição advinda da experiência para fundamentar um conhecimento absoluto, Schulze agora, sobre o sistema da identidade, irá afirmar que este nega por completo qualquer cognição que não advenha primeiramente do absoluto enquanto diferença completa de todo objeto condicionado, não tendo assim o mínimo em comum com ele e assim, pairando eternamente sobre tudo. Nas palavras de Schulze, “O absoluto está de acordo somente com a razão do mesmo modo em que é, apenas por si e para si” (SCHULZE, 2013, p.334).

Nos *Aphorismen*, o absoluto, caracterizado como a noite ondenada deve ser distinguido, é acusado de ser desenvolvido a partir de uma análise meta-teórica e autocontraditória, ao qual, a sua descoberta, é atribuída apenas a um “sentimento” intelectual. Conforme a crítica de Schulze, sendo então este absoluto “a simplicidade mais simples e a unidade mais pura em que nada pode ser distinguido”, não cabendo dizer este como “coleção’ das partes como um todo” (SCHULZE, 2013, p.244), segundo Meist (2013, p.2000), não há dúvida de que essa formulação constituiu uma causa imediata para o famoso inventivo de Hegel de uma “noite, em que todas as vacas são pretas”, provocado por uma revisão de sua própria adesão anterior. O que orienta esta decisão é que, da mera compreensão da síntese das oposições na reflexão, o absoluto não é um “objeto possível” derivado de tal relação.

Além dos *Aphorismen*, em 1805 Schulze apresenta novamente um pretensioso texto, mas desta vez com autoria explícita. Ao passo que novamente se voltava contra todo o sistema da identidade, buscava estabelecer mais seguramente um campo seguro de atuação do ceticismo. No chamado *Die Hauptmomente der Skeptischen Denkart über die menschliche Erkenntnis*, a cisão sujeito-objeto é o ponto de partida e princípio da contra-argumentação de Schulze dirigida ao sistema do idealismo de Jena. Mais do que tudo, este problema designava especificamente a imposição daquilo que os adeptos da filosofia da identidade chamavam de intuição intelectual - ponto de superação de tal cisão. Sobre esta equação idealista transposta na identidade “ser = pensar”, Schulze afirma que “só se precisa considerar que os conceitos de pensamento subjetivo e ser objetivo se contradizem mutuamente segundo seu conteúdo para logo compreender que a consciência de uma unidade dos mesmos é impossível” (SCHULZE, 2013, p.374). O que está em jogo por parte de Schulze, é o fato de que os conceitos no qual o idealista pressupõe uma união imediata e recíproca, isto é, matéria e forma, do ponto de vista da consciência comum estão profundamente separados. Assim,

O centro de toda sabedoria e ciência do idealismo absoluto é uma clara contradição (...) As raízes e os elementos desse absoluto são, portanto, dois conceitos [sujeito e objeto], cujo conteúdo constitui-se de conteúdos de nossa consciência, e que expressam meras relatividades (SCHULZE, 2013, p.375).⁴

4 “O conceito de pensamento subjetivo e de um ser objetivo, ambos exigidos no conceito do absoluto como determinações meta-teóricas, são, de acordo com Schulze, fundamentalmente contraditórios em seu conteúdo, de modo que sua união da maneira desejada parece impossível” (MEIST, 2013, p.214).

A partir deste ponto de vista, se a intuição intelectual se constituísse à maneira que é apresentada por Schelling e Hegel, ela de modo algum estava disponível para o conhecimento da consciência comum. Deveria ser indicado então como conceber a coexistência mútua de conceitos que se cancelam uns aos outros e, assim, como se permite expulsar e destruir uns aos outros no mesmo ato de consciência. Esta carência de exemplos, que Schulze aponta, é característica central do sistema da identidade, que na tentativa de superar as contradições entre termos, do ponto de vista da consciência, extrapolam todo e qualquer bom uso que as faculdades cognitivas poderiam proporcionar.

Ao saber proporcionado pela intuição intelectual, o ceticismo insurgiu-se, ao buscar revalorizar o papel da consciência comum na produção do conhecimento ao reconhecer teoricamente um estado que perpassa a percepção comum das pessoas. Este é o fato de que, na constituição do conhecimento, a consciência mesma percebe suas falhas e limitações, ou seja, é constituída por um sentimento da falta das condições em que um conhecimento verdadeiro poderia se legitimar. Deste ponto de vista, as dúvidas do cético são, apenas determinações particulares de sua consciência de modo que todo o duvidar em geral, no fundo, existe tão somente para a consciência. Desta forma,

Neste ponto talvez não fosse demasiado recordar que, para Hegel, na Fenomenologia do Espírito, a dúvida cética deriva e se enraíza na atitude natural da consciência; e irrompe desde aí em direção à confrontação com o saber que o pensamento dogmático julga ter (BICCA, 2010, p.130).

Este movimento operado posteriormente por Hegel nos ajuda a compreender a natureza e a posição da finitude no sistema hegeliano além de nos atualizar a respeito daquelas já citadas diferenças entre as filosofias de Schelling e Hegel. Schulze havia criticado peremptoriamente a não aceção, pelos filósofos da especulação, do círculo da consciência, e assim tão logo da existência de um método que supria tal círculo. O que faltou a Schulze foi a percepção que desde o Escrito da Diferença a cognição do Absoluto para Hegel não representava uma fuga de tal círculo, mas que permanecendo nele não se podia ficar propriamente. Sua natureza contraditória indicava necessariamente a existência de um princípio ulterior.

Diferentemente da resposta esperada a um crítico tão audaz, Schelling em seus *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, publicado em 1805, não se dedicou conclusivamente a dar uma resposta direta as acusações de Schulze. Pelo contrário, afirmara boa parte de seu pensamento, principalmente àquelas noções que surtiram como causa da acusação de hipostasiação do Absoluto, de modo que a referência a problemática com Schulze fora utilizada apenas para enfatizar o próprio conhecimento das críticas que ele havia sofrido. No entanto, esta indolência parece ser menos levada e conta por questões pessoais do que filosóficas. No século passado Schulze havia ganhado prestígio devido a publicação do *Aenesidemus* no contexto da controvérsia com Reinhold, e Schelling sabia muito bem disso. A causa possível deste tratamento de Schelling para com o ceticismo schulzeano é rastreável tendo como horizonte a natureza da própria filosofia desenvolvida por Schelling naquele momento. A filosofia da identidade irrompe na tentativa de estabelecer para a filosofia um princípio não-comum com as diversas formas de saber que o mero entendimento produz.

Seu ponto de partida, ancorado no princípio da identidade fundamental entre sujeito e objeto, tomado como objetivo da intuição intelectual, remetia necessariamente

à supressão de toda fonte cognitiva advinda fundamentalmente pela cognição do entendimento, ou seja, aquela no qual se apoiava todo ceticismo schulzeano em sua extração de uma condição limítrofe para o conhecimento das coisas. Por isso, contra a filosofia de Schelling, a crítica cética não poderia insurgir com o padrão típico de sua contra-argumentação, isto é, com as armas produzidas a partir das contraposições que o entendimento produz, “pois o princípio da identidade racional não serve para ele como uma lei do pensamento, (...) não é, portanto, um meio discursivo de derivar uma coisa de outra” (BREAZEALE, 2014, p.96, tradução nossa). Este resultado pode ser diretamente extraído dos Aphorismen de 1805 uma vez, então, que assegurava que seus pontos de partida eram inteiramente opostos.

No entanto a discussão a respeito dos pontos tratados por Schulze, pelo contrário, seria profícua para Hegel e se introduz no ponto nevrálgico que assentou a inflexão entre os dois filósofos. Para Hegel, defender seu sistema dos ataques do ceticismo de Schulze significava de uma vez por todas, tão logo, publicamente, se distanciar de seu antigo amigo. Primeiramente, na Fenomenologia, nota-se que o intuito hegeliano de demonstrar que a reflexão era parte de um momento necessário do espírito o fez enfatizar tão claramente suas diferenças para com Schelling.

Enxergamos através disso que, se nos Aphorismen, há uma crítica à concepção de intuição intelectual como acesso ao absoluto enquanto resultado desta intuição, na Fenomenologia a constituição do Absoluto é dada de modo simultâneo ao próprio construto do saber da consciência em sua superação de limites a partir da interrogação proporcionada pelo ceticismo, que reavalia o saber e dá as bases para o desdobramento do estado natural da consciência. Ao mesmo tempo, se os *Die Hauptmomente* questionavam a pouca valorização do saber natural da consciência mesma, em detrimento de um conceito de razão puramente abstrato e inacessível, Hegel demonstra claramente que esta, a consciência, tem papel fundamental na constituição do saber. Desta forma, o acesso ao saber se dá de modo inerente ao próprio caminho da consciência que a leva a suprassunção de seu saber naturalizado, isto é, de seus preconceitos. Conclusivamente, o caminho dialético que Hegel apresenta em 1807, então, suprimiria duas acusações primordiais a filosofia da identidade no qual Schelling era expoente. Primeiramente, ao absoluto puramente teórico e “pairando” sobre a vida comum, assim como também, a crítica de pouca valorização do saber da consciência, em detrimento do saber da razão.

Levando amplamente em consideração a postura de Schelling juntamente com o seu desdobramento, que acarretou no tratamento pouco amistoso de Hegel na Fenomenologia do Espírito de 1807, se pode rematar que o movimento operado por Hegel ali, de revalorização da experiência da consciência, à luz da filosofia schellinguiana, representava um retorno as bases da filosofia representativa. O cético moderno havia criticado a tentativa por parte da filosofia da identidade de extrair, de um método “peculiar aos adeptos de tal filosofia”, um Absoluto fechado em si mesmo e distante de toda variedade e multiplicidade que marca a realidade. De modo diferente de toda produção operada no período da Filosofia da Identidade, a Fenomenologia reafirmava a crítica hegeliana não apenas da intuição intelectual, ou mesmo transcendental como ele chamava no Escrito da Diferença, mas também de todo sentimento imediato ao absoluto. Contudo, no tocante a questão das críticas de Schulze, se há uma mudança considerável entre a fase juvenil de Hegel, marcada pelos textos publicados no *Kritisches Journal der Philosophie*, e seu sistema filosófico na Fenomenologia esta não é propriamente sobre a

posição da diferença em meio a identidade, ela sempre perfilou no itinerário hegeliano, mas sim sobre a convicção de seu método, que diferentemente de outrora, não pode ser encarado como uma melhor exposição para a compreensão imediata da realidade, mas sim como aquele que pressupõe toda compreensão da realidade como a base mesma do sistema de filosofia.

Referências bibliográficas:

- BECKENKAMP, J. O Jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano. São Paulo: Loyola, 2009.
- BICCA, L. Hegel: o ceticismo na dialética. O que nos faz pensar, v. 18, n. 25, p. 53-78, 2009.
- _____. O ceticismo de Schulze como crítica do idealismo pós-kantiano. O que nos faz pensar, v. 19, n. 28, p. 111-130, 2010.
- BREAZEALE, D. Philosophical construction in Philosophy of Identity, In: OSTARIC, L. (Ed.). Interpreting Schelling: Critical Essays. Cambridge University Press, 2014.
- COELHO, H.S. O monismo complexificado de Schelling. Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade, São Paulo, v. 23, n. 1, p. 13-26, 2018.
- DÜSING, K. Von der Substanzmetaphysik zur Philosophie der Subjektivität. Zum Paradigmenwechsel Hegels in Jena. In: KIMMERLE, H. (Ed.). Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels: Gemeinsame Tagung der Internationalen Hegel-Gesellschaft Und der Internationalen Hegel-Vereinigung. Erasmus Universität Rotterdam. De Gruyter, 2004, p. 185-199.
- _____. Die Entstehung des spekulativen Idealismus. Schellings und Hegels Wandlungen zwischen 1800 und 1801. In: JAESCHKE, W. (Ed.). Transzendentalphilosophie und Spekulation: Der Streit um die Gestalt einer ersten Philosophie (1799-1807). Meiner Verlag, 2013, p. 144-163.
- _____. Spekulation und Reflexion: Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena. In: Hegel-Studien. Vol. 5, Bonn: Bouvier, 1969, p. 95- 128
- _____. Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena. In: DÜSING, K; HENRICH, D. (org.). Hegel in Jena: Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling (Hegel-Studien, Beiheft 20). Bonn: Bouvier, 1980, p. 25-44.
- HEGEL, G.W.F. Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling. Tradução Carlos Morujão. Lisboa: Casa da Moeda, 2003.
- _____. Fenomenologia do Espírito. Tradução Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.
- _____. Fé e Saber. Tradução Oliver Tolle. São Paulo: Editora Hedra, 2009.
- _____. Fragmento de Sistema de 1800. In: BECKENKAMP, J. Entre Kant e Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 275-283.
- _____. On the Relationship of Skepticism to Philosophy, Exposition of its Different Modifications and Comparison of the Latest Form with the Ancient One. In: HARRIS, H.S. (org.). Between Kant and Hegel: texts in the development of post-kantian idealism. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000, p. 311-362.
- MEIST, K.R. Sich vollbringender Skeptizismus. G. E. Schulzes Replik auf Hegel und Schelling. In: JAESCHKE, W. (Ed.). Transzendentalphilosophie und Spekulation: Der Streit um die Gestalt einer ersten Philosophie (1799-1807). Meiner Verlag, 2013, p. 192-230.
- SCHELLING, F.W.J. Presentation of my system of philosophy. Tradução Michael G. Vater. Philosophical Forum, v. 32. No. 4, p.339-371, 2001a.
- _____. Further Presentations of my system of philosophy. Tradução Michael G. Vater. Philosophical Forum, v. 32. No. 4, p. 373-397, 2001b.
- _____. Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo. Coleção Os Pensadores, 3ª ed.

- Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1989a.
- _____. Bruno ou do princípio divino e natural das coisas. Coleção Os Pensadores, 3ª ed. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1989b.
- _____. Aforismos para introdução à filosofia da natureza e aforismos sobre filosofia da natureza. Tradução Márcia Gonçalves. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2010.
- _____. Propedêutica da Filosofia. Tradução Pablo Guimarães. Campinas: Vide Editorial, 2018.
- SCHULZE, G.E. Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie (1792). Berlin: Neudruck, 1911.
- _____. Aphorismen über das Absolute (1803). In: JAESCHKE, W. (Ed.). Transzendentalphilosophie und Spekulation. Quellen: Der Streit um die Gestalt einer ersten Philosophie (1799-1807). Meiner Verlag, 2013, p. 338-355.
- _____. Die Hauptmomente der Skeptischen Denkart über die menschliche Erkenntnis (1805). In: JAESCHKE, W. (Ed.). Transzendentalphilosophie und Spekulation. Quellen: Der Streit um die Gestalt einer ersten Philosophie (1799-1807). Meiner Verlag, 2013, p. 357-383
- _____. Kritik der theoretischen Philosophie. Vol. I. Hamburg: C. E. Bohn, 1801. Reimpresso, Aetas Kantiana. Brussels: Culture et Civilisation, 1968.
- SISTO, H. M. Experiencia y absoluto. Tese de Doutorado. Universidad Nacional de La Plata, 2007.

O que há para conhecer? Algumas analogias entre as reflexões de Max Weber e dos céticos antigos acerca da indeterminação do real

Marcelo da Costa Maciel¹

Para entendermos os pontos centrais da reflexão cética sobre o conhecimento, é preciso que tenhamos em mente as perspectivas contra as quais os céticos se dirigiram, as quais foram por eles designadas como *filosofias dogmáticas*. O ceticismo antigo caracterizou-se como um modo de filosofar que se opôs radicalmente aos grandes sistemas da filosofia grega, os quais, apesar de suas singularidades substantivas, tiveram, em grande medida, a característica comum de se assentarem sobre um “otimismo epistemológico inequívoco” (Lessa, 1992, p. 216). Tal otimismo pode ser definido como a crença, compartilhada por diferentes sistemas filosóficos (como o platonismo, o aristotelismo e o estoicismo), na existência de uma dimensão ontológica objetiva, que residiria para além do observável e onde se poderia apreender a real natureza dos fenômenos. Essa crença está conectada à célebre distinção entre *aparência* e *essência*, pela qual os fenômenos são tomados ou como vias de acesso a um domínio não-evidente, ou como sombras que se interpõem entre o entendimento humano e a realidade, como ilusões que recobrem as verdades últimas e objetivas a respeito do mundo.

A reflexão cética realiza-se fundamentalmente a partir de uma crítica devastadora de todas as proposições a respeito da real natureza do mundo, proposições essas que, via de regra, fazem referência a domínios que transcendem os limites do mundo fenomênico. A crítica cética parte da constatação de um total desacordo entre as proposições dogmáticas a respeito do mundo. Esse desacordo vincula-se, justamente, ao fato de tais proposições lançarem mão de argumentos que não podem ser comprovados pelo conhecimento e experiência comuns. Diante da ausência de critérios comuns de validação desses mergulhos esotéricos no reino do imponderável, abre-se caminho para uma multiplicidade de proposições irremediavelmente conflitantes, ou seja, para a infundável disputa (*diaphonía*) a respeito de qualquer objeto que se submeta à investigação (HP I.165).

Dada a igual plausibilidade ou implausibilidade das proposições conflitantes, os céticos ressaltam a situação de equipolência (*isosthenéia*) em que as mesmas se encontram, o que os leva à atitude de suspensão do juízo (*epoché*) com relação a essas querelas dogmáticas. A renúncia à participação nos embates dogmáticos proporcionaria aos céticos um estado de quietude ou imperturbabilidade (*ataraxia*), considerado como condição para a felicidade (HP I.8).

1 Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ

Uma vez demonstrada a impossibilidade de se ter um conhecimento indubitável a respeito do estatuto ontológico de domínios não-evidentes, os céticos não se permitem raciocinar filosoficamente em termos da distinção entre *aparência* e *essência*, afastando-se da pretensão de atingir a real natureza das coisas e assumindo que somente o mundo fenomênico pode ser objeto do conhecimento. O mundo fenomênico, por sua vez, é por eles concebido como o universo das coisas tais como aparecem aos homens, e não como são por natureza.

Desta forma, a postura cética revela serem insustentáveis (ou, pelo menos, sujeitas a controvérsias) as concepções filosóficas que consideram o mundo da experiência imediata como fundamentado numa dimensão metafísica e não-evidente. De acordo com tais concepções, a verdade sobre o mundo residiria, por assim dizer, fora dele, numa espécie de “espaço extra-mundano” construído por cada sistema filosófico (Porchat, 1986, p. 155). Além disso, considerando a palavra *logos* no seu tríptico significado de *estado objetivo do mundo, conhecimento de sua leis e modo de exprimi-lo através da palavra* (Kerferd, 1981), cada filosofia dogmática julgava-se uma espécie de espelho da natureza, já que acreditava que os símbolos com os quais se exprimia estavam vinculados às próprias leis da realidade e do conhecimento. Portanto, concluímos que as concepções que se tornaram alvo do ataque cético supunham o real como uma dimensão essencial transcendente à percepção imediata e dotada de uma natureza pré-linguística ou pré-representacional, anterior e independente das atividades cognitivas humanas. Todavia, o acesso a essa dimensão era possível através dos procedimentos particulares (e discordantes entre si) propostos por cada filosofia dogmática, que se auto-concebia como “a verdadeira solução dos problemas do ser e do conhecer, a edição nova e definitiva da verdade” (Porchat, 1981, p. 11).

A rejeição das asserções dogmáticas sobre a realidade leva os céticos a uma aceitação das práticas cognitivas compartilhadas pelos homens ordinários, ditadas pelo hábito, e ao reconhecimento do mundo fenomênico como o único domínio possível para a cognição e o estabelecimento de proposições. Torna-se, assim, necessário explicitar a noção de fenômeno, tão fundamental para a compreensão do ceticismo antigo. A palavra fenômeno (*phainómenon*) literalmente significa “o que aparece”, aquilo que se apresenta à nossa sensibilidade e entendimento. O fenômeno exige simplesmente o nosso reconhecimento, não sendo objeto de escrutínio filosófico nem, por extensão, da suspensão do juízo. Como nos diz Porchat:

O que nos aparece se nos impõe com necessidade, a ele não podemos senão assentir, é absolutamente inquestionável em seu aparecer. Que as coisas nos apareçam como aparecem independe de nossa deliberação ou escolha, não se prende a uma decisão de nossa vontade. O que nos aparece não é, enquanto tal, objeto de investigação, precisamente porque não pode ser objeto de dúvida. Não há sentido em argumentar contra o aparecer do que aparece, tal argumentação seria ineficaz e absurda (Porchat, 1993, p. 464).

Do ponto de vista cético, as aparências tornam-se, então, os objetos de conhecimento por excelência, mas não de um conhecimento de tipo dogmático e metafísico, que busca ir além das aparências para alcançar a verdade, e sim de um conhecimento que se mantém a elas ligado, buscando validação na experiência ordinária de todos os homens. Os céticos,

para demonstrar a insustentabilidade das concepções dogmáticas sobre o real, evidenciam que estamos inevitavelmente limitados às aparências, encerrados no mundo dos fenômenos. Não podemos dele afastar-nos para, então, apreendê-lo filosoficamente. Não podemos construir o mencionado “espaço extra-mundano” para falar do mundo. Não podemos conhecer a natureza em si mesma, mas apenas a natureza tal como aparece à percepção e ao entendimento humanos. Não podemos conceber uma realidade pré-representacional, pois a realidade só existe para nós no interior de nossas representações²¹.

Ao problematizar a concepção dogmática dos fenômenos como signos de coisas não-evidentes, o ceticismo questionou precisamente a pretensa passagem do reino do *aparecer* para o reino do *ser*. As proposições sobre este último não são tomadas nem como falsas nem como verdadeiras; são simplesmente desconsideradas como proposições cognitivas, merecendo a indiferença dos céticos (HP I.190). Uma vez que o reino do *ser* é objeto de proposições não-evidentes, conflitantes e sem remissão à experiência comum, os céticos suspendem o juízo com relação a ele, considerando-o *indeterminado* (HP I.198-199).

Todavia, é preciso que se tenha um entendimento apropriado da ideia de *indeterminação*. Os céticos não afirmam categoricamente que as coisas são indeterminadas em si mesmas, pois esta também seria uma afirmação de teor dogmático, já que, mesmo considerando-a indeterminada, legislaria sobre a real natureza das coisas. Para eles, qualquer proposição (positiva ou negativa) que descreva como as coisas são por natureza ou em essência introduz-se no domínio do não-evidente (*adelon*) e constitui-se, assim, numa proposição dogmática. Os céticos suspendem o juízo sobre a natureza última das coisas simplesmente porque as limitações do conhecimento humano impedem que se ateste a existência dessa dimensão essencial. A indeterminação, portanto, não provém da própria estrutura objetiva do mundo (que é objeto da silenciosa suspensão do juízo), mas sim dos limites do conhecimento humano. É por isso que, enquanto os dogmáticos se arvoram em investigar a natureza objetiva do mundo e os acadêmicos em negar que tal natureza exista, os pirrônicos, que se consideram os autênticos céticos, suspendem o juízo acerca dessa disputa e voltam-se para aquilo que se manifesta ao conhecimento, ou seja, o mundo dos fenômenos.

Por tudo isso, percebemos que a ideia cética de indeterminação inviabiliza o estabelecimento de qualquer domínio pré-cognitivo, no qual residiria a natureza das coisas, fora de sua relação com sujeitos cognoscentes. Isso significa dizer que nada se pode saber sobre a existência ou não de propriedades inerentes e essenciais às coisas do mundo. Essas considerações autorizam-nos a identificar no ceticismo um uso “epistemológico”, e não “descritivo”, da ideia de indeterminação (Stough, 1969, p. 18-19). De acordo com uma concepção descritiva da indeterminação, em vez de o caráter indeterminado das coisas vincular-se ao caráter limitado do nosso conhecimento, a impossibilidade de se falar sobre a natureza objetiva do mundo seria consequência, justamente, da inexistência dessa natureza. Desta forma, o mundo repousaria numa indeterminação essencial, a qual caracterizaria a natureza de todos os objetos do conhecimento.

O ceticismo, contudo, parece ter se orientado decisivamente pelo uso epistemológico da noção de indeterminação da natureza dos objetos. Devido às insuperáveis limitações

2 Todas essas considerações receberam tratamento sistemático e atingiram sua formulação definitiva em Kant, o qual, através de sua combinação entre “realismo empírico” e “idealismo transcendental”, estabeleceu que o conhecimento objetivo do mundo não é outra coisa senão o conhecimento humano do mundo (Stroud, 1983).

do conhecimento humano, não somos autorizados a sequer fazer referência à natureza das coisas; nada podemos dizer (positiva ou negativamente) acerca de suas propriedades intrínsecas. Por isso, o discurso do cético pretende ser simplesmente um relato de sua experiência do mundo fenomênico, isto é, uma descrição de como as coisas lhe aparecem, sem fazer uso de proposições assertórias, baseadas em impressões pretensamente verdadeiras (como a impressão *kataleptiké* dos estoicos), que manifestariam as propriedades essenciais dos objetos reais³².

À luz das considerações céticas, passemos, agora, aos comentários sobre a reflexão weberiana acerca do conhecimento humano. É importante ressaltar, primeiramente, que trataremos nesta comunicação do objeto das “ciências históricas” ou “ciências da cultura”, não abordando o conhecimento das “ciências naturais”, embora a discussão sobre essa distinção tenha marcado tão vigorosamente o pensamento de Max Weber, a partir das influências recebidas de filósofos alemães tais como Dilthey, Windelband e Rickert (Cohn, 1979).

Numa época muito posterior àquela da deflagração do ceticismo grego, e à propósito das condições de possibilidade do conhecimento científico do mundo histórico-social, Weber assume uma postura semelhante à recusa cética quanto a buscar os fundamentos últimos da existência, afastando-se da procura pelas causas essenciais dos fenômenos da história e da vida social. Tal afastamento realiza-se, basicamente, devido a dois fatores.

Em primeiro lugar, Weber, na sua filosofia do homem na história, tende a considerar o “real” como a ação de homens singulares, envolvidos na mudança histórica, num contínuo vir-a-ser, do qual não se pode dizer que seja estruturado por qualquer princípio universal. Ele recusa-se, assim, a reduzir a experiência humana à realização de quaisquer leis necessárias, imanentes aos fenômenos do mundo social, as quais supostamente dariam sentido a tais fenômenos ou os conduziriam para determinado fim. A reflexão de Weber orienta-se no sentido de mostrar a impossibilidade de se aceitar as tentativas de fundamentação ontológica do mundo que apelam para explicações monocausais, deterministas ou teleológicas⁴³. Tais explicações, assim como aquelas proposições das filosofias dogmáticas contra as quais o ceticismo argumentou, lançariam mão de fatores não-evidentes, quando o que se pode, efetivamente, observar são apenas ações e interações humanas, que não se submetem a qualquer princípio explicativo abstrato e universal.

Além disso, ao refletir sobre o processo de imputação causal, Weber enfatiza a atividade humana de atribuição de sentido ao mundo. Assim, faz parte da atividade do sujeito do conhecimento das ciências sociais compreender interpretativamente os fenômenos e conectá-los de forma lógica e empiricamente plausível por meio de relações causais. Tais relações, todavia, são construídas e propostas pelo cientista e correspondem à maneira como este percebe a realidade. Elas não constituem a lógica imanente aos eventos humanos. Por isso, a ciência social não é vista por Weber como o espelho que revela a natureza intrínseca dos fatos sociais, mas como uma atividade humana, um certo tipo de olhar sobre o mundo histórico-social.

3 A posição do ceticismo a respeito dessas supostas propriedades essenciais torna-se clara com a seguinte passagem de Sexto Empírico: *For example, honey appears to us to be sweet (and this we grant, for we perceive sweetness through the senses), but whether it is also sweet in its essence is for us a matter of doubt, since this is not an appearance but a judgement regarding the appearance* (HP I.20).

4 À propósito, Weber critica o marxismo como uma forma de determinismo centrada na esfera econômica. Além disso, ressalta que a perspectiva marxista pode ser aceita, se considerada como uma forma de abordagem parcial da realidade que privilegia certos aspectos, ou seja, como um tipo ideal, e não como uma “visão do mundo” (Weber, 1993, p. 121-124, 147).

Nesse ponto, torna-se indispensável salientar a influência da filosofia de Kant sobre o pensamento de Weber. Kant mostrou que o nosso conhecimento do mundo exterior depende da natureza da nossa percepção e do nosso entendimento. Reconhecendo a incontestável existência de um mundo exterior, ele ressaltou que esse mundo só se torna cognoscível quando assimilado por meio das noções fundamentais do entendimento humano. Assim, podemos afirmar que existe um mundo “real”, fora de nós. Porém, só podemos falar dele a partir de noções construídas intelectualmente (Kant, 1974).

Nesse sentido, a teoria weberiana da ciência parte de uma concepção que, reconhecendo a existência do mundo, não ambiciona estabelecer uma descrição do mesmo segundo leis fundamentais. Ela rompe com uma visão naturalista do conhecimento científico, ressaltando a elaboração humana e intelectual dos elementos manifestos no mundo da experiência.

Esse mundo, por sua vez, é considerado por Weber como uma “corrente incomensurável que flui para o infinito” (Weber, 1993, p. 133). A experiência humana apresenta uma complexidade incapaz de ser abarcada em sua totalidade, o que nos impede de pretender descrevê-la de forma definitiva. Os fenômenos humanos são produtos de ações motivadas por fatores de diversas ordens (sejam eles materiais ou ideais) e, por isso, o real deve ser concebido como uma complexa interpenetração de múltiplas dimensões. Tudo isso dificulta a possibilidade de a ciência social constituir-se em um sistema acabado de leis que revelem a natureza da organização e funcionamento do mundo social. Ela deve, então, debruçar-se sobre o estudo de fenômenos individuais, com o intuito de torná-los compreensíveis na sua singularidade, renunciando ao propósito de fornecer o sentido último da existência social ou a visão da totalidade integradora dos eventos histórico-sociais.

A partir dessas considerações, pretendemos sugerir que há também uma noção de indeterminação do mundo no pensamento de Weber. Isso se torna ainda mais claro à propósito de sua análise do mundo moderno. Como sabemos, a racionalização, a secularização e o individualismo, traços predominantes na civilização moderna, promovem, segundo Weber, a autonomia relativa das esferas do conhecimento, daí a impossibilidade de uma teoria ontológica do social que procure revelar o sentido da existência. O mundo moderno comporta incontestavelmente paradoxos e controvérsias entre valores, doutrinas e teorias. O homem moderno defronta-se, assim, com uma generalizada *diaphonia* (se quisermos enfatizar a semelhança com a perspectiva cética).

Podemos falar de indeterminação quanto ao estatuto ontológico do mundo histórico-social porque, em si mesmos, os processos da história e da vida social não têm significação. É o homem que os toma significativamente, imputando causalidade aos acontecimentos. Nem a causalidade histórica nem a causalidade sociológica podem ser estabelecidas como princípios inscritos no próprio devir histórico-social. O conhecimento dos fenômenos singulares não nos autoriza a estabelecer tais princípios. Só se pode pretender abarcar a infinita complexidade da realidade empírica, se esta é transformada em entidade metafísica (semelhante ao “espaço filosófico extra-mundano” de que falamos anteriormente), o que se constitui numa atitude dogmática e nociva à pesquisa científica.

Uma vez que a realidade é infinita, a ciência não pode tomar divisões puramente metodológicas como se fossem divisões do “ser” em si mesmo. A totalidade do real

e a substância última dos elementos que o compõem não podem ser abarcadas pelo conhecimento humano. Ao contrário, salienta Weber, qualquer proposição científica deve ser considerada um *ponto de vista* sobre o real, operando através de conceitos que captam apenas fragmentos desse real, de acordo com nossos valores culturais e centros de interesse. As proposições científicas não podem ser tomadas como *visões do mundo* capazes de elucidar todas as questões possíveis, mas o reconhecimento da ausência de certeza sobre o caráter fundamental do mundo torna-se a condição mesma para a investigação científica.

Por tudo isso, podemos dizer que a perspectiva weberiana da ciência é compatível com a perspectiva cética antiga, pois, para ambas, o exercício da dúvida é o caminho para o conhecimento possível, que é o conhecimento da dimensão fenomênica das coisas. De resto, a única dimensão que pode ser objeto de nossa percepção, entendimento e discurso.

Referências bibliográficas:

- COHN, Gabriel. *Crítica e resignação: Fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: Editora T. A. Queiroz, 1979.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1974.
- KERFERD, G. B. *The sophistic movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- LESSA, Renato. *Vox Sextus: pluralidade dos mundos, estratégias cognitivas e conhecimento ordinário na reflexão política dos modernos*. Tese de Doutorado. Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, 1992.
- PORCHAT, Oswaldo. O conflito das filosofias, In: PRADO Jr., B.; PORCHAT, O.; FERRAZ, T. S. (orgs.). *A filosofia e a visão comum do mundo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.
- _____. Saber comum e ceticismo. *Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia*, v. IX, n. 2, p. 143-159, 1986.
- _____. *Sobre o que aparece*, In: STEIN, E.; de BONI, L. A. (orgs.). *Dialética e liberdade*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1993.
- SEXTO EMPÍRICO. *Outlines of pyrrhonism*. Cambridge/London: Harvard University Press/Heinemann, 1987.
- STOUGH, Charlotte. *Greek skepticism: A study in epistemology*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1969.
- STROUD, Barry. Kant and skepticism, In: BURNYEAT, M. (ed.). *The skeptical tradition*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1983.
- WEBER, Max. A objetividade do conhecimento na ciência social e na ciência política, In: WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais (parte 1)*. São Paulo/Campinas: Editora Cortez/Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993.

A apropriação culturalizante da psicanálise por Richard Rorty

Marcelo Martins Barreira¹

A pesquisa visa compreender a proposta de Rorty de repensar a subjetividade da tradição filosófica. Em seu neopragmatismo importa uma democratização da figura kantiana do gênio. Cada um encontra no inconsciente uma fonte criativa de metáforas, ironia e sonho. Em seu principal texto sobre o assunto — *Freud e a reflexão moral* (1999, p.193-219) —, nosso autor se apoia no artigo de Donald Davidson (1982, p.289-305), intitulado *Paradoxes of Irrationality*, para se apropriar da psicanálise freudiana. Essa apropriação é estimulada pelas infinitas possibilidades de autocriação da psicanálise e não por seu pretensão valor epistemológico.

Mais perto da literatura (RORTY, 1980, p.179), o pensador americano contradita o paradigma da busca ascético-moral por um centro do *self*. Assim, o “inconsciente” é lido para além da distinção metafísica entre razão e paixões. Daí a leitura rortiana da relação entre consciente e inconsciente como uma relação de conversação que se articula entre quase-pessoas. Essas “pessoas” são instâncias psíquicas que compõem múltiplos sistemas coerentes e descentralizados de crenças e desejos; apesar de tão-só uma dessas “pessoas” ficar disponível a nós pela introspecção.

Em suas grandes linhas, haveria uma dupla estratégia de redescrição de si: a) pela via ascético-mística de purificação ou b) pela via estética de ampliação de si que acontece especialmente pela inovação semântica. A segunda perspectiva foi o que fez a psicanálise ao nos tornar mais metafóricos, jocosos, irônicos, livres, sonhadores e inventivos em nossas autodescrições. Ora, a psicanálise esclarece que certas questões não são úteis para vivermos melhor. Questões como “Há algo profundo no interior de meu torturador — sua racionalidade —, para o qual eu possa apelar?” (RORTY, 1999, p.212), não de ser substituídas por outras, mais promissoras, por exemplo: “Se eu fizer isso agora ao invés daquilo, que estória eu contarei para mim mesmo depois?” (RORTY, 1999, p.212) Essa pergunta, como outras deste tipo, tornam-se uma estratégia mais eficaz de resolução de nossos dilemas morais do que as anteriores. Os dilemas morais se referem hoje em dia a nossa múltipla pertença a comunidades culturais, que, por sua vez, permitem várias respostas sobre a verdade da minha vida; daí a relevância do novo vocabulário trazido pela psicanálise freudiana.

A ampliação de vocabulário nos recria e nos autojustifica. Diferente de princípios gerais, como o imperativo categórico ou a maximalização da felicidade, os vocabulários se tornaram uma ferramenta útil para redescrever nosso passado e mudar nosso futuro,

1 Departamento de Filosofia da Ufes

fazendo alguém se dizer mais sensível e sofisticados do que outros ou do que a si mesmo quando jovem, desenvolvendo a possibilidade de sermos melhores por uma reconciliação conosco mesmos.

A reflexão moral de Freud, portanto, contribui não tanto pelo viés epistemológico da sua visão da psicanálise, mas pelo processo de autodescrição que proporciona. O ponto decisivo de nosso autor em seu interesse na apropriação da psicanálise de Freud seria a oportunidade de se construir uma autoimagem, numa atividade mais próxima da literatura do que da ciência. Essa autocriação não distingue clinicamente fatos de narrativas desses fatos. Algumas histórias (*stories*) que contamos sobre nós mesmos não deveriam ser colocadas automaticamente sob suspeita em detrimento do privilégio dado de antemão a outras histórias.

Falar de um “eu verdadeiro” ou da verdade em si, não faz sentido. Rorty recupera a definição de Nietzsche da verdade como um “exército móvel de metáforas” (NIETZSCHE, 1997, p.221). O inconsciente não sabe o real; lembra Jurandir Freire Costa: “nossa realidade psíquica é contingente e somos uma pluralidade identificatória sem centro ordenador metafísico, dada a vicariância, a variabilidade e a imprevisibilidade de nossos desejos” (COSTA, 1995, p.96). Logo, ao contrário de uma “representação unívoca”, a linguagem é uma “série de descrições contextuais”, renovando os jogos de linguagem e criando crenças que favoreçam uma leitura do *self* como um “tecido de contingências e não um sistema de faculdades pelo menos potencialmente bem ordenado” (RORTY, 1992, p.58).

Uma maneira enriquecida de formular nossos desejos e esperanças permite novas descrições e justificativas de padrões de comportamento. Pessoas excepcionais fazem de sua vida uma obra de arte. A generalidade da espécie se diferenciaria da valorização da singularidade de cada ser humano na construção do *self*. A virtude da integridade e constância de alguém passa pela coerência de suas narrativas. A procura por “better versions of ourselves” (RORTY, 1998, p.43-63) traduzem esteticamente nossa busca por dignidade e perfeição moral a partir das ambíguas contingências da singularidade existencial.

Rorty (1989, p.36) concorda com Rieff ao reconhecer que Freud democratizou a figura moderna e kantiana do gênio: “Freud democratized genius by giving everyone a creative unconscious.”. Todos somos criativos (RORTY, 1999, p.214, n. 8), eis o elemento inovador da psicanálise.

Mesmo se a psiquiatria analítica tiver de algum dia ser abandonada em favor de formas de tratamento química e microcirúrgicas, as conexões que Freud esboçou entre emoções tais como os anseios sexuais e a hostilidade, por um lado, e entre os sonhos e as parapraxias, por outro, permaneceriam como parte do senso comum de nossa cultura.

Foi esse impacto cultural da inovadora proposta freudiana que atraiu a intelectualidade ocidental. Freud não faz apenas uma redescoberta útil a ser ignorada em nosso dia-a-dia. A relevância da psicanálise é, junto a seu aspecto moral, se deu especialmente por sua contribuição cultural.

A psicanálise freudiana rompeu com a hierarquia entre as faculdades da alma com uma proposta mais horizontal de compreensão da alma. Sem submeter as paixões à razão — ou mesmo sem apelar para uma dimensão pré-racional/arquetípica ou suprarracional/

mística —, a redescritção freudiana do mundo psíquico inova ao concebê-lo constituído como uma conversação entre “quase-pessoas” numa ampla rede de múltiplos conjuntos de crenças e desejos. A abordagem neopragmática, portanto, é exclusivamente humana e propõe uma visão de mundo que prescindia de uma visão místico-misteriosa da relação entre inconsciente e consciente.

A parte da alma chamada de “irracional” compõe nossas histórias singulares e contingentes, como “idiossincrasias acidentais” (RORTY, 1999, p.199) habitando um corpo. O estudo dos detalhes concretos dessas idiossincrasias rompe com a divisão entre as partes do *self*, como vimos com as “partes baixas da alma”, consideradas irracionais e pré-linguísticas. Contra essa tradição metafísica, Freud não vê centralidade e nem substantividade na consciência.

Baseando-se no texto *Paradoxes of Irrationality*, de Davidson (1982), Rorty parte de uma compreensão davidsoniana de pessoa como um conjunto coerente e plausível de crenças e desejos. Assim, com Freud e Davidson, nosso autor elabora uma estratégia interpretativa da psique humana. Nossas idiossincrasias acidentais constroem nossos conjuntos de crenças e desejos, separando-nos dos demais membros de nossa espécie humana. A moralidade é uma linguistificação do *self*. Desse caráter linguístico advém a “racionalidade” do inconsciente. O inconsciente é racional, não porque confere autoridade teórica para nossas premissas e silogismos prático-morais, mas por sua capacidade de tecer uma rede interna, coerente, complexa e consistente de crenças e desejos a partir de outras crenças e desejos.

A psicanálise freudiana apresenta nosso *self* como uma máquina feita de linguagem — uma rede unificada de crenças e desejos, em substituição à causalidade mecânica dos átomos mentais de Hume — e sem uma essência para ser descoberta, embora precise de novos reparos, o que acontece por meio de um vocabulário particular, sempre a ser revisado. Para tanto, mesmo componentes irracionais e não elaborados de crenças e desejos se relacionam num sistema coerente. Tal coerência é tecida como uma conversação entre quase-pessoas dentro de nós — com os registros psíquicos do *id*, do *ego* e do *superego* como uma pluralidade de “pessoas” que estabelecem entre si uma relação descentrada e não-causal.

A psicanálise “procura provar ao *self* que ele não é senhor nem mesmo em sua própria casa, devendo, porém, contentar-se com escassas informações acerca do que acontece inconscientemente em sua mente.” (FREUD, 1987, p.336). O inconsciente acontece como se um hospedeiro nos usasse; ou como se estivéssemos numa conversa em que apenas uma pessoa — um conjunto de crenças e desejos — esteja acessível a nós pela introspecção. Contra, portanto, a ideia de que há um verdadeiro eu, essencialista e metafísico, a obrigação moral é criar uma familiaridade com outras e estranhas “pessoas”. Familiaridade que se traduz numa dinâmica hierarquização metafórica dentre as diversas opções desse conjunto de crenças e desejos. O “inconsciente” é apenas um conjunto alternativo e não-familiar de crenças e desejos se comparado ao conjunto hegemônico — considerado como sendo o “consciente” —, mas, ainda assim, com sua própria coerência e operando como pessoa autônoma e estranha com relação ao consciente.

Não há um único conjunto exclusivo de crenças e desejos a que se deve se referenciar continuamente. Rorty explica que os conjuntos de crenças e desejos não são coerentes ou compatíveis entre si ao ponto de se identificarem. Há, portanto, ao inverso de oposições

entre as faculdades da alma, um tipo de hierarquização contingente de um conjunto de crenças e desejos sobre outro, considerado alternativo, o “inconsciente”, permitindo a responsabilização moral das escolhas feitas dentre uma pluralidade de centros ou conjuntos.

Na articulação desses subgrupos de crenças e desejos se depara com uma conversação aberta e sem orientação prévia. Há, contudo, nessa falta de orientação prévia, o risco autoritário de patologização. Ao se entender a esquizofrenia como uma rede alternativa de um conjunto de crenças e desejos que não dialoga com meus outros eus, a esquizofrenia expressa a não-democratização das instâncias psíquicas.

Importa, enfim, a democratização freudiana das instâncias psíquicas, que não preconiza uma atividade intelectual de espelhamento representativo do real na mente, mas cria instrumentos dinâmicos de significação moral.

Referências bibliográficas:

- COSTA, J. F. Resposta a Zeljko Loparic. *Percurso*, v. 7, n. 14, p.86-96, 1995.
- DAVIDSON, D. Paradoxes of Irrationality, In: R. WOLLHEIM, R. e HOPKINS, J. (eds.), *Philosophical Essays on Freud*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p.289-305.
- FREUD, S. *Conferência XVIII: fixação em traumas — o Inconsciente* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 16), Rio de Janeiro: Imago, 1987, p. 323-336.
- NIETZSCHE, F. W. *Acerca da verdade e da mentira no sentido extramoral*. Lisboa: Relógio de Água, 1997.
- RORTY, R. Freud, Morality, and Hermeneutics. *New Literary History*, v. 12, n. 1, p.177-185, 1980.
- _____. *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- _____. *Objectivity, Relativism, Truth: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, v. I.
- _____. *Truth and Progress*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- _____. *Ensaio sobre Heidegger e outros — Escritos filosóficos 2* (p.193-219). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

Teatralização do poder: O faz de conta no cenário político

Marcos Antônio Carneiro da Silva¹

Introdução:

Vivemos hoje diversos cenários políticos mundiais, uma espécie muito peculiar de práticas políticas cujo protagonista tenta se desvencilhar, de todas as formas, do ambiente político tradicional, anunciando e/ ou alardeando, insistentemente, que não compõe esse cenário tradicional e que sua área de atuação advém de outros palcos. Michel Foucault, no curso Segurança, território e população (2008), lança mão das análises de Gabriel Naudé sobre Golpe de Estado no século XVII. Ao tomar de empréstimo a questão da teatralização de poder, tema apresentado por Naudé e analisado por Foucault, na aula de 15 de março de 1978, vamos admitir, para efeito das nossas análises, que essa temática é a cena teatral que veste e reveste o cenário político e as práticas de poder, como formas importantes de representação desse mesmo poder. Roberto Nigro (2013) levanta uma hipótese interessante: a teatralização do poder é um elemento estrutural de seu funcionamento. Para recontextualizar essa temática, acreditamos que a encenação do poder é, nos tempos atuais, uma importante forma utilizada, nas mídias, de convencimento ou apaziguamento para o consenso nas ditas “democracias atuais”. Fazer parecer passa a ser tão importante como governar, ou melhor, tão importante para a governamentalidade e para a ordenação das condutas.

O objetivo desse texto é justamente analisar, articulando esses conceitos, esse jogo de faz de conta no cenário político atual, aliando perspectivas de combate a essas formas de governo.

Teatralização do cenário político

Foucault, no curso Segurança, território e população (1977/1978), ao lançar mão das análises de Gabriel Naudé, sobre Golpe de Estado, faz uma investigação dessas relações de poder que envolveram as situações no século XVII. Não vou fazer uma retrospectiva dessas análises, apenas vou utilizar a questão da teatralização de poder, tema emprestado de Naudé e explorado por Foucault e adicionar outras perspectivas. Roberto Nigro (2013), num encontro internacional, na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), promovido pelo Laboratório de Filosofia Contemporânea, em 2013, denominado de Terrorismo de Estado, dando origem ao livro de mesmo nome, organizado pelo professor Guilherme Castelo Branco, levanta a hipótese interessante, que pego também emprestada: a teatralização do poder é um elemento estrutural do seu funcionamento desse mesmo poder. Nigro (2013)

¹ Professor Associado da UFRJ

afirma que o poder tem necessidade de glória desde os tempos mais remotos, aclamações, o trono, a coroa, as tropas romanas etc. Nos dias atuais, essa encenação do poder, ou esse faz de conta, torna-se a principal forma para o consenso da população. O pensador italiano aponta também outro aspecto importante dessa encenação na representação do poder: a violência. Os atos específicos da violência são pontos de destaque nessa teatralização. Percebemos que o uso desse artifício atingiu quase todas as áreas. Como exemplo, podemos citar a intervenção militar na segurança pública do Rio de Janeiro (fevereiro de 2018), mas esse talvez seja um dos pontos mais agudos. Outros aspectos não ficam para trás, como o fato do governo de Michel Temer ter acionado o exército para conter manifestantes no Planalto (maio de 2017), ou o prefeito de São Paulo usar de violência extrema contra os usuários de *crack* (na denominada Cracolândia). Podemos também lembrar a calorosa questão sobre a redução da maioria penal, ocupando páginas e páginas da mídia e sessões de intensos debates em comissões e no plenário do congresso nacional. Com um fato pitoresco: alguns dos mais entusiastas defensores dessa proposta encontram-se presos por corrupção. Ou seja, utilizar o discurso de combate a violência atrai atenção e adeptos para um possível enfrentamento desse problema e é um excelente cenário de promoção pessoal. Alguns candidatos, por exemplo, se pronunciaram com discursos radicais sobre a questão da violência e tiveram, nesses argumentos, a principal fonte de sustentação de suas campanhas. Ou seja, a exploração da temática da violência serve de pano de fundo para alardear e convencer, através do pavor e da sensação do perigo eminente, a população a aderir a projetos pouco ou nada democráticos, criando situações bem favoráveis a manipulação e a ordenação das probabilidades das condutas. Tais encenações não foram exclusividades do nosso cenário político, ocorreram em várias partes do mundo, mas no nosso caso, essas situações tiveram repercussões mais evidentes no quadro político atual.

Para uma vida não fascista: as atualidades desse cenário

A tentativa de diagnosticar o presente sempre requer esses ajustes finos e nem sempre efetivos, tarefa necessária, mas, quase sempre de difícil execução. Lançarei mão, de um texto, de certa forma, bastante conhecido dos filósofos que trabalham com Foucault, mas talvez desconhecido em outras áreas. O texto foi apresentado como uma introdução ao livro de Deleuze e Guattari, denominado *Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* (1977). Nessa pequena introdução, Foucault analisa o fascismo na nossa vida cotidiana e indica algumas perspectivas para uma vida não fascista. Foucault apresenta de forma didática suas contribuições para evitarmos o fascismo que segundo o filósofo francês esta em todos nós, de uma forma ou de outra. Acho importante resgatar esse texto em dias, como os nossos, em que fascismos estão perigosamente disseminados no cenário político brasileiro e podendo contaminar nossas ações. Foucault denuncia três adversários do desejo: os ascetas políticos (os preservadores da ordem pura da política), os deploráveis técnicos do desejo e o inimigo maior: os fascistas. Foucault prescreve, nessa sucinta, mas importante introdução sete princípios essenciais, para uma vida não fascista que, de forma bem resumida, podem ser apresentados como os seguintes: 1) libere sua ação política de toda a paranoia unitária e totalizante; 2) faça crescer a ação, o pensamento e os desejos por proliferação, justaposição e disjunção, ao invés da submissão e hierarquização piramidal; 3) libere-se das velhas categorias do negativo (a lei, o limite, a castração e a falta) que o pensamento moderno manteve por tanto tempo como sagrado enquanto forma de poder e modo de acesso à realidade e prefira o múltiplo, a diferença à uniformidade, os fluxos à unidade e os agenciamentos móveis aos sistemas; 4) não imagine que seja necessário ser

triste para ser militante, mesmo que a coisa que combatemos seja abominável; 5) não utilize o pensamento para dar a uma ação política um valor de verdade, nem a ação política para desacreditar um pensamento, como se ele não fosse senão pura especulação, mas utilize a prática política como um intensificador do pensamento; 6) não exija da política que ela estabeleça os “direitos do indivíduo”, tais como a filosofia os definiu, pois o indivíduo é produto do poder e é preciso desindividualizar (um grupo não deve ser um elo orgânico entre indivíduos hierarquizados); 7) e, por fim, não se apaixone pelo poder. Foucault (1997) prescreve a caça a todas as formas de fascismo, desde aquelas colossais, que nos circundam e comprimem, até as formas pequenas que fazem a amarga tirania de nossas vidas cotidianas.

As batalhas contra o governo da individualização são formas de resistência contra as formas de fascismo

Foucault (1995) nos apresenta também o que denominou de Lutas Imediatas, Transversais, Anárquicas e ou Antiautoritárias. Tais lutas são, em última análise, as batalhas contra o governo da individualização, ou seja, todas as formas que nos afastam de nós mesmos, nos separam da coletividade, forçando o indivíduo a voltar-se para si mesmo e nos impõem uma individualidade. São necessárias para desindividualizar, como já afirmei anteriormente, pois o indivíduo é fruto do poder. Essas lutas que questionam o estatuto do indivíduo, afirmando o direito à diferença e enfatizam tudo aquilo que torna o indivíduo, verdadeiramente, individual. As lutas pela autonomia do indivíduo são “lutas imediatas”, isto pelo fato de lutarem cotidianamente com o inimigo próximo e por possuírem objetivos imediatos e específicos e criticam-se as instâncias do poder que lhe são mais próximas, aquelas que exercem sua ação sobre os indivíduos. O objetivo destas lutas são os efeitos de poder enquanto tal. São denominadas também de lutas “anárquicas” pelo mesmo motivo, entretanto, na perspectiva foucaultiana, não há um desmerecimento das demais formas de lutas, uma vez que cada uma possui um tipo de alcance e um potencial de êxito. Há uma valorização das lutas imediatas, no sentido de compreender que os demais mecanismos de assujeitamento devem ser levados em consideração com outros modos de exploração e dominação, sem haver privilégios e nem supremacias, pois, são relações complexas e circulares umas com as outras. O principal objetivo dessas lutas para Foucault não é atacar uma ou outra instituição específica, mas, antes, uma técnica, uma forma de poder aplicada à vida cotidiana que categoriza e marca o indivíduo e o faz com a sua própria individualidade. Impõe uma lei de verdade que deve ser reconhecida por ele e pelos outros é em suma, uma forma de poder que faz dos indivíduos, sujeitos (assujeitados).

Tentando concluir...

Para nós a luta está posta, nas diversas manifestações contra os pequenos, mas importantes avanços sociais que conquistamos, nessa imensidão de desigualdade que é a sociedade excludente brasileira. Essas violentas manifestações fascistas assujeitam nossos corpos, nossos desejos e nossa forma de pensamento e de vida, mas devem e podem ser repelidas com nossa luta cotidiana anárquicas ou não, mas antiautoritárias acima de tudo, combatendo veementemente todas as formas impositivas que insistem em nos governar e nos dizer o que é melhor pra nós. O melhor pra nós é o que nós conquistamos nas lutas, inclusive, contra esses mesmos fascistas e o que ainda conquistaremos repudiando as violências constantes contra a diferença, contra a livre expressão de pensamento e contra a toda e qualquer forma de submissão.

Referências bibliográficas:

- CASTELO BRANCO, Guilherme. (Org.). *Terrorismo de estado*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Felix. *Anti-edipo: capitalism and schizophrenia*. New York: Viking Press, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

O conceito steiniano de *Lebenskraft*: Referencial para o dinamismo da força corpórea-psíquica-espiritual

Maria Inês Castanha de Queiroz¹

A originalidade da Antropologia Filosófica de Edith Stein

Em sintonia com a visão de unidade do ser humano, a filósofa Edith Stein (1891-1942) descreveu o conceito de *Lebenskraft* ou força vital dando-lhe os contornos de uma noção central em sua Antropologia Filosófica e que tem ressonância em vários momentos de sua obra. Com a meta de enfatizar a descrição deste conceito começamos nos situando na obra *Der Aufbau der menschlichen Person*² (STEIN, 2015a) na qual esta filósofa apresenta sua Antropologia Filosófica descrevendo o ser humano nos horizontes das relações consigo, com a alteridade, com a(s) comunidade(s) de pertencimento e com a vida em sua totalidade.

A relação pessoa-comunidade é um eixo fundamental de sua obra, afirma não ser concebível a noção de um ser humano isolado dos outros, pois “sua existência é existência em um mundo, sua vida é vida em comunidade. E estas não são relações externas que passam a existir em si mesmas e para si mesmas, mas esse [modo de] ser integrado em um todo maior pertence à constituição do próprio homem (STEIN, 2015a, p. 108. Tradução nossa)³. Stein enfatiza a importância da força vital nas experiências da pessoa com a comunidade, pois estas implicam, além do fortalecimento individual e coletivo, ainda mais, a força vital que é deflagrada nas experiências comunitárias.

Além disso, ela enfatiza a relação da pessoa com a vida em sua totalidade que implica em abarcar vivências de transcendência e experiências religiosas.

Todos estes elementos acima citados estão desenvolvidos no contexto do *mundo-da-vida* e da intersubjetividade, reconhecemos outro eixo fundamental de sua obra: a integração dinâmica das dimensões humanas: corpo-psique-espírito. Ao tratar das expressões da força vital, Edith Stein de forma didática nos propicia compreender a relação das dimensões humanas com a força corpórea, força psíquica e força espiritual.

Neste estudo nos deparamos com surpresas ao acompanharmos a descrição fenomenológica steiniana. Isto acontece tanto pelos detalhes rigorosos de sua descrição como pela introdução de conceitos inovadores que revelam o seu modo próprio de realizar

1 Psicóloga e Mestre em Psicologia. Doutoranda em Filosofia UFC.

2 Em espanhol: *Estructura de la Persona Humana* (STEIN, 2003, pp. 555-749) que traduzimos por A Constituição da Pessoa Humana. Face às discussões nos Simpósios Internacionais Edith Stein e nos grupos de estudo sobre a tradução mais adequada do termo alemão *Aufbau*, optamos traduzir por constituição.

3 Original: “Sein Dasein ist Dasein in einer Welt, sein Leben ist Leben in Gemeinschaft. Und das sind keine äußeren Beziehungen, die zu einem in sich und für sich Existierenden hinzutreten, sondern dies Eingegliedertsein in ein größeres Ganzes gehört zum Aufbau des Menschen selbst” (STEIN, 2015a, p. 108).

a fenomenologia como também pela clareza que sustenta ao explorar o mais simples e o mais intrigante do ser humano: a experiência do viver. Como discípula de Edmund Husserl (1859-1938) seguindo os princípios do método fenomenológico fundado por seu mestre e com as influências do vocabulário aristotélico e tomista, ela nos apresenta o caráter dinâmico e complexo do humano: “o termo pessoa significa, para Husserl e Stein, o ser humano tomado na complexidade dos seus aspectos” (Ales Bello, 2004, p.130), quer dizer, na integração das suas dimensões e nas relação do *mundo-da-vida*.

A presença do conceito de força vital na obra filosófica steiniana

Destacamos as seguintes obras filosóficas de Stein nas quais a força vital é presente⁴:

- *Zum Problem der Einfühlung* (2016b): Sobre o problema da empatia;
- *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (2010): Contribuições à fundamentação filosófica da psicologia e das ciências do espírito;
- *Einführung in die Philosophie* (2015b): Introdução à filosofia;
- *Potenz und Akt: Studien zu einer Philosophie des Seins* (2005): Potência e ato: estudos sobre uma filosofia do Ser;
- *Der Aufbau der menschlichen Person* (2015a): A Constituição da Pessoa Humana;
- *Endliches Und Ewiges Sein* (2016a): Ser Finito e Ser Eterno.

Dentro do objetivo deste trabalho, vamos nos ater ao conteúdo sobre a força vital em *Der Aufbau der menschlichen Person* escrita em 1932-1933. Esta obra se insere em seus Escritos Antropológicos e Pedagógicos e foi produzida para o curso para o Magistério do Instituto de Pedagogia Científica de Münster. Reconhecemos como Stein ressalta a importância da visão antropológica adquirida pelo educador e a necessidade de fundamentá-la na perspectiva de unidade do ser humano. Acrescentamos que a compreensão sobre a força vital por parte do educador amplia as possibilidades de entendimento das expressões do educando na perspectiva do todo, considerando as manifestações corporais integradas às cognitivas, psicológicas, existenciais e espirituais.

Motivação, causalidade e liberdade

Seguindo Husserl no contexto histórico de superação do determinismo, Stein também traz críticas à psicologia reducionista e apresenta possibilidades de conhecimento no âmbito das ciências do espírito⁵ pela via da fenomenologia. Estes filósofos contribuíram para se “pensar o fenômeno no modo como ele é dado ao indivíduo na consciência intencional⁶. Este é um passo extremamente significativo frente à chamada “psicologia sem alma” de fins do século XIX e início do século XX, subsistente ainda até hoje nas suas mais diversas formas” (SANTOS, 2011, p 227).

Sinalizamos breves reflexões a partir da obra *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (STEIN, 2010) que preparam o terreno para a força vital. Stein discute a causalidade psíquica e não concorda que o determinismo psicofísico predominante na psicologia defina o ser humano, ou seja, a definição do viver

4 Ver o percurso sobre a noção de Força Vital nas obras de Stein em CASTANHA DE QUEIROZ (2017).

5 Geisteswissenschaft, Ciências do Espírito traduzida por Ciências Humanas ou Humanidades.

6 “Edith Stein toma a seguinte direção fenomenológica: é preciso investigar na consciência intencional o correlato da consciência que corresponde ao psíquico. Ela nomeará a este como sendo o fluxo ou torrente de vivência (Erlebni s-trom) ou torrente de vivência da consciência originária. O psíquico é um correlato da consciência intencional que se constitui como objeto da psicologia: aquilo que sabe e sabe de si como sendo vivente” (SANTOS, 2011, p. 226).

não pode se restringir à causalidade. Ela introduz o tema da motivação, pois a “necessária consecução do acontecer só poderá ser pensada como causalidade psíquica e motivação, as quais atuam conjuntamente no sujeito psíquico, constituindo-o” (SANTOS, 2011, p. 220). E destaca a necessidade de trazer à tona a questão da liberdade como um elemento significativo para o encaminhamento das escolhas e decisões. (SANTOS, 2011, p. 226).

O conceito de força vital

À atitude de denúncia aos riscos do psicologismo e da crise nas ciências realizadas por Husserl somou-se a elaboração do método fenomenológico. Por sua vez, Stein aprofunda o modo de realizar a fenomenologia em sua *Antropologia Filosofia*. Se Husserl apresenta novo método de se fazer ciência considerando o ser humano; por sua vez, Stein aprofunda esta perspectiva com a inclusão da força vital, *Lebenskraft* ao conceito de pessoa humana. Ambos, trazem contribuições fundamentais para a ciência ao aprofundar a discussão sobre o ser humano em sua unidade e no contexto da liberdade.

Ela nos remete às noções de Aristóteles e Tomás de Aquino sobre matéria-forma como fundamento da alma da pessoa humana:

Ao se referir à pessoa humana como forma individualizada, explicita que a alma humana engloba a constituição pessoal e o ser espiritual por possuir uma “matéria espiritual” e uma forma individualizada. Ressaltando (...) a noção de forma individualizada, compreendemos que esta é que qualifica a “matéria espiritual” (CASTANHA DE QUEIROZ, 2017, p. 27).

Neste cenário, Stein introduz o conceito de força vital, *Lebenskraft*, enraizado no conceito de alma, *Seele* e de núcleo da alma, *Kern*. Pelas descrições fenomenológicas confirmamos que a “força é uma propriedade permanente do homem como um todo que não se vivencia diretamente, senão que se nos dá através do vivenciado de modo imediato” (STEIN, 2015a, p. 100. Tradução nossa)⁷.

Ela nos mostra como a força está presente com algo próprio de nossa constituição e faz parte de nossa existência, entretanto, a percebemos dependendo do modo como percebemos o que sentimos, isto é, nos damos conta da força a partir da atenção às nossas vivências. Podemos nos perceber com os “sentimentos vitais”⁸, *Lebensgeföhle*, que expressam a presença de mais ou menos força, por exemplo quando sentimos angústia ou um frescor vital. A outra forma de nos darmos conta de nossa força é através do modo como realizamos determinada atividade, por exemplo, ao estudar um texto podemos sentir um cansaço muito maior do que a tarefa em si exige.

Conceitua o *Lebenskraft* como fundamental para o desenvolvimento das potências não-atualizadas da alma: “A alma parece dispor de uma quantidade concreta de força⁹, que pode certamente ser empregada em diversas direções.” (STEIN, 2015a, p. 64. Tradução nossa.)¹⁰. As potências não-atualizadas ao serem direcionadas realizam a atualização convertendo-se em atos. Esta dinâmica potência-ato integrando-se à descrição do aparecimento de hábitos nos ajuda a compreender a unidade da alma e a importância da força para o seu dinamismo.

7 Original: “Die Kraft ist dauernde Eigenschaft des ganzen Menschen, die nicht unmittelbar erlebt wird, sondern durch unmittelbar Erlebtes zur Gegebenheit kommt” (STEIN, 2015a, p. 100).

8 *Lebensgeföhle*, “Sentimentos vitais”: trata-se de uma das categorias de Max Scheler para classificar os sentimentos. Ele distingue sentimentos vitais, de psíquicos, sensoriais e espirituais.

9 Edith Stein usa *Lebenskraft* e *Kraft* com o mesmo sentido de força vital.

10 Original: “Die Seele verfügt offenbar über ein begrenztes Kraftmaß, das in verschiedene Richtung gelenkt werden kann” (STEIN, 2015a, p. 64).

Aprofundando esta abordagem, Stein esclarece como a força vital permite a configuração do ser humano como organismo vivente, para isto enfatizando a pertinência do *Lebenskraft* à unidade “corpo-alma” descrita no pensamento steiniano como corpo-mente-espírito. Ela persegue este desafio nesta obra mostrando como o conceito de força vital é presente no esclarecimento da unidade corpo-mente-espírito. “A natureza espiritual-corporal revela a vinculação essencial com a corporalidade, formando, necessariamente uma união íntima” (CASTANHA DE QUEIROZ, 2017, p. 27).

No fundamento de matéria-forma, Stein enfatiza o caráter finito do *Lebenskraft* considerando que a força é consumida no seu próprio trabalho de “informar” ou de “dar a forma”. Com estes esclarecimentos podemos compreender a relação da força vital com a própria vida: após o auge do desenvolvimento do organismo vai acontecer o declínio gradual pertinente ao próprio ciclo da vida. A pergunta do ser humano sobre a força da vida coincide com a força da alma e com a força vital no pensamento de Edith Stein: “O que define o sujeito na sua dimensão interior aparenta-se a essa misteriosa força de vida que anima e põe em movimento a natureza toda”. (MASSIMI, 2016, p. 731).

De acordo com o verbete *Lebenskraft* no Léxico de Edith Stein editado pela ESGA¹¹, reconhecemos as diversas vertentes – filosóficas, existenciais, espirituais, psicológicas e religiosas – presentes na elaboração dessa noção. Ela recebeu influências significativas: na vertente filosófica a partir dos estudos que Roman Ingarden (1893-1970) realizava sobre Henri Bergson (1859-1941) e o sentido do “elã vital”; na vertente psicológica, teve influências das discussões de Theodor Lipps (1851-1914) sobre o poder psíquico ou força psíquica; e, particularmente de suas próprias vivências tanto psicológicas quanto espirituais como também suas experiências religiosas descritas em sua Autobiografia e em suas cartas. (KNAUP; SEUBERT, 2017, pp. 224-225). Ao longo de sua obra, encontramos as diversas referências que nos possibilitam reconhecer a relação deste conceito com suas vivências pessoais e com o momento histórico da Alemanha.

A descrição fenomenológica steiniana da força vital é um convite a um olhar mais atento para si mesmo e para o outro, podendo ampliar a compreensão das nuances na riqueza das expressões do ser humano:

[Stein] delinea conceitos que serão aprofundados como também já insere no horizonte do conceito de alma, *Seele*, a relação com os atos de vontade, *Willensakt* e com a força, *Kraft*. Os atos de vontade podem evidenciar a presença forte ou fraca da força, ou seja, os atos da vontade podem estar regidos por uma tensão, *Gespanntheit*, ou por um relaxamento no sentido de afrouxamento da tensão, *Schlaffheit*. Ela usa termos que se aproximam do sentido de *Kraft* e que nos ajudam a compreender a importância da presença da força: com o sentido de se estar desperto para a vida, ela cita a vivacidade, *Lebhaftigkeit*; como também destaca a presença da energia, *Energie*, revelada nas ações; e, ainda, na continuidade da força, a persistência, *Andauern*, que revela a tenacidade, *Beharrlichkeit*. Abordando modos e intensidades das manifestações dos sentimentos, *Gefühle*, reconhecemos como estes se colocam como via das diversas expressões da força (CASTANHA DE QUEIROZ, 2017, p. 23).

11 ESGA: edição revisada das obras de Edith Stein em alemão.

Em síntese, o significado de força vital desenvolvido por Edith Stein refere-se à possibilidade da vida do ser humano. Este pensamento é intrinsecamente unido à noção de alma no sentido aristotélico em *De Anima* (ARISTÓTELES, 2012).

Força vital e liberdade humana

Temos as possibilidades de reconhecer as diversas possibilidades da condução da força vital nos exemplos cotidianos: conservação, aumento, desperdício e consumação da força vital (STEIN, 2015a, p. 90). A princípio, acontece um processo natural de consumação da força no próprio ato de viver, desta forma as realizações do cotidiano implicam em consumo da força e isto faz parte dos próprios processos corpóreos, psíquicos e espirituais. Uma ação pode implicar num grande gasto da força; mas, se existe troca afetiva ou espiritual no mundo circundante, o *Umwelt*, surgem possibilidades de revitalização (CASTANHA DE QUEIROZ, 2017), de retomada da força e de seu aumento. O próprio ciclo do dia-noite e sol-lua já estão intimamente relacionados com o processo natural da vida em geral e da vida do ser humano em suas necessidades de recuperação de força. O mesmo se dá nos processos de conservação da força regidos pelo aprendizado da regulação orgânica. Entretanto, o desperdício da força vital tem sido uma grave problemática do ritmo de vida contemporâneo trazendo consequências negativas para a vida da pessoa e do seu *Umwelt*.

A partir da leitura fenomenológica da pessoa humana, podemos reconhecer situações dessa tendência do esgotamento da força vital devido ao distanciamento que a pessoa mantém em relação: ao próprio conhecimento de sua força; ao valor de sua força e de sua vida; ao seu núcleo interior; às necessidades e possibilidades de revitalização das dimensões corpóreas, psíquicas e espirituais; a suas capacidades e habilidades de recuperação da força. É importante a reflexão sobre o uso da força no horizonte da liberdade, pois a partir desta, o ser humano pode utilizar a força vital de forma saudável ou doentia. O seguinte trecho nos mostra um exemplo desta questão tão presente na vida contemporânea: “Enquanto o espírito resiste e luta contra a sua própria direção, suprime sua própria força, e por assim dizer, a extingue, sem poder, contudo, suprimir seu ser: torna-se um ser obscurecido e impotente, e ao mesmo tempo fechado em si mesmo, em que nada pode fluir (STEIN, 2015a, p. 89. Tradução nossa)¹².

A descrição da força nos dá a noção da organicidade que se irradia na unidade corpórea-psíquica-espiritual no *mundo-da-vida*. A *força* ao ser bem conduzida pode ser conservada e ter continuidade em sua renovação, pois, como já destacamos, ela se consome ao se atualizar no movimento próprio da vida.

Forças: corpóreas, psíquicas e espirituais

Diante da exposição da força vital, podemos passar a “distinção didática” das forças relativas às dimensões do corpo, da psique e do espírito, novamente enfatizando o caráter unitário destas dimensões no dinamismo da vida. Podemos reconhecer o destaque de uma determinada dimensão em detrimento da outra(s) dependendo da natureza da vivência; porém a unidade da pessoa permanece quando estamos nos referindo à perspectiva orgânica integrada da pessoa.

11 Original: “Indem der Geist sich gegen seine natürliche Seinsrichtung stemmt, hebt er seine eigene Kraft auf, löscht sich gleichsam aus, ohne doch sein Sein aufheben zu können: Es wird ein verfinstertes und ohnmächtiges Sein und zugleich ein in sich verschlossenes, in das nichts mehr einströmen kann” (STEIN, 2015a, p. 89).

As almas humanas possuem uma força natural – diferentes nas diferentes almas –, mas essa força natural não pertencem a elas à parte e independentemente de toda a constituição psicofísica, mas estão vinculadas a elas. Nós falamos de força corporal e não significa algo mecânico, mas algo orgânico, que se reflete no crescimento (e num crescimento proporcional) e na atividade, no trabalho e no sofrimento (STEIN, 2015a, p. 90)¹³.

Ao tratar da consumação da força, Stein enfatiza como esta se dá no cotidiano, relacionando a intensidade do que é vivenciado com o dinamismo das dimensões, ou seja, na relação da força corporal com a força do espírito: “Em caso de cansaço devido ao esforço físico, o desempenho espiritual **não é possível de todo ou apenas com grande** esforço. Por outro lado, o trabalho espiritual extenuante também leva ao cansaço físico” (STEIN, 2015a, p. 90. Tradução nossa)¹⁴.

Através de exemplos do cotidiano, Stein revela a habilidade ao explicitar como a intersubjetividade é presente nas relações da *Lebenskraft* com o mundo material e com o mundo espiritual seja nas vivências da dor, da alegria, da tristeza como também na oração, nas artes, na expressão criativa.

Fontes de força

Edith Stein explora as diversas fontes de força na relação da pessoa consigo, com o outro e com o mundo. Nestas confluências, ela traz o destaque para a questão dos valores e este tema se coloca relevante para problemáticas contemporâneas. A vinculação com os valores pode ser uma inesgotável fonte de forças espirituais que irradiam para todo o ser. Ao tratar da força espiritual, Stein enfatiza as possibilidades do ser humano encontrar o alimento para sua força espiritual, ou seja, temos sempre possibilidades fortalecer a dimensão do espírito. Os alimentos, fontes de força espiritual estão presentes na natureza, nas relações com a alteridade e com a comunidade, como também na experiência religiosa ou relação com Deus, por exemplo na oração.

Considerações finais

A proposta de explorar esse conceito traz referências para o reconhecimento da força corpórea, da força psíquica e da força espiritual, que, ao mesmo tempo, revelam especificidades de acordo com as suas dimensões próprias e ainda requerem ser compreendidas na visão integrada de uma conjugação dinâmica.

Estudar a Antropologia Filosófica steiniana que integra os campos da Ontologia, da Metafísica e da Fenomenologia implica tanto em refletir sobre as dimensões constituintes do ser humano como também realizar o exercício constante de nos reposicionar em nossa forma de pensar, falar e escrever sobre esta temática buscando a descrição mais próxima da vivência de unidade. O mais interessante é que este reposicionamento conceitual nos instiga à expansão das fronteiras da Filosofia, pois reconhecemos como a Psicologia e a Educação, o Direito e as Ciências da Saúde carecem da Antropologia Filosófica steiniana que apresenta a unidade do ser humano em dinamismo e sempre contextualizada com

13 Die Menschenseelen besitzen eine natürliche Kraft – die verschiedenen verschiedene –, aber sie kommt ihnen nicht außerhalb und unabhängig von der ganzen psycho-physischen Konstitution zu, sondern ist an diese gebunden. Wir sprechen von Körperkraft und meinen damit nicht etwas Mechanisches, sondern etwas Organisches, was sich im Wachstum (und zwar in einem bestimmt proportionierten Wachstum) und in der Leistungsfähigkeit, der Arbeits- und Leidensfähigkeit zeigt. (STEIN, 2015a, p. 90).

14 “bei Ermüdung durch körperliche Anstrengung, sind geistige Leistungen gar nicht oder nur unter großer Anstrengung möglich. Umgekehrt führt angestrengte geistige Arbeit auch zu körperlicher Ermüdung” (STEIN, 2015a, p. 90).

o mundo. Considerando este universo interdisciplinar amplo podemos reconhecer que a consistência filosófica do pensamento de Edith Stein pode provocar verdadeiras revoluções nas mais diversas áreas de conhecimento e nas suas aplicações.

Já afirmamos que o *Lebenskraft* é um dos aspectos que se apresenta como um “divisor de águas” da obra steiniana pelas evidências de carência do sentido de força para o ser humano que convive atualmente com visões distorcidas ou reduzidas sobre esta noção. Esta lacuna na compreensão do próprio viver atinge profundamente a forma de estabelecermos relações tanto com nós próprios como também com a alteridade e com a totalidade. Assim, as interligações entre eu, o outro e o mundo se mostram frágeis. Se no cotidiano, a palavra força está associada ao poder, status, competitividade ou autoritarismo, o seu inverso nos remete à fraqueza, covardia ou depressão, debilidade intensificada com pré-julgamentos e discriminações; na Psicologia, na Educação e no Direito deparamos com a trágica desvinculação da força em relação às potências como também aos valores humanos.

A descrição fenomenológica da unidade e do dinamismo que Stein nos apresenta também nos inquieta face à necessidade urgente do homem contemporâneo de vivenciar possibilidades de integração das suas forças corpóreas, psíquicas e espirituais. Esta é mais uma problemática exigente de nossos tempos a ser enfrentada numa cooperação inter e transdisciplinar.

Apesar dos terrenos estéreis da vida pós-moderna, apesar da perda de experiências de valores que diminuem e consomem a força vital, apesar da falta de vínculos inter e intrapessoais que tanto nos afligem... apesar de tudo... temos a vida manifestada na força vital com suas potências e o *télos* apontando para o sentido do viver que nos exige a escuta da nossa interioridade (MAHFOUD, 2017).

Ao pensarmos sobre o universal para o ser humano, somos chamados a refletir sobre a força vital presente nas diversas situações no *mundo-da-vida*: na vivência do ser humano sorrindo ao ver o entusiasmo de uma criança que brinca ou a intensidade do choro de quem está chorando com a perda da pessoa amada. A força da vida é presente quando admiramos o sol ou a lua. Ou seja, o ser humano apreende a sua força vital na própria potência de viver manifestada nas vivências que ressoam na unidade corpórea-psíquica-espiritual de nosso ser.

Referências bibliográficas:

- ALES BELLO, Angela. *A fenomenologia do ser humano: traços de uma filosofia no feminino*. Antonio Angonese (Trad.). Bauru, SP: EDUSC, 2000.
- _____. *Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião*. Org. e Tradução de Miguel Mahfoud e Marina Massimi. Bauru: EDUSC, 2004
- BERDIAEV, Nicolai. *El sentido de la historia: experiencia de la filosofía del destino humano*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1979.
- CASTANHA DE QUEIROZ, Maria Inês. O percurso pela noção de *força* em Edith Stein. Revista *Argumentos*, ano 9, n. 18. Fortaleza, p. 18-33, jul./dez. 2017. Disponível em <<http://www.periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/31025/71644>>. Acesso em: 24 janeiro 2018.
- KNAUP, M.; SEUBERT, H. *Lexikon*. Gesamtausgabe Bd.28. (ESGA). Freiburg in Bressgau: Verlag Herder GmbH, 2017.
- MAHFOUD, Miguel. Silêncio e interioridade pessoal em Edith Stein. Revista de Filosofia *Aurora*, Curitiba, v. 29, n. 48, p. 840-864, set /dez. 2017. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/22004/22510>>. Acesso em: 02 maio 2018.
- MASSIMI, Marina. A pessoa e o seu conhecimento: algumas etapas significativas de um percurso conceitual. *Memorandum*, 18, p. 10-26. 2010. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a18/massimi05.pdf>>. Acesso em: 28 outubro 2012.
- _____. Compreender a estrutura da pessoa: diálogo entre fenomenologia e filosofia aristotélico-tomista, por Edith Stein. In MAHFOUD, M., MASSIMI, M. *Edith Stein e a psicologia: teoria e pesquisa*. Org. Miguel Mahfoud; Marina Massimi. Belo Horizonte, Artesã Editora, 2013.
- _____. *História dos saberes psicológicos* [livro eletrônico]; São Paulo: Paulus, 2016. Edição do Kindle.
- QUEIROZ, Maria Inês Castanha de; MAHFOUD, Miguel. A virtude como ato no luto. Revista eletrônica *Memorandum*, Belo Horizonte; Ribeirão Preto, n. 9. p. 40-64. 2010. Disponível em <<http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/a19/queirozmahfoud0>>. Acesso em: 01 setembro 2011.
- SANTOS, Gilfranco Lucena. Motivação e Liberdade: A superação do determinismo psicofísico na investigação fenomenológica de Edith Stein. *Kairós*. Revista Acadêmica da Prainha. VIII/2, p. 216-234, jul./dez. 2011. Disponível em: <<http://www.catolicadefortaleza.edu.br/wp-content/uploads/2013/12/04-Gilfranco-Lucena-Motiva%C3%A7%C3%A3o-e-Liberdade-E.-Stein-ok-pags.-216-a-234.pdf>>. Acesso em: 27 outubro 2015.
- STEIN, Edith. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. Gesamtausgabe Bd.6. (ESGA). Publisher Herder Verlag GmbH, 2010.
- _____. *Der Aufbau der menschlichen Person: Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*. Gesamtausgabe Bd.14. (ESGA). Publisher Herder Verlag GmbH, 2015a.
- _____. *Einführung in die Philosophie*. Gesamtausgabe Bd.08. (ESGA). Publisher Herder Verlag GmbH, 2015b.
- _____. *Endliches Und Ewiges Sein*. Gesamtausgabe Bd.11-12. (ESGA). Publisher Herder Verlag GmbH, 2016a.

_____. Estructura de la persona humana. In: STEIN, Edith. *Obras Completas IV: Escritos Antropológicos y Pedagógicos*. Traducción de Francisco Javier Sancho, OCD; José Mardomingo Constantino Ruiz Garrido; Carlos Díaz Alberto Pérez, OCD; Gerlinde Follrich de Aginaga. Burgos: Editorial Monte Carmelo; Vitória: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2003.

_____. *Potenz und Akt: Studien zu einer Philosophie des Seins*. Gesamtausgabe Bd.10. (ESGA). Publisher Herder Verlag GmbH, 2005.

_____. *Zum Problem der Einfühlung. Teil II–IV der unter dem Titel: Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung vorgelegten Dissertation*. Gesamtausgabe Bd.5 (ESGA). Publisher Herder Verlag GmbH, 2016b.

A virada ontológica e o significado de Heidegger na filosofia Francesa contemporânea

Max Paulo Prado Bezerra da Silveira¹

Elementos do pensamento de Heidegger

A categoria do Sujeito moderno caracteriza-se por já pressupor uma relação Sujeito e Objeto, esta relação já é ela mesma um efeito do chamado ultimo rosto da metafísica expresso na técnica Moderna. (BADIOU, 1992) O Sujeito moderno caracteriza se por já pressupor uma relação Sujeito e Objeto, ele é aquilo que se debruça sobre o objeto para se chegar a um fim de dar conta do objeto em sua totalidade, nesse sentido o desenvolvimento da técnica moderna nos trouxe a uma espécie de enquadramento em consonância com o Sujeito moderno que percebe o mundo em seu entorno, tal qual a um objeto a sua disposição. Assim a figura do Sujeito moderno só pode ser concebida enquanto imersa no querer objetificante da técnica, ou seja, este Sujeito enquanto efeito do desenvolvimento da técnica já se mostra incapaz de “escutar” o envio da questão essencial do Ser pelo destino, por esta questão ele é tido como tardio em relação à questão fundamental do Ser, pois já é um efeito do enquadramento da técnica. Assim a transcrição metafísica de um devir-sujeito do homem já é o começo do fim, ou precisamente o fim último de estabelecimento do reino da técnica, de maneira que pensar a técnica enquanto o término da metafísica é hoje a única tarefa possível que restou para o pensamento.

Portanto, a metafísica que se articulou em torno da figura do Sujeito Moderno se mostrou incapaz de lançar mão da questão do Ser, não por que o quisesse fazer assim, mas principalmente pelo esquecimento deste mesmo Ser que encontra no ente o seu último refúgio, decorre disto que a metafísica deve ser superada, pois ela mesma enquanto a própria filosofia já não é capaz de fornecer qualquer tipo de abertura do pensamento para o retorno do Ser. Deste modo a Filosofia - tomada como a metafísica que se articulou em torno do sujeito moderno – e suas possibilidades— estariam esgotadas, de maneira que o reino da técnica e seu estabelecimento já é um retrato do fim da filosofia. Assim, nosso tempo não é mais o moderno (se tomarmos como moderno, o pós-cartesianismo que organizou a tomada do sujeito e da consciência enquanto objetos de investigação do discurso filosófico, até Nietzsche), pois o nosso tempo é o da implementação final da técnica enquanto desfecho da “aventura” metafísica.

Como resultado tem se a expansão indiferente da técnica e um esgotamento de seus possíveis. Pois se antes a Filosofia detinha a questão do Ser, hoje ela só expressa o querer

¹ Mestrando pelo PPGF-UFRJ

nadificante e nihilista de uma vontade devastadora que não se ocupa do Ser, mas sim do Ente, pronto a servir como um objeto a vontade aniquiladora da técnica.

A palavra técnica encontra sua origem no sentido grego de *τεχνη*. (HEIDEGGER, 2002) O sentido originário da palavra revela que: *τεχνη* não diz respeito somente a um Desencobrimento, mas, sobretudo revelaria um sentido Criador do próprio Desencobrimento. É este processo de criar no desencobrir da coisa, que Heidegger nomeia como um modo de *αληθεια*.

A técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento. Levando isso em conta, abre-se diante de nós todo um outro âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desencobrimento, isto é, da verdade. (...) É uma palavra proveniente do Grego. (...) Devemos considerar duas coisas em relação ao sentido desta palavra. De um lado, *τεχνη* não constitui apenas a palavra do fazer na habilidade artesanal, mas também um fazer na grande arte e das Belas-artes. A *τεχνη* pertence à produção, a *ποιησις*, é portanto, algo poético (Heidegger, 2002, p. 17)

Da mesma forma Heidegger indica que a palavra *τεχνη* designa em seu sentido amplo, conhecimento. Este é um conhecimento que não diz respeito somente a entender do que se está falando, mas o conhecimento que designa uma abertura, que se dá no próprio processo de desvelamento do que está velado ou do desencobrimento do que está encoberto. Portanto *τεχνη* está vinculada a um modo de *αληθεια*.

A técnica obedece a uma força de “deixar viger” o que ainda não é vigente. Sua função é por tanto trazer o vigor da presença do que ainda não vigora. Quando um artesão se senta diante de uma roda de fiar, busca tornar vigente o que se imaginou, o que se pensou produzir, e constituir a disponibilidade de um tecido. Assim, podemos dizer que a técnica obedece a uma força dispositiva para tornar disponível a disponibilidade. No entanto esta disponibilidade a que responde a técnica, constitui também um desencobrimento do Real que ao mesmo tempo em que descobre, o encobre novamente. Desta maneira, algo do Real escapa ao desencobrimento que visa dispor da disponibilidade. Ora a técnica moderna já se caracteriza por tornar o meio a sua volta como objetos no sentido de disposição, como exemplo, podemos citar uma usina hidrelétrica que dispõe das águas de um rio, de maneira a deslocá-las à disposição da geração de energia.

Esse desencobrir, como visto anteriormente não deve ser redutível à disponibilidade, no entanto ele de fato aparece em todo o percurso que constitui a técnica; o que se pergunta é se Isto inclui também a Técnica Moderna.

Podemos dizer que a técnica Moderna é a uma composição destinada a desencobrir transformando o disposto em disponibilidade. Composição ou *Gestell* diz respeito a uma força de reunião “que desafia o homem a desencobrir o real no modo da disposição, como disponibilidade” (HEIDEGGER, 2002) neste sentido composição diz respeito também a um tipo de enquadramento do real que marca a técnica moderna, mas que em si não possui nada de técnico. Por outro lado, Composição ou *Gestell* não indica somente um sentido explorador:

deve fazer ressoar também o eco de um outro “Pôr” de onde ele provém, a saber, daquele Pro-por e ex-por, que no sentido da *ποιησις*, faz o real vigente emergir para o desencobrimento. Este pro-por produtivo, (por

exemplo, a posição de uma imagem no interior de um templo) e o dispor explorador na acepção aqui pensada, são, sem dúvida, fundamentalmente diferentes e, não obstante, preservam, de fato um parentesco de essência. Ambos são modos de desencobrimento, modos de *αληθεια*. (Heidegger, 2002, p. 24)

Portanto, *Gestell* ou Composição, e a técnica, correspondem na verdade a uma dinâmica do desvelar, do desencobrir e cobrir novamente uma dinâmica que se daria no sentido criador da técnica que, enquanto modo de *αληθεια* permite a abertura de um horizonte de possibilidades pelo fato de em sua essência se constituir não como algo que dispõe a serviço da disponibilidade, mas sim pelo sentido criativo do desencobrimento.

Podemos concluir então pela descrição da Técnica moderna, que: este mundo marcado pela disposição da natureza como objeto se notabiliza por um mundo que segue a lógica das disponibilidades, caracterizando uma ordem que destitui o Ser de todo o seu vigor originário de criação.

Neste sentido o que sobra é um mundo constituído pelos Entes em que sua característica primordial é um mundo marcado pela ausência do pensamento, o que daria as coordenadas de um niilismo representado pelo mundo da técnica. Portanto o resgate a que Heidegger se propõe quando fala de uma essência da técnica, é o resgate de uma essência criadora que constitui e constituiu a experiência do Ser.

Tal essência criadora, nada mais é do que a eclosão do Ser que é encoberta pela ação totalizante e subjugadora do querer da técnica moderna. Tal esquecimento do Ser se evidencia pela não consideração do pensamento do Ser de tal Ente. Portanto, se o pensamento só vigora no Ser, não seria nenhum absurdo dizer que o mundo constituído pela técnica enquanto expressão do esquecimento do Ser é um mundo onde não há pensamento. Como consequência desta ausência de pensamento o que resta, é a vontade nadificante do querer da técnica que busca arrazoamento e disponibilização totalizante dos entes até seu esgotamento, onde a destruição da própria humanidade estaria em questão. Mesmo que Heidegger considerasse a bomba atômica um bom reflexo do pensamento ausente que caracteriza o mundo da técnica moderna, é preciso perceber que não é o fato catastrófico que importa aqui, mas sim a força brutal de mobilização do Ser que a técnica empreende a fim de submetê-lo enquanto reserva infinita de disponibilidades de um querer nadificante.

A concepção de Badiou sobre o pensamento de Heidegger

Heidegger recorre ao que é originário do pensamento através dos fragmentos dos pré-socráticos. Toda a evocação poética aos deuses que caracteriza o pensamento de Parmênides assim como a dimensão misteriosa que envolve o movimento do *Logos* em Heráclito permite a Heidegger afirmar que haveria uma indistinção entre o dizer do poeta e o pensamento do pensador, trazendo à tona uma relação entre o poema e o pensamento. O envio pré-socrático do pensamento tomado também como o destino de envio do “Ser” indica que o pensamento estava sob a guarda do Poema. Deste modo a contestação Axiomática de Badiou parte do princípio de que a Filosofia se baseia por uma não relação com o poema. O que marca esta cisão entre Poema e Filosofia é a forma singular segundo a qual determinado pensamento estabelece postulados internos ao seu próprio discurso. Chamam-se Parmênides e Heráclito de Filósofos Pré-socráticos, mas Badiou chama a atenção para a constatação de que as elaborações feitas por estes pensadores não representam ainda a

Filosofia. Por mais que a forma poética do pensamento de Parmênides não compartilhe do referencial épico e poético de Homero, ela ainda traz consigo o elemento místico dos deuses — a começar por sua exaltação inicial à imagem de deuses em suas cavalgadas e carruagens —, tornando o pensamento dependente de uma evocação aos deuses deixando a proximidade entre o discurso e o sagrado intacta, evidenciando o transe ou o envio poético como forma essencial do pensamento.

No entanto, a partir do momento em que se observa o surgimento da Filosofia como um discurso submetido a seus próprios postulados encontra-se também sua dimensão desacralizante, já que sua ordem é diversa a forma poética de pensamento. Na verdade a filosofia começa com o estabelecimento de um regime de discurso que constituído por sua própria regra de inerência e legitimação terrena configurando-se desta maneira, como uma ordem de pensamento que interrompe a autoridade sagrada do poema a partir de uma secularização argumentativa. Nesse sentido é preciso observar a importância que a ordem do Matema assume para Badiou como uma ordem que assumiu de antemão a interrupção da narrativa sagrada em favor de um imperativo de consistência que constitui a matemática como forma de investigação que se furta das inconsistências que a mística revelação poética propõe. Cabe ressaltar que se a verdade enquanto experiência de uma revelação delegou o “vivo” do pensamento à condição artística, foi porque Heidegger conseguira identificar no vazio da impossibilidade da Filosofia o emaranhado de suturas a que ela se encontrava, e que a desorientação poética da “era dos poetas” era o último lugar de acolhimento do mal-estar decorrente desta desorientação causada pelo fim da filosofia. A potência do pensamento de Heidegger reside na constatação de que a “era dos poetas” de fato existiu.

Segundo Badiou, em um determinado espaço de tempo entre Hölderlin e Paul Celan houve uma época em que o Poema marcou uma desorientação que partia da inconsistência e leveza do Ser, em outros termos, a chamada “Era dos poetas” é caracterizada pela concepção de que o sentido vazio e nadificante do fim designava a possibilidade de abertura para a questão do “ser” de modo a produzir um espaço apartado das suturas a que o pensamento estava encerrado. Portanto tratava-se de buscar uma formulação que estivesse mais alerta às experiências do homem moderno, formulação que fora desencadeada e sustentada pelo Poema.

A apropriação do pensamento de Heidegger enquanto lugar comum na “filosofia” do fim do século XX

Segundo Badiou, existiria na França dos anos 80, uma pequena dezena de filósofos que teriam declarado o fim da Filosofia. Para a maioria destes filósofos a filosofia teria acabado, ou pelo menos enquanto projeto tornada algo impossível, delegada a outra coisa que não ela mesma. Tal afirmação pode ser constatada através das diversas formulações de alguns destes filósofos, por exemplo: “Não se deve mais estar em desejo de filosofia” (Lacoue-Labarthe) “A filosofia enquanto arquitetura está em ruínas” (Lyotard). Desta maneira, como deve-se interpretar o fato de Lyotard evocar o destino da “presença” nos comentários dos pintores, ou que Deleuze tenha dedicado ao tema do Cinema um de seus grandes livros; ou que Lacoue-Labarthe, ou mesmo Gadamer na Alemanha se devote a antecipação poética de Paul Celan? (BADIOU, 1992) De certo para Badiou, esses filósofos estariam em busca de uma escrita por desvios, de suportes indiretos, que venham a preencher o espaço considerado inabitável que tem caracterizado o pensamento filosófico.

Assim após os “horrores” do totalitarismo os filósofos teriam se declarado culpados, chegando a constatar que seu pensamento, encontrava-se com os crimes históricos. A proposição de Lyotard creditando a Lacoue-Labarthe a “Primeira determinação filosófica do Nazismo” (BADIOU, 1992) sugere que tal determinação dependa da Filosofia, no entanto, Badiou faz questão de afirmar que tal enunciado não possuiria evidência, caso contrário, as leis do movimento, por exemplo, também dependeriam da filosofia, o que não seria o caso, uma vez que para Badiou, mesmo a questão do Ser-enquanto-ser não dependeria da Filosofia pois seria algo pertencente ao campo matemático. Decorre daí que o nazismo enquanto política é destituído da forma de pensamento Filosófico. Diante de tais considerações Badiou afirma que os filósofos ao invés de anunciar o fim da filosofia, deveriam se empenhar em deter a ideia de que tudo dependa dela, de modo que se a filosofia foi incapaz de pensar o nazismo, é porque este não se configura como um objeto possível daquela, por não estar submetido às suas condições. No entanto isso não significa, segundo o autor, que o nazismo seja impensável; na verdade caberia a outra ordem de pensamento torna-lo efetivo.

Tendo a filosofia chegado ao fim, restaria agora repronunciar a questão que está sob a guarda dos poetas – a questão do Ser – e observar como ela repercutiu ao longo da história da filosofia.

Diante disto o pensamento é então convocado a fazer um triplo movimento: o de reinterpretar a “virada Platônica” que orientou o destino do Ser, tomar a condição no dizer dos poetas e reinterpretar a origem pré-socrática do pensamento. Esse triplo movimento possibilitaria o que pode se denominar como um Retorno dos Deuses, que possibilitaria desviar o homem do querer nadificante da técnica, expondo o pensamento ao seu destino de abertura.

A afirmação de que a filosofia chegara a seu fim, e caberia somente à poesia acolher a questão do Ser a fim de mudar o destino aniquilador e nadificante da técnica, é possível afirmar que o “Heidegger” que Badiou nos apresenta, demarca os contornos finais do que caracterizou uma ideologia Heideggeriana na filosofia Francesa contemporânea nos anos 80.

Deste modo pode se dizer que o lugar comum em torno do qual a Filosofia Francesa Contemporânea no fim do século XX se constituiu à partir de um certo Heideggerianismo permeado por algumas características: 1. uma concepção de superação da metafísica enquanto categoria que se articula em torno do Sujeito Moderno. 2. O Fim da metafísica encontra no Reino da Técnica a expressão dos seus limites. 3. A ciência Moderna e o Estado Totalitário são consequência do fim da Metafísica/Filosofia. 4. Só alguns poetas até hoje foram capazes de pronunciar a questão do Ser. 5. A virada Platônica é o Primeiro movimento de esquecimento do Ser. Diante disso só resta agora ao pensamento 6. Tomar a condição no dizer dos poetas. Deste modo ao designar a Filosofia enquanto um reflexo de sua própria impossibilidade alguns filósofos franceses do fim do século enclausuraram o pensamento Filosófico em um imobilismo ideológico que perverte toda perspectiva de abertura possível do mesmo.

As condições da filosofia

Para Badiou, a Verdade é um processo que obedece a condições. Tais condições nem sempre existiram, de maneira que há sociedades sem matemática, outras em que o amor

está ausente e outras em que a arte se apresentaria correlacionada com o místico e religioso, ou mesmo sociedades em que a invenção política não era uma possibilidade.

Como descrito em *Manifesto Pela Filosofia*, a primeira configuração filosófica que propôs pensar os processos de verdade em um espaço conceitual único teria levado o nome de Platão. Badiou observa nos diálogos, tematizações de ocorrências de verdade em diferentes Processos, mas atravessadas por este espaço conceitual único

“Se a Grécia viu nascer a Filosofia, certamente não foi porque ela detinha o sagrado na fonte mítica do poema, ou porque o velamento da presença lhe fosse familiar à guisa de uma proposição esotérica sobre o Ser. Muitas outras civilizações antigas procederam ao depósito sacro do ser no proferimento poético. A singularidade da Grécia é muito mais a de ter interrompido a narrativa das origens pela proposição laicizada e abstrata, de ter ferido o prestígio do poema com o do matema, de ter concebido a cidade como um tema aberto, disputado, vacante, e ter trazido a cena pública as tempestades da paixão.” (BADIOU, 1991, p. 8)

Não obstante Badiou nomeia a Arte a Política o Matema ou ciência, e o Amor como Processos de verdade. Assim, afirma se no Manifesto que “a filosofia tem por condição que haja verdades em cada uma das ordens que são atestáveis” (Badiou, 1991, p. 8), e que depende de uma compossibilidade destas verdades em um espaço único conceitual, para que a Filosofia possa pensar o seu tempo e espaço. Agora, a redução deste espaço único a uma verdade estabelecida por uma de suas condições ganha o nome de sutura, processo pelo qual a filosofia abdica de sua forma de pensamento e é reduzida a forma de pensamento de uma de suas condições.

Sutura: política X ciência

Considerada a principal no século XIX, a sutura positivista, ou cientificista foi um resultado da ideia de que a ciência poderia fornecer por si um sistema que desse conta da totalidade temporal das verdades. De maneira semelhante o Marxismo teria submetido a filosofia a sua condição política. A tese onze de Marx sobre Feuerbach segundo a qual os filósofos deveriam parar de interpretar o mundo, e sim transformá-lo, convoca a filosofia a se diluir no discurso político de transformação totalizante, ou como o próprio manifesto expõe: “A política é aqui filosoficamente designada como só ela capaz de configurar praticamente o sistema geral do sentido, e a filosofia é votada a sua supressão realizante.” (BADIOU, 1991) Segundo Badiou toda a concepção de Marx sobre a Dialética Materialista como o movimento da história, impossibilita ao mesmo tempo qualquer compossibilidade que permitisse a filosofia pensar seu tempo na medida em que suas condições são simultaneamente deixadas de lado.

Assim trata se de uma dupla sutura a qual procedeu a filosofia, tanto a sua sutura com a política que leva o nome do marxismo como a sutura com a ciência fizeram com que a filosofia ficasse presa a esta rede de suturas ficando impedida de configurar sua compossibilidade geral de suas condições, não à toa este genérico que escapa e põe em questão as pretensões deterministas de um sistema fizeram com que a filosofia assumisse a imagem de algo desfeito e encolhido.

Este tipo de enunciação, sobre a insuficiência da Filosofia, é então para o próprio Badiou um indicativo de que a Filosofia estaria suturada a uma de suas condições, e que

isto se sucedeu ao longo de sua história, corrobora com a forma descontínua como ela se projeta no tempo e no espaço, por outro lado, se ela tem se realizado a partir de sua retirada, ou seja, de sua supressão em favor de uma ou mais de suas condições, há que se considerar a possibilidade de abordar sua história a partir das suturas, tal como a história de sua sucessiva supressão.

A era dos poetas

Heidegger recorre ao que é originário do pensamento através dos fragmentos dos pré-socráticos. Toda a evocação poética aos deuses que caracteriza o pensamento de Parmênides assim como a dimensão misteriosa que envolve o movimento do *Logos* em Heráclito permite a Heidegger afirmar que haveria uma indistinção entre o dizer do poeta e o pensamento do pensador, trazendo à tona uma relação entre o poema e o pensamento. O envio pré-socrático do pensamento tomado também como o destino de envio do “Ser” indica que o pensamento estava sob a guarda do Poema. Deste modo a contestação Axiomática de Badiou parte do princípio de que a Filosofia se baseia por uma não relação com o poema. O que marca esta cisão entre Poema e Filosofia é a forma singular segundo a qual determinado pensamento estabelece postulados internos ao seu próprio discurso. Chamam-se Parmênides e Heráclito de Filósofos Pré-socráticos, mas Badiou chama a atenção para a constatação de que as elaborações feitas por estes pensadores não representam ainda a Filosofia. Por mais que a forma poética do pensamento de Parmênides não compartilhe do referencial épico e poético de Homero, ela ainda traz consigo o elemento místico dos deuses — a começar por sua exaltação inicial à imagem de deuses em suas cavalgadas e carruagens —, tornando o pensamento dependente de uma evocação aos deuses deixando a proximidade entre o discurso e o sagrado intacta, evidenciando o transe ou o envio poético como forma essencial do pensamento.

No entanto, a partir do momento em que se observa o surgimento da Filosofia como um discurso submetido a seus próprios postulados encontra-se também sua dimensão dessacralizante, já que sua ordem é diversa a forma poética de pensamento. Na verdade a filosofia começa com o estabelecimento de um regime de discurso que constituído por sua própria regra de inerência e legitimação terrena configurando-se desta maneira, como uma ordem de pensamento que interrompe a autoridade sagrada do poema a partir de uma secularização argumentativa. Nesse sentido é preciso observar a importância que a ordem do Matema assume para Badiou como uma ordem que assumiu de antemão a interrupção da narrativa sagrada em favor de um imperativo de consistência que constitui a matemática como forma de investigação que se furta das inconsistências que a mística revelação poética propõe. Cabe ressaltar que se a verdade enquanto experiência de uma revelação delegou o “vivo” do pensamento à condição artística, foi porque Heidegger conseguira identificar no vazio da impossibilidade da Filosofia o emaranhado de suturas a que ela se encontrava, e que a desorientação poética da “era dos poetas” era o último lugar de acolhimento do mal-estar decorrente desta desorientação causada pelo fim da filosofia. A potência do pensamento de Heidegger reside na constatação de que a “era dos poetas” de fato existiu.

Segundo Badiou, em um determinado espaço de tempo entre Hölderlin e Paul Celan houve uma época em que o Poema marcou uma desorientação que partia da inconsistência e leveza do Ser, em outros termos, a chamada “Era dos poetas” é caracterizada pela concepção de que o sentido vazio e nadificante do fim designava a possibilidade de abertura para a questão do “ser” de modo a produzir um espaço apartado das suturas a que o

pensamento estava encerrado. Portanto tratava-se de buscar uma formulação que estivesse mais alerta às experiências do homem moderno, formulação que fora desencadeada e sustentada pelo Poema.

Tudo o que se concernia em matéria de tornar as promessas do passado — em que havia a ideia de se criar um novo mundo ou o projeto de um novo homem—, vigentes no presente traçava uma orientação nas representações do horizonte histórico. Com o fim das chamadas “grandes narrativas”, o progresso destruidor da ciência e os horrores do Estado totalitário levaram a destituição das utopias que orientavam o pensamento. É neste sentido que se torna possível compreender o que Heidegger teria enxergado no dizer dos poetas, isto é, o aspecto fundamental da desorientação que estava em jogo para os poetas foi a destituição da categoria de objeto e conseqüentemente de toda forma pretensa de objetividade como formas necessárias de apresentação.

Conclusão

Como pode ser observado, o alcance do pensamento de Heidegger não está só em perceber a condição de dupla sutura a que a filosofia estava submetida, mas foi também cruzar a crítica filosófica da objetividade, com a destituição do objeto no dizer dos poetas. Tomando o dizer dos poetas que destitui o objeto enquanto orientação do pensamento, Heidegger conseqüentemente destitui a categoria de sujeito na medida em que toma tal categoria como correlata a categoria de objeto. Deste modo, Badiou dá a entender que, de maneira esquemática tal destituição, associada a uma oposição entre verdade e saber em um contexto de desorientação de nossa época somado a existência da era dos poetas, deu ao pensamento de Heidegger uma efetividade histórica. No entanto, se por um lado Heidegger foi aquele que percebendo o que estava em jogo no poema, teria delegando o vigor do pensamento à condição do dizer dos poetas, por outro o mesmo artifício não deixa de se caracterizar como sutura da Filosofia a uma de suas condições.

Segundo Badiou a Arte nessa perspectiva é designada como a atual condição genérica a qual o pensamento filosófico se encontra suturada. A partir do momento em que o Heideggerianismo em França denuncia que os efeitos do desenvolvimento da técnica foram o Estado totalitário e a Ciência Moderna, torna se flagrante a referência a sutura política e a sutura da ciência, de modo que o esforço anti-marxista e anti-positivista em desfazer as suturas dominantes, delegaram o pensamento ao poema. Assim o poema é a condição segundo a qual o pensamento se permite abandonar as suturas dominantes, o que teria feito o pensamento buscar refúgio no poema e renunciando a forma do pensamento propriamente dito filosófico.

Desta maneira, Badiou caracteriza o momento da filosofia como a renúncia de uma dupla sutura em favor de outra sutura, abdica se da filosofia caracterizada pela técnica em favor do que se iniciara com Nietzsche, que por sua vez desdobra se em um culto filosófico dos poetas na Alemanha que tomaria forma de um fetichismo pela literatura na França, que é a delegação do “vivo” do pensamento ao poema. Face a este cenário, Badiou defende um gesto na filosofia que possibilite sua des-sutura, isto é: que a filosofia volte a se ater a temas que lhe são próprios, tal possibilidade depende de um esforço para desfazer a sutura feita a sua condição poética, trata-se menos de negar a Arte, e mais de afirmar que ela é uma forma de pensamento que produz verdades que não podem ser reduzidas a condição de uma verdade filosófica, pois as verdades atestáveis na Arte na Ciência, na Política ou no Amor são verdades singulares e imanentes a suas ordens de pensamento.

Referências bibliográficas:

BADIOU, Alain. *Manifesto pela filosofia*. 1º ed . Rio de janeiro: Aoutra editora, 1991

_____. *O ser e o evento*. 1º ed. Rio de janeiro: Jorge zahar editor/ Editora Ufrj, 1996

_____. *Conditions*. 1º ed. London: Continuum, 2008

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. 1º ed . Petrópolis: Vozes, 2002

Correlacionismo revisitado: Uma leitura heterodoxa a partir de Quentin Meillassoux

Otávio Souza e Rocha Dias Maciel¹

Gostaria de agradecer à organização do GT de Ontologias Contemporâneas por esta oportunidade de dar continuidade na apresentação de meus trabalhos agora na ANPOF. Em novembro de 2017, na primeira reunião nacional deste GT, tive a chance de divulgar meu texto *Ontologia da Complexidade como Arque-Materialidade: esboço de uma cosmologia num realismo especulativo*², onde apresentei a ideia de materialidade do filósofo sueco Martin Hägglund. Tal ideia havia sido apresentada pelo sueco em 2008 em seu texto *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. Na ocasião, utilizei de seus argumentos para propor uma tese de arque-materialidade que pudesse combinar elementos da ἀρχή dos milesianos (em especial, da metafísica de Anaximandro) com uma teoria da complexidade criativa a partir de Alfred N. Whitehead e Niklas Luhmann. Retomarei alguns pontos desta discussão no decorrer de nossa apresentação hoje.

Enquanto reconheço a complexidade da apresentação anterior (não sem um quê de proposital), à época não havia ficado tão evidente o que eu desejava com um conceito tão complicado. O que me chamou atenção foi que, apesar disso, conversando em outra ocasião com o professor Moysés Pinto Neto, também membro deste GT de Ontologias Contemporâneas, que estive lá na comunicação anterior, ele logo matou a charada: tratava-se, dentre outras coisas, de constituir uma posição que não cedesse nem ao atomismo, nem ao holismo filosóficos.

Retomemos como chegamos a este raciocínio. Iniciamos nossa apresentação com os milesianos e em seguida chegamos a Quentin Meillassoux. Falei sobre o problema da ancestralidade (como dizer legitimamente sobre fatos antes da possibilidade do correlato humano existir, se tudo é centrado no humano); falei também sobre as duas lições de Kant (1) o conhecimento demanda um correlato; 2) o correlato é contingente); em seguida, apresentamos a crítica de Martin Hägglund ao conceito de temporalidade de Meillassoux como pura negatividade *ex nihilo*. Apresentando uma outra ideia de temporalidade, Hägglund traz a estrutura do traço de Jacques Derrida. Cito o parágrafo de nossa apresentação anterior:

Para proceder com uma crítica mais profunda, Hägglund faz um apelo à ideia da estrutura do traço, assim como formulado na filosofia de Jacques Derrida. A ideia tradicional de diferença entre espaço e tempo seria,

1 PPGFIL-UnB

2 Disponível no Academia.edu: (https://www.academia.edu/35405762/Arque-materialidade_da_complexidade) em português e em inglês (https://www.academia.edu/35817255/Arche-materiality_of_Complexity)

respectivamente, a ideia de simultaneidade da coexistência de todos os pontos no espaço e a sucessão de instantes temporais. No entanto, Derrida nos mostra como não pode haver tempo sem espaço, visto que o tempo em si é pura negação. Mesmo para o seu “fluxo” funcionar, ainda que supostamente independente, o tempo precisa ser espacializado. O instante, a duração, os calendários, os “aqui-e-agora” – são fenômenos do tornar-se-espaço do tempo. Curiosamente, a ideia de simultaneidade dos pontos do espaço é uma noção temporal, o tornar-se-tempo do espaço. Esta seria a mais originária estrutura do traço, a co-implicação entre tempo e espaço, e é a estrutura básica da temporalidade. Importante notar que Derrida não generaliza o traço como ontologia, mas apenas como um compromisso lógico para se pensar sucessão temporal. (MACIEL, 2017b, p. 6)

Com esta citação, mostramos como a estrutura lógica do traço de Derrida, que se transforma numa estrutura ontológica em Hägglund, é uma poderosa aliada contra o famoso “hipercaos” de Meillassoux, uma espécie de Anti-Demiurgo que teria carta branca para fazer e deixar de fazer qualquer coisa, inclusive modificar as leis da natureza, sem razão alguma. A estrutura ontológica do traço, como a co-implicação entre espaço e tempo, acusa que não pode haver um poder *sobre* o tempo, pois seria sem-tempo-e-sem-espaço, sem traço algum. Se as coisas não tivessem traço, seriam todas necessárias, eternas, imutáveis, e somente o “milagre do hipercaos” poderia provocar qualquer mudança. Vemos tal posição como uma tese absurda. Essa reedição de um holismo filosófico, uma espécie de versão pós-moderna do ocasionalismo do *Dieu-à-venir*, foi o que prontamente levantou em nós o alerta de que o problema do correlacionismo não estava ainda o suficientemente formulado.

Passarei agora para o Capítulo III de meu trabalho de 2017, para entabularmos o raciocínio daqui em diante. Na seção A, fiz uma análise de cinco pontos positivos de minha leitura do *Après la Finitude* e de textos relacionados. O problema da ancestralidade e as duas lições de Kant já foram mencionadas, falarei brevemente das outras. O que chamei de desencantamento do acontecimento e o conceito de especulação do Meillassoux, são duas ideias interessantes, mas teremos de passar para a próxima. A apologia da racionalidade, especialmente em tempos como hoje, na luta contra a inconsequência dos pós-modernismos e a irresponsabilidade dos fanatismos diversos, talvez seja a mais importante bandeira de política epistemológica em nossa era. Para quem achava que já estaríamos em carros voadores ou teletransporte, estamos surpreendentemente ainda tentando explicar que a Terra não é plana ou que vacinas não causam autismo. Em seguida, apresentei três críticas à filosofia de Meillassoux. Passarei brevemente pelas duas primeiras, e vamos focar na terceira. A primeira é que a sua filosofia não é o suficiente para pensarmos uma filosofia global, pois se fôssemos aderir a ela, teríamos de subscrever aos exclusivos ditames da modernidade europeia e àqueles embutidos de religiões abraâmicas no seu pensamento do *Dieu-a-venir*. A segunda é que a filosofia da ciência que Meillassoux se embasa é, no mínimo, questionável. Chamo atenção pelo menos aos constantes deslizamentos entre ontologia e lógica, como se houvesse uma correspondência entre linguagem e mundo (o que, curiosamente, é o que ele mais enfatiza em sua versão da crítica ao correlacionismo). O manifesto desapareço do autor pelos pensadores depois de Kant acaba se tornando uma deficiência no tratamento da ciência, à qual ele confere todos os poderes absolutos, desde que se resuma à matemática pura. Tal visão bucólica da ciência não é mais seriamente tão defensável assim.

O diagnóstico de Meillassoux é inspirador, mas ainda não nos parece radical o suficiente. Justamente por esta radicalidade defectiva que vimos, nos últimos doze anos, o despertar de várias filosofias que se identificaram sob o termo geral de “realismos especulativos” ou “novos realismos” que, em nossa leitura, ainda não conseguem se emancipar de diversos problemas. Após surgirem obras tão diferentes entre si, como a ontologia orientada a objetos de Graham Harman – bem como uma versão diferenciada de Tristan Garcia; a filosofia dos campos de sentido de Markus Gabriel; e até mesmo novas teorias do agenciamento parecem ainda funcionar num registro incômodo. Procuram uma metafísica total, com algum ponto de partida seguro, onde, segundo alguns axiomas pré-determinados, conseguem deduzir ou encaixar o todo da realidade. Mais ainda, parecem não deixar espaço algum para outras contribuições, como se tivesse sido inaugurada outra corrida pela nova teoria da totalidade³. Incômodos similares trazidos por Anna Tsing, por exemplo, levaram meu orientador de doutorado, Hilan Bensusan, a apresentar uma crítica ao método especulativo a partir de uma leitura ética de Emmanuel Levinas, por acreditar, entre outras coisas, que este tipo de procedimento leva a uma totalidade problemática.

Apesar de não compartilharmos com a solução que ele apresenta, este problema nos chamou atenção para que organizássemos a presente comunicação num viés um pouco diferente. Talvez não seja o caso de abandonar a especulação, mas de concebê-la entre um dos vários métodos metafísicos plausíveis. No entanto, uma metametafísica que vá nesta direção precisará de um diagnóstico mais sofisticado para não esvanecer seu potencial crítico. Ou, melhor ainda, precisamos de uma topografia, uma indexação, uma forma de produzir diferenciações metametafísicas de sistemas não a partir de uma tese que vise uma solução total, mas a partir da identificação de certas orientações que consideramos problemáticas. A vantagem desta abordagem é que ela não é uma maneira de classificar filosofias para obrigatoriamente descartá-las, mas sim para dar a chance de serem retrabalhadas, revistas, reencaminhadas sob novas diretrizes e orientações. Para tanto, vamos apresentar um outro conceito de *correlação* para entenderemos o *correlacionismo* como uma superestimação exagerada, catalisado primariamente por duas orientações filosóficas gerais: o atomismo e o holismo filosóficos. Trataremos de definir estes termos como sintomas gerais que nos permitirão afastar táticas que consideramos perniciosas; mas recepcionando filosofemas de uma maneira responsável sem precisarmos incorrer em teses da totalidade. Esta estratégia, balizada por nossas diretrizes metametafísicas, irá nos auxiliar a estabilizar um novo tipo de fazer da filosofia que faz da sofisticação da complexidade a sua especialidade. Como não temos tanto tempo, apenas apresentarei o outro conceito de correlato e indicarei algumas possibilidades de solução com outros autores. Importante dizer que essas duas orientações filosóficas gerais não são exatamente escolas, nem estou pensando apenas em autores específicos, mas sim em maneiras de proceder na filosofia com diversas nuances e apresentações diferentes.

A primeira tese [, a do atomismo], sustenta que tudo que existe é a construção a partir de um conceito bem particular, o de uma unidade discreta, não-contínua e homogênea, uma bolinha isolada que se relaciona com as outras de tal e tal maneira a depender da filosofia que a analisa (MACIEL, 2017a, p.108).

3 Por coincidência, podemos tomar como exemplo o novo texto de Graham Harman *Object-Oriented Ontology* (2018), cujo subtítulo é “A New Theory of Everything”.

O atomismo trabalha com a hipótese de que a realidade última é composta de unidades simples, perfeitamente discretas que, mesmo que se apresentem em agregados, podem tratá-las como se fossem isoladas. Nesta teoria, o “todo” seria a soma das partes, que são mais importantes ontologicamente falando. O ponto de variação desta orientação seria qual a verdadeira parte fundamental que compõe todo o resto do universo.

O contraponto seria o holismo filosófico, da interconexão de tudo em tudo numa grande teia que condiciona, pré-determina e contém tudo que existe segundo as razões internas do Grande Todo. Em tal orientação, há sempre ideias de desígnio *a priori*, de predestinação, de providência, de fatalismo, de prevalência absoluta de algum correlato.

Aqui, o todo prevalece sobre as partes, que são apenas exemplos, instanciações, momentos ou instantes de uma grande razão ou correlação que perpassa os particulares. O estudo da filosofia, neste tipo de orientação, é tentar pensar o Grande Todo a partir destes casos particulares, onde a diferença entre eles não é tão relevante, mas sim aquilo neles que seja referenciável ao Grande Todo (MACIEL, 2017a, p.109).

Acreditamos que tais posturas não são mais aceitáveis. Apesar de manifestamente contrárias, ambas as orientações trabalham com ideias de totalização não aplicáveis depois de várias contribuições, como os teoremas da incompletude, os conjuntos transfinitos e os diversos paradoxos que mostram logicamente, matematicamente e metafisicamente ser impossível um conceito de totalidade. Ademais,

não apenas o ‘total’, mas também o conceito de ‘unidade’, uma coisa perfeitamente isolada e fechada em si, se torna logicamente impossível por pressupor algum tipo de completude pelo esquartejamento do objeto. Seja pelo ‘Grande Todo’ ou seja pela ‘unidade discreta’, ambas jogam com algum tipo de totalização e de limites estanques, sendo apresentados das formas mais simples às mais místicas. Não apenas a totalidade das condições universais se torna impossível, mas também a ideia de uma unidade perfeitamente discreta e atômica sem rotas históricas em relação ao seu ambiente são descartadas [de nossa] filosofia global contemporânea (MACIEL, 2017a, p.110).

Ambas, seja a totalidade contida num conceito de unidade perfeitamente discreta e isolada, seja a totalidade de algum sistema cósmico-metafísico pré-determinado, jogam com arque-materialidades impossíveis, sem complexidade real, sem traço algum.

Pensando nisso, e, recorrendo a nossas teorias sobre arque-materialidade da complexidade criativa que lida com a contingência e com a temporalidade de forma não meramente negativa, devido à estrutura do traço, gostaria de apresentar outro conceito de correlato e sugerir uma outra classificação para o correlacionismo. De antemão, afirmo veementemente que os exemplos que porventura forem utilizados não são exaustivos, e uma avaliação de cada obra, artigo ou bilhete escrito por cada pensador da história não seria apenas contraproducente, mas impraticável (ironicamente, outro caso de problema da totalidade). Citando o trabalho de julho de 2017:

Entendemos por correlação um conjunto simples de proposições que conectam outras proposições através de alguma ideia. Por correlacionismo entendemos não a operação de conexão, mas sim a atitude filosófica de afirmar, em um ativismo qualquer, que apenas a correlação X afirmada

por esta ou aquela filosofia é a verdadeiramente legítima por ser única ideia correta. Desta forma, toda filosofia, toda teoria do direito, toda engenharia civil etc., praticam correlações variadas: correlacionam natureza, práticas, regras, linguagem, desejos, poderes, entre outros. Mas, quando uma correlação é afirmada peremptoriamente com alguma única ideia inafastável que deva se fazer presente e prevalecer sempre, em todo e qualquer campo de sentido, temos uma orientação correlacionista do fazer filosófico (MACIEL, 2017a, p. 127).

Com esta forma de proceder, evitamos a ideia de que um conjunto de proposições tem correspondência direta com o mundo – ideia confortável que se esquivava da necessidade do trabalho⁴ ser pensado sistemicamente, filosoficamente, metafisicamente. Ou seja, o pensamento do correlato e o trabalho podem estar em concordância, em discordância ou até mesmo em completa desconexão. Esse requisito é necessário para pensarmos tipos diferentes de realidades, escalonadas ou não, como encontramos na complexa filosofia de Nicolai Hartmann⁵. Para este autor, e concordamos com ele, a realidade não pode ser reduzida a um tipo único de macrorrealidade. Existem leis, categorias, práticas e desafios em cada estrato da realidade, e cada um deles não depende nem inibe correlatos, mas os admite. Para o realismo crítico de Hartmann, ao ser coordenado pelo menos um estrato da realidade, seja ele físico, orgânico, psíquico e social/espiritual, podemos ver a emergência de estruturas na forma de objetos. Em sua teoria, sempre há ênfase na força dos estratos mais inferiores sobre as capacidades dos superiores. No entanto, cada estrato superior tem um ganho de criatividade, de complexidade e de sofisticação que permitirá não apenas conviver com os inferiores, mas também interferir neles. Desta complexa ontologia, surge a necessidade da ética, da estética, da política e todos os outros ramos da filosofia. O que chama atenção, em particular, é que o pensamento filosófico, como um tipo de função na realidade espiritual, é o mais frágil e não determina diretamente os estratos inferiores. Foi dever do correlacionismo praticar todo tipo de confusões e paralogismos que mistificasse tamanha complexidade em ideias da totalidade do Grande Todo ou da totalidade de condições particulares atômicas e, com isso, supervalorizar a importância da linguagem e exagerar a posição humana no cosmos.

Em termos de cartografia, quando temos um pensamento (e os sistemas que dele surgirem) que se afirma como o único legítimo – mas admite ainda espaço para o irracional, o ilegítimo, o incompleto e até mesmo para o aleatório, podemos falar num correlacionismo simples. Há uma ideia, ou um conjunto de ideias, que são apresentadas como o verdadeiramente legítimo: o restante seria desatenção, deslize, carência de iluminação ou má vontade, podendo coexistir, desde que não atrapalhe os desígnios da verdadeira legitimidade. Quando a própria possibilidade de ser “outro”, em relação ao “oficial” legítimo, é negada, temos um correlacionismo radical. Cito: “Neste, tudo deve

4 Devo o *insight* do uso que aqui faço do conceito de *trabalho* ao professor Rudolf Stichweh, da Universidade de Bonn, na Alemanha, em sua brilhante apresentação sobre Teoria dos Sistemas no 18º Congresso Brasileiro de Sociologia na Universidade de Brasília, em abril de 2018. Uma marca distintiva da Teoria dos Sistemas é a de que os humanos não são considerados partes constitutivas da sociedade, o que gera o problema da conexão entre humanos e sociedade. Para Stichweh, o que conecta o sistema biopsíquico dos humanos aos sistemas sociais não é apenas a linguagem, como dizia Luhmann, mas sim o *trabalho*, que constantemente associa ideias, objetos, práticas, regras, sentires e outros itens da vida social. De forma paralela, a ideia de “trabalho de tradução” em Bruno Latour, ou sua teoria das abstrações ontológicas (2016) surpreendentemente coadunam com este emprego que faço do conceito de *trabalho*.

5 Recentemente traduzi o seu texto *Novos Caminhos da Ontologia*, escrita em 1942, para o português brasileiro. Escolhi tal texto para iniciar a popularização deste autor no Brasil por ser um desses raros momentos onde um autor, ele mesmo, pausa sua produção para fazer um resumo didático e acessível à sua complicada quadrilogia nomeada *Ontologia* (1935, 1938 e 1940, com o quarto volume publicado postumamente em 1950).

estar peremptoriamente correlacionado com alguma ideia absoluta – a deslegitimidade seria, em verdade, apenas uma forma de apresentação deste absoluto ou um mero erro cognitivo a ser doutrinariamente remediado pelas práticas de iluminação, conversão ou exorcismo” (MACIEL, 2017a, p. 127).

Continuo a citação:

O correlacionismo simples lida com uma absolutização do atomismo filosófico. Há uma ideia clara, distinta, definida e sobrejacente que define a legitimidade das outras. “Fora” de tal ideia, haveria o vazio entre os átomos, proposições que não são nem verdadeiras nem falsas, apenas inválidas. O seu produto é a asserção de proposições simples cuja validade e sentido não podem ser disputadas senão perante a legitimidade absoluta de uma correlação principal ou originária. A disputa é vista como incompreensão, loucura, ou excentricidades não generalizáveis. Já o correlacionismo radical lida com uma absolutização do holismo filosófico. Há uma ideia que é a única ideia possível de ser pensada e conhecida. Todas as outras são apenas modos de apresentação desta ideia principal, onde mesmo o que for absolutamente outro é, apenas, um “mesmo” apresentado diferentemente. Não há nada “fora” desta ideia, ela é a única forma possível de ser, existir, conhecer. A conexão entre ser e pensamento é totalizada. (MACIEL, 2017a, p. 128-9)

Com essa classificação podemos identificar como o atomismo transforma em moeda corrente de sua filosofia o que Whitehead outrora chamava de falácia da concretude má alocada. Cito-o: “Esta falácia consiste em negligenciar o grau de abstração envolvido quando uma entidade atual é considerada meramente na medida em que ela exemplifica certas categorias do pensamento. Há aspectos das atualidades que são simplesmente ignorados enquanto nós restringimos o pensamento a tais categorias. Assim, o sucesso da filosofia deverá ser mensurado comparativamente na forma de se conseguir evitar esta falácia quando o pensamento está restringido dentro de suas categorias” (WHITEHEAD, 1978, p. 7-8). A ocultação dos processos abstrativos, no sentido de arrancarem as coisas de seus contextos e ambientes, para que exemplifiquem artificialmente alguma teoria é um procedimento pernicioso que devemos ativamente evitar. Além disso, a possibilidade de produção de isolamentos diferentes pode ser repensada como formas de matizarmos certos contrastes dos objetos – mas longe de pensarmos num tal correlato como o único de ser pensado ou o único a lidar com noções de importância, de matérias-de-fato e de expressão.

As filosofias holistas quase sempre percebem estas varreduras para debaixo do tapete dos processos de abstração, e, tentando os denunciar, acabam concebendo como resposta um exagero da interconexão total. Latour ironicamente percebe tal fato como muito comum à tribo dos modernos, e escreve que “por seu espírito crítico, os modernos inventaram ao mesmo tempo o sistema total, a revolução total para acabar com ele, e a impossibilidade igualmente total de realizar esta revolução, impossibilidade que os desespera absolutamente” (LATOURE, 2016, p. 124). Contra tal ideia, Latour propôs diversas e complexas teses filosóficas, desde o princípio das irreduções, para o qual tudo é mutuamente externo a tudo (ou seja, as conexões precisam ser trabalhadas por cada actante na rede) até sua filosofia complexa contemporânea que reconhece pelo menos 16 modos de existência.

Outra forma de nos contrapor ao holismo, vindo da teoria dos sistemas de Luhmann, temos a tese de níveis de gradação e de ultraestabilidade de W.R. Ashby, que mostrou que sistemas não precisam lidar, e nem lidam, com totalidades. A capacidade interna de delimitação aumenta exponencialmente a redução de complexidade, e o sistema pode evoluir partes, camadas e até mesmo unidades específicas. Luhmann ressalta como “essa hipótese marcou a ruptura com o modo de pensar holístico, no qual se pensava que o sistema, para mudar, teria necessariamente de mobilizar todas as suas interdependências, simultaneamente” (LUHMANN, 2010, p. 181). Continua: “Os aspectos negativos do modo de pensar holístico se fizeram patentes quando se compreendeu que a perfeição não é um estado intrínseco de aspiração do sistema. Pelo contrário, a perfeição é um preceito improvável, já que suporia que a qualquer perturbação externa o sistema teria de responder de maneira sincronizada, o que implicaria uma enorme necessidade de tempo para poder reagir à perturbação subsequente” (LUHMANN, 2010, p. 181). Neste modo de pensar não-holista, “a ideia da teoria da gradação por níveis significou, portanto, o rompimento com a hipótese da simultaneidade das interdependências”, muito presente na ideia de *tight coupling* (LUHMANN, 2010, p. 181-2). Em contrapartida, a ideia de *loose coupling* faz com que o sistema adquira uma estabilidade maior: “um sistema está mais exposto ao risco e é mais propenso à ameaça, quanto mais está integrado mediante o acoplamento estrito” (LUHMANN, 2010, p. 182).

Seja como for, estas são apenas apresentações iniciais do potencial filosófico que emana desta metametáfísica que estamos a apresentar. Vejo esta forma de fazer filosofia não como mais uma forma blasé de reclamarmos de alguma angústia fabricada por teorias que fazem malabarismos com má-fé, totalidades e indolência intelectual. Vejo aqui uma empolgante oportunidade de trabalho, uma *engenharia metafísica* que, entre fracassos e sucessos, certamente vai alargar o entendimento intelectual e as capacidades para a prática e o trabalho em diversos tipos de realidades e agências.

Referências bibliográficas:

- BENSUSAN, Hilan. O realismo especulativo e a metafísica dos outros. *Revista EcoPós*, v. 21, n.2, p. 94-110. 2018
- GABRIEL, Markus. *Fields of sense: a new realist ontology*. Edinburgh: University Press, 2015
- HÄGGLUND, Martin. *Radical atheism: Derrida and the time of life*. Stanford, CA: University Press, 2008
- HARMAN, Graham. *Object-oriented ontology: a new theory of everything*. London: Penguin, 2018
- HARTMANN, Nicolai. *Novos caminhos da ontologia*. Tradução para fins acadêmicos de Otávio S.R.D. Maciel, UnB. Brasília, 208
- LATOURETTE, Bruno. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 2016
- LUHMANN, Niklas. *Introdução à teoria dos sistemas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010
- MACIEL, Otávio S. R. D. *Meta-metafísica e correlacionismo: desafios e direções para uma filosofia no século XXI*. Dissertação (Dissertação em filosofia) – UnB. Brasília, 2017a
- _____. *Ontologia da complexidade como arque-materialidade: esboço de uma cosmologia num realismo especulativo*. Comunicação (apresentada no 1º Encontro Nacional do GT de Ontologias Contemporâneas) – PUC-RJ. Rio de Janeiro, 2017b
- MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Éditions du Seuil, 2006
- _____. *After finitude: an essay on the necessity of contingency*. Transl. by Ray Brassier. London: Continuum, 2008
- _____. Excertos de 'L'inexistence divine' in. HARMAN, Graham. *Quentin Meillassoux: philosophy in the making*. Edinburgh: University Press, 2011
- STICHWEH, Rudolf. Elementos-chave de uma teoria da sociedade mundial. *Revista Sociedade e Estado*, v. 33, n. 2, p. 389-406, mai./ago. 2018
- WHITEHEAD, Alfred N. *Process and reality: an essay in cosmology*. New York: The Free Press, 1978

Passagem do pensar para o saber na dialética (1811) de Schleiermacher

Pedro Cortat¹

1. Introdução

Schleiermacher não possui robustas e extensas formulações metafísicas, como outros filósofos coetâneos. Isto, pois não acredita ser possível alcançar o conhecimento do mais alto objeto da filosofia (FRANK, 2005), além de defender a existência de certa limitação e provisoriedade do conhecimento humano. Não obstante, combinada com uma certa dose de teoria de conhecimento, há algo que pode ser identificado enquanto metafísica em seus textos sobre a Dialética.

Desde as notas de 1881, Schleiermacher define a dialética enquanto investigação dos “princípios da arte de filosofar²” (1996, p.3), ou ainda, enquanto inquirição acerca dos princípios do saber. Segundo Frank (2005, p.15), a inspiração de Schleiermacher quanto a determinação desse conceito possui uma raiz platônica, em que o termo *διαλέγεσθαι* é compreendido enquanto “a arte do diálogo no puro pensar³” (Ibidem). Aqui, o “puro pensar” é compreendido na qualidade de uma busca desinteressada pelo conhecimento. Ou seja, enquanto aquilo que não possui qualquer finalidade ética ou estética, mas simplesmente orientada pela própria verdade (Ibidem). Na Dialética, Schleiermacher esclarece que:

Atribui-se o termo ‘fazer filosofia’ tanto a uma investigação direta dos princípios do Conhecer, ou investigações fragmentárias sobre assuntos individuais. [...] Então, todo fazer filosofia, constitui-se como uma produção legítima de algum conhecimento⁴ (SCHLEIERMACHER, 1996, p.4).

Em todo caso, a arte de fazer filosofia tem como fim o conhecimento, e tão somente: seja na fundamentação de sua possibilidade quanto a evidenciar os seus próprios princípios, seja enquanto ferramenta de aquisição deste conhecimento. A partir disso, decorre uma questão que abre a primeira seção do texto de Schleiermacher: “como é possível reconhecer algo sendo uma instância do Saber real?”⁵ (1996, p.13). Ou seja, uma vez que a consciência possui diversos pensamentos que não são precisamente saberes, faz-se necessário clarificar os critérios segundo os quais é possível separar as duas instâncias: *pensar e saber*.

1 Mestrando em Filosofia, Universidade Federal de Juiz de Fora

2 “the principle of the art of doing philosophy”

3 “the art of conversation in pure thinking”

4 People attribute the term ‘doing philosophy’ both to direct investigations concerning the principles of knowing and to fragmentary investigations concerning individual subjects. [...] Thus, all doing philosophy is a legitimate construction of some knowledge.

5 “how is it that we recognize something to be an instance of real knowing?”

Antes de adentrarmos nos transmites dessa questão, cabe antes uma breve explanação no que tange o texto da Dialética de Schleiermacher. O primeiro ponto a ser salientado, é que não existe uma edição completa publicada do texto, isto é, uma só obra em que seja possível encontrar de modo sistematizado todos os seus pensamentos sobre o tema. O que há são apenas as notas escritas pelo próprio autor em antecipação às suas aulas que havia lecionado entre 1811 e 1831, os comentários tecidos por seus alunos e uma introdução à uma publicação que nunca chegou a ser concluída.

Ainda assim, apesar desse caráter fragmentário, é possível encontrar, segundo Tice, na análise completa das diferentes edições está “marcada uma consistência de suas maiores propostas e argumentos do começo ao fim, mas com uma valiosa elaboração, clarificação e desenvolvimento de aplicações adicionais conforme os anos passam⁶” (1996, p. xiii). Doravante, para os propósitos deste trabalho, optou-se pela edição de 1811, por ser a versão mais acessível, apesar de também ser a primeira e mais curta dentre elas. O texto apresenta uma divisão em duas partes: A parte transcendental “que coloca os pressupostos gerais concernentes a todo Pensar que se proponha a tornar-se Saber.⁷” E a parte *formal*, ou *técnica*, a qual “apresenta os princípios gerais para a descoberta e formação dos métodos de trabalhos científicos e filosóficos”⁸ (TICE, 1996, p. xiv). Ou seja, a fundamentação da arte de adquirir conhecimento. Com efeito, o interesse da presente apresentação recai, portanto, justamente sobre a primeira parte, aquela nomeada transcendental, dado que através dela é possível esclarecer que todo *Wissen (Saber)*, para Schleiermacher, é uma forma de *Deken (Pensar)*. Que deve cumprir determinados requisitos para poder ser considerado como legítima construção do conhecimento. Na seção em questão é possível também encontrar os elementos segundo os quais ocorre a passagem de um tipo a outro.

2. Os princípios do Saber na dialética

2.1 Elementos constitutivos do Pensar

Doravante, o ponto de partida da presente análise recai sobre a instância do Pensar, uma vez que é a instância mais geral em relação a do Saber. Segundo Schleiermacher, toda instância de pensar “advém de dois elementos, um elemento formal e um elemento material⁹” (1996, p.19). O elemento material se dá na medida que um pensar puro não é possível, e que essa “função orgânica é assumida como base de todo pensar¹⁰” (Idem)¹¹. Frank esclarece que a função orgânica, é o modo como a consciência pensante recebe os dados do ser que encontra-se fora dela (2005, p.17).

Por outro lado, o elemento formal é justamente o resultado da capacidade de formatação dessa função orgânica, de modo que uma instância de Saber possa emergir dela. Para Schleiermacher, a “forma é o princípio da unidade, e seu componente sensorial é o princípio da multiplicidade¹²” (1996, p.21) de todo pensar. E essa função consiste em

6 “(...) a marked consistency of his major proposals and arguments from beginning to end but with some valuable tightening, further insight, elaboration and additional application as the years go by”

7 “lays out the general presuppositions concerning any thinking that can lead to such knowing”

8 “sets forth general principles for further the discovery and formation of method both for scientific work and for further philosophical work”

9 “arises from two elements, a formal element and a material element”

10 “every instance of thinking rests on a organic function”

11 A definição de pensar puro da introdução visa demarcar a relação entre dialética para Schleiermacher e Platão. Aqui pensar puro limita-se a pensamentos sem nenhuma medida de influência da vida empírica.

12 “its form is the principle of unity, its sensory component is the principle of manifoldness”

organizar esses dados sensíveis, oriundos da função orgânica, num processo de unificação sem a qual o conhecimento não é possível.

No entanto, aqui há um problema que impede que somente a ação conjunta dessas duas funções seja suficiente para a passagem da instância do Pensar para a do Saber: “um mesmo elemento material pode ser combinado de várias maneiras, e todo elemento formal pode englobar muitas distintas funções orgânicas”¹³ (SCHLEIERMACHER, 1996, p.21). Em outras palavras, a aquisição de dados e a organização destes obtida através da ação daquelas funções é a condição necessária para que seja possível tomar um pensamento enquanto Saber, mas não é condição suficiente.

Para que o conhecimento seja possível é necessário que ocorra um certo grau de validade geral que, além da concordância entre os elementos material e formal interna ao sujeito, seja capaz de estabelecer uma coerência com a totalidade dos sujeitos, e com algo fora do sujeito (SCHLEIERMACHER, 1996, p.20-21). Trata-se em alguma medida de um pressuposto realista, já que explora a necessidade de um ser não só fora dela, mas também anterior à própria consciência (FRANK, 2005). Um ser que dá a consciência não só os dados com que ela pode trabalhar, mas ao qual ela deve fazer referência, no caso de seu objetivo ser a busca do Saber.

Desse modo, para a resolução do impasse, é necessária a migração dos elementos para os modos do pensamento. Isto, pois uma vez que é justamente através do entendimento sobre como o Pensar procede neles, que é possível encontrar a raiz para a possibilidade do Saber. Com efeito, para Schleiermacher, todo pensar se dá através de dois modos possíveis: através da postulação de conceitos e da combinação de juízos. Primeiramente nos deteremos na definição de conceito:

Um conceito é um pairar entre o que é geral e aquilo que é particular, pois em parte compreende um particular que é multiplicidade, mas o que é empírico e individual é subsumido sob ele como uma unidade. Em contrapartida, ele mesmo é, por sua vez, sempre subsumido por algo [um conceito] mais alto.¹⁴ (SCHLEIERMACHER, 1996, p. 23)

Portanto, há sempre um conceito mais alto (mais geral), e um mais baixo (menos geral, mais específico), não sendo possível encontrar a base e tampouco o topo dessa arquitetura da formação de conceitos. Na base existem uma infinidade de juízos através dos quais um conceito pode aprofundar e especificar ainda mais a sua definição. E no topo está a modalidade do Ser em geral, no qual “nada é então distinguível para que fosse possível fazer uma subsunção sob algo ainda maior”¹⁵ (SCHLEIERMACHER, 1996, p.23). O absoluto para Schleiermacher é justamente este “Ser”, essencial para a definição daqueles pensamentos que podem ser qualificados enquanto saberes.

O segundo modo do pensar, é o juízo. Este é entendido na dialética de Schleiermacher como a síntese entre um ser e um não ser. Isto é, enquanto um conceito organiza sob si outros conceitos (ou se coloca sob aqueles a cima) e os juízos (em se tratando de conceitos mais específicos) o último informa. Portanto todo juízo é a combinação de um sujeito e

13 “any material element you like can become a member of some different combination, and every formal element can encompass many organic functions”

14 “A concept is a hovering between what is general and what is particular, for in part it comprehends a particular that is manifold, and what is empirical and individual is subsumed under it as a unity. On the other hand, it is itself subsumable under something higher”

15 “nothing more is distinguished that would make a subsumption under something higher possible”

um predicado e dessa maneira, o sujeito não deve ser aquilo que está sendo atribuído a ele como predicado.

De modo a distingui-los melhor, cito Schleiermacher: “A formação dos conceitos há em sua base algo de indeterminado, pois nesse ponto o conceito só é possível pelo conjunto de uma série de juízos¹⁶” (1996, p.26). Isto é, enquanto o juízo trás algo novo para si e para o conceito que os subsume, pela combinação de um sujeito e predicado, o conceito é entendido quando olhamos aquilo que está subsumido nele e dentro do que mais ele está subsumido.

Entretanto ainda que ambos estejam imbricados, pois conceitos são preenchidos pelos juízos, e estes organizados em uma arquitetônica de conceitos, aquilo que é combinado no juízo é uma forma distinta em comparação aquilo que é formulado como conceito. O primeiro se relaciona com o Ser naquilo que é mudança e o outro naquilo que é constância.

Em se tratando de conceito em nada ele é contingente. Tão somente aquilo que é essencial, que permanece idêntico a si mesmo é que pode ser postulado nessa forma (SCHLEIERMACHER, 1996, p.32). Dessa maneira, resta ao juízo o domínio que abarca tudo aquilo que é individual, particular. Contudo, ainda assim é preciso salientar que

Não há uma oposição entre um forma superior (racional) e inferior (empírica) de Saber. Uma vez que Todo saber advém dos mesmo princípios do saber, logo não há uma instância do saber para o qual a dialética não encontraria lugar em seu sistema da Ciência¹⁷. (TWESTEN, 1986 *apud* SCHLEIERMACHER, 1996, p.1)

Nas palavras de Schleiermacher: “Não há antítese entre a mais alta forma de saber e a mais comum¹⁸” (1996, p.8). A distinção entre elas não é uma diferença absoluta, mas apenas relativa. De fato, a diferença entre as ciências empíricas (que para Schleiermacher podem ser tanto a história quanto a física) e as filosóficas (lógica e dialética) se dá pela predominância dos juízos para as primeiras, e pela soberania do conceito para as últimas - na formação dos corpos de saberes.

Frank explica que: “Esse pressuposto de unidade implica que um mínimo de sensibilidade jaz no entendimento e vice versa. [...] a diferença entre sentido e entendimento é reduzida a uma predominância, ou recuo por, uma função sobre ou contra a outra¹⁹” (2005, p. 20). Isto é, no maior conceito concebível há um juízo concatenado indiretamente que, por sua natureza, derivado da função orgânica está olhando para o ser que está situado fora da consciência pensante. Esclarecida essa distinção entre os modos de pensar, resta esclarecer a questão do absoluto na dialética de Schleiermacher, de modo a estabelecer a sua relação com esses dois modos - presentes em última análise em sua identidade.

2.2 Identidade e Correspondência no Saber

No maior conceito possível e imaginado, no mais geral dos conceitos há, ainda, uma distinção entre o conceito e aquilo que é conceituado, o objeto. Isto, uma vez que

16 “The formation of concepts has had its terminus in something indeterminate, because at this point a concept is possible only through a infinite set of judgements”

17 “There is no opposition between a higher (rational) and a lower (empirical) knowing. All knowing becomes knowing through entry of the principles of knowing, hence there is no instance of knowing to which dialectic would not know how to assign its place, for everything belongs within the system of knowing.”

18 “There is no antithesis between the highest knowing and common knowing”

19 “This assumption of unity implies that a minimum of sensibility dwells in the understanding and vice versa. [...] Hence the difference between sense and understanding is reduced to the predominance of, or retreat by, one function over against the other”

um conceito precisa sempre ter algo mais específico abaixo dele (mesmo que uma série de juízos), e algo mais geral acima dele. Sem este contraste, o que parece ocorrer frente a ideia do mais geral dos conceitos, aquele que situa-se no topo da hierarquia dos conceitos, decorre a ideia de algo que subsume a tudo e que por nada é subsumido.

É a isso que Schleiermacher atribui o título de Absoluto. Não se trata de alcançá-lo pelas faculdades através das quais o conhecimento de um conceito mais geral e acabado é possível, mas de um horizonte final no qual pode-se vislumbrar uma necessária identidade direta entre o ser e o pensar. Para Schleiermacher, a identidade do Saber e da Coisa é a fundamentação transcendental não só da consciência pensante, mas também de todo o Saber:

Pela nossa busca dos princípios supremos, nós queremos primeiro nos colocar como estando em posse de algo? Nós preferiríamos pressupor tal coisa como existente e simplesmente buscar obter consciência dela; ela existe em todo nosso conhecer, mas anteriormente de uma maneira inconsciente e somente sob a forma de ação, é de fato algo em ação, mas ainda não tomado na consciência²⁰. (SCHLEIERMACHER, 1996, p.9)

Do contrário, sem essa identidade postulada metafisicamente, é impossível garantir qualquer pensar enquanto saber, uma vez que não haveria qualquer critério através do qual fosse possível estabelecer o erro. Um critério que viesse a permitir a distinção entre fantasia, entre a pura especulação livre da legítima construção de conhecimento. Por existir anteriormente à consciência, e por fundamentá-la, é possível orientar a busca pelo conhecimento na direção daquela identidade, e assumir que a organização que encontramos nos conceitos formulados dentro da consciência permite, ainda que de caráter precário, traçar certa correspondência com o ser que está fora da consciência.

Logo, se o objetivo da dialética é produzir Saber, compreendida aqui enquanto arte do filosofar, o seu objetivo também é, para Schleiermacher, produzir uma obra de arte e, ainda em seus termos, isto implica que a dialética: "(...) é algo individual em que aquilo que é geral está diretamente presente e alguma coisa de infinita está nele contida²¹" (1996, p.4). Um pensamento que se proponha Saber só se torna de fato um quando promove a produção de um pensamento particular que não só possui aquela específica organização de elementos materiais e formais, mas também que estabelece alguma identidade com o Ser absoluto.

Portanto, faz-se necessário reiterar, não é cabível pensar o caráter universal e múltiplo como separados, ou dicotômicos. Os juízos e os conceitos contrastam sob a forma da ciência filosófica e das ciências históricas (nos quais predominam), mas é, antes de mais nada, através da função orgânica que o Ser vem a ser tornar presente, e, assim, distendido na hierarquia, insere seu elemento geral. Disto segue-se que o conhecimento é apresentando enquanto filosófico ou histórico. O primeiro representando pelos conceitos, o segundo através dos juízos (SCHLEIERMACHER, 1996, p.33).

Nada que é histórico é, segundo Tice (1996), puramente individual. Em termos de Saber, todos os elementos contrastantes que surgem historicamente são sempre subsumidos

20 "Through our search for supreme principles, do we want first to posit ourselves as being in possession of something? We rather presuppose it as existing already and want simply to attain the consciousness of it; it exists in all our knowing but previously in a unconscious way and only under the form of activity; it is indeed something actually at work, but it is not also taken up into consciousness."

21 "(...) for a work of art is something individual within which what is general is directly presented and something infinite is contained"

sob conceitos. Os conceitos são, tal como indica Tice, uma espécie de estrutura pela qual é possível intuir o significado daquilo que está sendo discriminado como individual a partir de juízos. Dessa maneira, são justamente os juízos que preenchem a estrutura na mesma medida em que nela eles são também compreendidos.

No que diz respeito a passagem do pensar ao saber, Schleiermacher identifica, então, duas características pelas quais o Saber se dá. Primeiro “Todo o domínio dos elementos orgânicos do Saber devem formar uma unidade, na qual um certo elemento formal será seu centro, e os elementos orgânicos serão sua periferia e vice-versa²²” (1996, p.21). Dessa maneira, cabe salientar que, a partir desse pressuposto, todo saber empírico nada mais é que um pedaço do todo do saber, não devendo ser confundido com o Saber na sua integridade.

O segundo ponto, por sua vez, diz respeito a correspondência entre o Pensar e o Ser. Essa ideia baseia-se na concepção anteriormente relatada: de que todo saber específico é derivado de uma identidade original entre os dois modos no absoluto. O ser supremo em geral, cujo conceito não está na posse do conhecimento, mas que situa-se no cume da hierarquia do pensar enquanto forma mais pura e inalcançável à cognição.

O absoluto (O Ser postulado naquela identidade) representa aquilo que é totalidade e transcendental em todo o pensar, que se propor como Saber, de modo que ele possa ser produzido em uma validade para além o individual. Como ensina Mariña:

Toda intuição procede de uma influência do intuído naquele que intuí, de uma ação original e independente do primeiro, o qual é então compreendido, apreendido, e concebido pelo último de acordo com sua própria natureza. Se uma emanção de luz — que acontecesse sem seus esforços — não afetasse seus sentidos, se a menor parte de seu corpo, as pontas dos teus dedos, não forem afetadas química ou mecanicamente, se a pressão do peso não revelasse a você uma oposição e um limite para o teu poder, você não intuiria nada e não perceberia nada, então aquilo que você intuí e percebe não é a natureza das coisas, mas sua ação sobre você.²³ (2010, p. 12)

Isto é, o próprio dado recebido revela uma natureza passiva da consciência que abriga algo que vem de fora. Na citação Mariña discute que essa recepção se dá pela natureza daquele que intuí, contudo ela mesma esclarece que esse movimento não torna o sujeito absoluto no tratamento destes dados externos. A intuição e a consciência se dão justamente quando o que é intuído demarca o limite daquele que intuí, reiterando não se tratar de uma produção da consciência, mas uma ação do primeiro sobre o segundo.

No tocante a teoria do conhecimento de Schleiermacher, enquanto “(...) o conceito produz um elemento formal em nós, e o objeto fora de nós produz um elemento orgânico²⁴” (SCHLEIERMACHER, 1996, p. 41). Logo, todo tipo de saber precisa fazer referência a algum elemento exterior. Ao mundo, ao Ser, aquilo que está situado fora de qualquer consciência pensante; de modo que possa existir uma identidade entre o conceito e o

22 “The entire domain of the organic elements of knowing must form a unity, whereof a certain formal element is its center and the organic elements are the periphery, and vice versa”

23 All intuition proceeds from the influence of the intuited on the one who intuits, from an original and independent action of the former, which is then grasped, apprehended, and conceived by the latter according to one’s own nature. If the emanations of light — which happen completely without your efforts — did not affect your sense, if the smallest parts of the body, the tips of your fingers, were not mechanically or chemically affected, if the pressure of weight did not reveal to you an opposition and a limit to your power, you would intuit nothing and perceive nothing, and what you thus intuit and perceive is not the nature of things, but their action upon you.

24 “(...) the concept produces the formal element in us and the object outside us produce the organic element”

objeto. Com efeito, essa identidade está situada primordialmente no absoluto; para poder ser o ponto limite de todo Pensar que se projetar como Saber, e quando não possuímos essa relação, então temos o erro:

No não saber, o ser é uma mera forma do nosso saber, no erro também nós referimos nosso pensar a algum ser independente deste, mas aí o pensar não se relaciona com seu ser, uma vez que pensar supostamente deveria relacionar-se com ser. Por exemplo, se ao pensar atribuímos um predicado falso a um ser, que não está nesse ser. Saber é a congruência do pensar com o ser daquilo que está sendo pensado.²⁵ (SCHLEIERMACHER, 1996, p.17)

Doravante, Saber não pode significar uma simples divagação pessoal de uma consciência, como tratamos na combinação de elemento material e formal do pensar (aquela que se dava sem correspondência, anteriormente tratada). “O saber diz respeito à totalidade de todas as existências pessoais, e isto é a razão ela mesma”²⁶ (SCHLEIERMACHER, 1996, p.17). Logo, é possível também dizer que Saber é a correspondência da razão com o ser.

Enquanto em uma criação artística de outra natureza, a mente é livre para associar como quiser. Se nossa arte é aquela referente ao conhecimento (a dialética), então é necessário haver um critério de validade que aponte para algo fora da consciência pensante e estabeleça o Ser sobre o qual as diferentes consciências deveria concordar. Se as coisas são diferentes daquilo que pensamos que elas são, então nenhum tipo de saber está dado ali. Nesse sentido é necessário que aquilo que é subjetivo tenha seu correlato naquilo que é objetivo.

Contudo, Schleiermacher alerta: parece que nos domínios da ética e da matemática, várias coisas aparecem na qualidade do Saber, mesmo que ainda nada tenha sido pensado enquanto referência àquilo que está sendo conhecido. Uma regra moral pode ser pensada sem que uma ação de *fato tenha ocorrido, tal como um determinado cálculo pode ser executado sem que qualquer objeto no mundo seja referenciado a ele*. De todo modo, segue Schleiermacher, o que ocorre nesses domínios também devem ser compreendidos enquanto instâncias do Saber.

No que diz respeito a ética, o imperativo categórico, por exemplo, é uma regra universal que, mesmo que esteja ligada em certa medida a liberdade, está sem nenhum ser independente com o qual possa estabelecer uma correspondência. Contudo, a própria razão, como totalidade das consciências, é entendida como um tipo de Ser, e sendo o imperativo categórico a fórmula pela qual a razão opera no mundo, dessa maneira então, ela pode ser considerada como Saber, já que há concordância entre ambos. (SCHLEIERMACHER, 1996, p.17-18).

No que tange a matemática, parece que todos os seus objetos são produzidos e conhecidos apenas como pensamento e desse modo não consistiria essa ciência verdadeiro Saber. Entretanto, para Schleiermacher, mesmo que a aritmética trate de operações ideais e a geometria de curvas, linhas e figuras imaginadas; a matemática ganha sua realidade

25 “In not knowing, being is a mere form of our thinking; in error too we refer thinking to some being independent of it, but there thinking does not relate to its being as thinking is supposed to relate to being. For example, if in thinking a false predicate is attributed to being, it is not such in being. Knowing is the congruence of thinking with being as what is thought.”

26 “Knowing is never simply a personal consciousness but is the totality of all personal existence and is therewith reason itself”

de modo a servir como saber e ciência, na medida que está relacionada à física como sua fundamentação (Idem). Portanto, enquanto a última trabalha com toda sorte de juízos e vai aos mais gerais dos conceitos sobre a natureza, tem na matemática uma forma ainda mais geral de ciência pela qual pode compreender seu elemento material.

Desse modo, na análise dessas duas ciências Schleiermacher pode reafirmar a necessidade de colocar até mesmo nas formas mais abstratas de conhecimento os dois modos de pensar: aquele que diz respeito ao efêmero e múltiplo, os juízos; e aquele que trata do que é constante e geral, os conceitos. Isto de modo a sempre deixar claro que a passagem ocorre sempre da mais geral instância do Pensar, do Ser, à mais sua mais baixa, o caos (FRANK, 2005). Instâncias essas tão distintas, mas sempre juntas; constituindo dois polos jamais separados de maneira absoluta.

3. Considerações finais

Por tratar-se de um trabalho referente a passagem ao Saber vindo do Pensar, não coube neste texto discutir a segunda seção da *Dialética de 1811*, aquela referida como parte técnica. Na qual é explorado a descoberta e formação dos métodos de ambos os tipos de ciência. As empíricas-históricas, nas quais predominam juízos e a filosófica, na qual é soberano o conceito.

A conclusão que esperava-se ter estabelecido versa sobre a compreensão da dialética enquanto teoria formal do conhecer, de modo que ela constitui o fundamento das demais ciências; isto na medida em que a dialética pode dar conta não só da arte do pensar, mas também dos princípios do pensar em que há pretensão ao saber, além de apresentar algum critério segundo o qual fosse possível traçar a distinção entre esses seus elementos.

Por fim, é esperado que o presente texto tenha sido capaz de expor de modo claro e suficiente a maneira pela qual é possível ocorrer a passagem do Pensar para o Saber na *Dialética (1881) de Schleiermacher*, dada a apresentação da necessidade da identidade entre Pensar e Ser, enquanto aspecto central da dialética (seja compreendida como obra de cunho metafísico ou epistemológico), tal como o ponto de intersecção entre o Pensar e o Saber, a relação entre os juízos e os conceitos, através dos quais Schleiermacher, nas páginas seguintes da dialética, fundamenta sua sumária metafísica do Ser.

Referências bibliográficas:

- BOWIE, A. The Philosophical significance of Schleiermacher's hermeneutics. In: MARIÑA, J. (Ed.). *The Cambridge Companion to Schleiermacher*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 15-34.
- DREHER, L. H. Dependência e liberdade: Schleiermacher, Schelling e os modos da relação com o Absoluto. *Numen*, Juiz de Fora, v. 7, n. 2, 2004. p. 59-77
- DREHER, Luís H. Subjetividade, Religiosidade e Interesse Filosófico: Aportes perenes da obra de Friedrich D. E. Schleiermacher. (Revistas Ética e Filosofia Política, 2016)
- FRANK, M. Metaphysical Foundations: a look at Schleiermacher Dialectic. In: MARIÑA, J. (Ed.). *The Cambridge Companion to Schleiermacher*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 15-34.
- IZUZQUIZA, I. Armonía y razón: la filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher. Zaragoza: Prensas Universitárias, 1998.
- MARIÑA, J. Schleiermacher, Realism, and Epistemic Modesty. (Notre Dame University Press, 2010)
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Dialectic or, The Art of Doing Philosophy A Study Edition of the 1996 Notes*. Trad. T. Tice. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- TICE, T. Editor's Introduction In: SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Dialectic or, The Art of Doing Philosophy A Study Edition of the 1996 Notes*. Trad. T. Tice. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Os humores de Hermes: A transmissibilidade dos corpos afetivos e as comunidades que delas emergem

Rafael Mófreita Saldanha¹

O que pretendo elaborar aqui é o esboço de uma questão. Gostaria de falar sobre como os nossos afetos tem uma parte fundamental na constituição daquilo que, por falta de palavras melhores, podemos chamar de *esfera pública* e as consequências desse elemento afetivo. Pretendo tentar mostrar como aquilo que entendemos por vida comunitária (e que implica uma *esfera pública* como espaço de interação e circulação dessa vida em comum) tem as suas qualidades determinadas a partir da relação que se estabelece entre as disposições afetivas dos corpos que compõe uma determinada comunidade e o tipo de discurso que circula nessa comunidade em questão. Iremos fazer essa reflexão em três etapas: *afetos*, *discursos* e *esfera pública*.

*

O primeiro passo é desenvolver o que queremos dizer com *afeto*. Esse tema tem sido bastante repisado nos últimos anos, se tornando uma espécie de xodó da teoria contemporânea (houve até uma *affective turn*, um *affective reader* que dão sinais de uma *cottage industry* bastante eficiente), mas gostaria de me focar na maneira como Bento de Espinosa desenvolve a questão.. Sem entrar em detalhes, porém, quero apenas destacar os elementos principais que descrevem esse conceito e que tomaremos como base para as nossas análises.

Para Espinosa, um corpo não é constituído por átomos ou elementos materiais específicos. Um corpo é sempre compostos de infinitos outros corpos, que por sua vez são compostos por outros tantos corpos e assim por diante (deixo em suspenso a questão das singularidades que existiriam ao final desse processo). De modo que o que configura um corpo não é nenhum conjunto de partes indivisíveis, mas é antes um conjunto de relações em um determinado equilíbrio. O fato de que as células compõem meu corpo se regeneram de 15 em 15 anos não implica que eu seja uma outra pessoa ao final desse período, mas que o que constitui o meu corpo específico é uma manutenção nas relações que as partes do meu corpo tem entre si independente delas terem sido substituídas ou não. Além disso, falar em “conjunto de relações em um determinado equilíbrio” significa dizer também que um corpo é um conjunto de capacidades. Assim como no caso da regeneração das minhas células, o fato de que eu posso andar não é o suficiente para me transformar em outra coisa, pelo contrário, isso acaba por denotar o arco de capacidades de um corpo. É por isso que não se pode determinar de antemão o que é considerado um corpo. O corpo é sempre

¹ Doutor em Filosofia pelo PPGF-UFRJ

considerado segundo uma determinada perspectiva e uma escala. Podemos considerar (segundo a forma como elaboramos esse conceito) corpos coisas tão disparatadas como *peças, matilhas, um vírus, gaia, os processos globais do capitalismo ou um estado-nação*.

Com isso em mente, podemos falar dos afetos. Estes são a medida de transformação de um corpo quando este é afetado por algo (seja esse algo externo ou interno). Não se trata de uma emoção, como se fala comumente, uma simples sensação que descrevemos com “tristeza” ou “alegria”. O que ocorre é na realidade o inverso, são as emoções que são formas *epigonais* dos afetos – isto é, a maneira como nós percebemos as transformações que ocorrem em nós. Dessa forma, quando Espinosa fala de um afeto como *alegria* ou *tristeza*, não fala sobre um sentimento que tem algum conteúdo específico. Trata-se, antes, da descrição de um movimento específico que acontece no nosso corpo e que implica no aumento (no caso da alegria) ou diminuição (no caso da tristeza) da sua capacidade de agir. A emoção, portanto, é uma experiência *a posteriori* do que chamamos de afetos. Sua forma cristalizada, podemos dizer. A partir do ponto de vista do afeto, portanto, um corpo não é apenas um conjunto de características em determinado momento, mas uma certa *disposição* que é passível de transformação na medida em que ele entra em contato com outros corpos. Um corpo alegre *pode mais* que um corpo triste. É por isso que podemos dizer que os afetos por quais um corpo é atravessado indicam uma maior ou menor capacidade de lidar com qualquer situação que possa ocorrer e condicionam a maneira não só como ele *age* mas como ele passa a se relacionar com outros corpos.

Dando seguimento a essa descrição, podemos destacar como um elemento que dá movimento à essa estrutura, o conceito de desejo (que, segundo Espinosa, é um dos três afetos bases, junto com a alegria e a tristeza). O desejo não é nada de específico, mas o simples movimento de *auto-preservação de um corpo na medida em que ele é uma estabilidade*. Se um corpo é um certo equilíbrio entre um conjunto de relações (e para ser mais preciso aqui, deveríamos falar, como Simondon, de um equilíbrio metaestável), é porque a maneira como essas relações se organizam *tendem a preservá-lo*. Ou seja, o corpo é justamente esse movimento que procura perseverar em seu próprio ser (o *conatus* espinosano). A existência de uma (meta)estabilidade, porém, não significa que corpos são estáticos, pelo contrário. O fato de que corpos estão sempre imersos em meios com uma pluralidade de elementos externos (sejam eles reconhecidos como corpos ou não pelo corpo em questão) impede que essa preservação ocorra sem qualquer atrito. Essa realidade externa, porém, é tanto ameaça como fonte de elementos que ajudam na sua auto-preservação. Dessa forma, podemos concluir que os corpos são variáveis (como atestam os afetos, que “testam” os limites dessa variabilidade) e podem inclusive ser dissolvidos se as partes que o compõem passam a se integrar em outro conjunto de relações que nega o corpo original. Pode-se então dizer que o desejo é o próprio movimento de auto-preservação-dinâmica em meio a processos de transformação.

Mas isso não é tudo. Pois se um corpo é definido por esse esforço de perseverar em si, isso apresenta um problema na medida em que um corpo é confrontado com algo que o nega de modo absoluto. Diante de alguma situação que ameaça a sua existência *para além da sua capacidade de variação*, qualquer forma de superação dessa situação implica uma transformação desse corpo *para além das suas condições originais que ele busca perseverar*. Paradoxalmente, o corpo precisa romper radicalmente com a sua forma de ser para continuar perseverando.

Resta porém um ponto, pois um corpo, como falamos, nunca está sozinho. O próprio fato de que ele sempre está aberto para o seu exterior aponta para o fato de que a sua essência ultrapassa os limites da sua individualidade. O corpo é pois em certo sentido (para roubar outro termo de Simondon) *transindividual*. E é nessa transindividualidade que podemos começar a observar algo semelhante a uma comunidade, já que a constituição de relações exteriores sólidas aumenta ainda mais a sua capacidade de agir. O que isso significa é que um corpo não é nunca simplesmente um corpo. Ele é sempre composto por uma infinidade de relações. E ao mesmo tempo, mesmo a sua extensão temporal, a sua continuidade, ela mesma não é isenta de transformações que acabam fazendo com que esse corpo não tenha efetivamente um núcleo duro imutável, que possa delimitar uma essência discreta, isolada e autonomizável de todo o resto da realidade. É por isso que falamos do corpo como algo dinâmico. Se, também, tomamos o afeto como elemento central nessa descrição dos corpos, por ser a esfera que procura descrever o caráter transformativo dos corpos, podemos nos apropriar de uma certa expressão usada por Vladimir Safatle em seu livro mais recente para falar de um sistema de corpos, uma ecologia dos corpos: um circuito dos afetos². Há uma certa ecologia, um sistema de relações afetivas que se estendem para além dos corpos individuais. Ou seja, os corpos sendo constituídos sempre a partir do seu contato com outros corpos — e se misturando entre si nesses contatos — acabam formando corpos de escalas maiores. Esses corpos podem ou não ser mais organizados, podem ser menos visíveis, não importa.

Os corpos são, pois, pontos de equilíbrio dinâmico que se diferenciam de exterioridades que ameaçam romper sua estabilidade. Conceber o real como esse *fora*, fonte de transformações perigosas, nos obriga a aceitar que a natureza dos corpos, seus movimentos de preservação e consolidação não podem ser pensados a partir de qualquer tipo de imobilidade — é preciso aceitar e abraçar seu caráter movente.

*

Os corpos, como vimos, funcionam em sintonia uns com outros pelo simples fato de que em seu movimento de estabelecer relações com outros corpos, este passa a constituir corpos mais complexos das quais ele é apenas uma parte. Se pensamos no caso do humano, ou da pessoa, chamamos esse tipo de corpo que existe em uma escala mais complexa de sociedade, comunidade ou, dependendo das suas configurações e da explicitação das suas normas, de estado. Mas antes de abordarmos esse elemento propriamente comunitário, é importante explicitar a maneira como se constitui essa integração entre corpos estranhos, pois não é por acaso que um corpo se relaciona a outro.

Se um corpo se relaciona a outro corpo é porque ambos os corpos possuem algum elemento em comum, ainda que esse “algo” seja tão genérico como a materialidade que constitui esses seres. Na medida, porém, que esse “comum”, vai ganhando maior particularidade, podemos falar que os laços que unem esses dois corpos são cada vez mais fortes, por partilharem progressivamente mais coisas em comum. O comum, porém, não se trata de nenhum predicado específico e que existe autonomamente em um indivíduo, mas de uma capacidade que só pode ser determinada *pós-factum*, como no caso da relação descrita por Deleuze e Guattari entre a vespa e a orquídea. Ele é a própria capacidade de interação de um determinado corpo com outro. Há comum na medida que dois corpos distintos entram em relação um com o outro.

2 Cf. Safatle, 2015, pp. 41-97

E em que consiste essa relação? Bem, trata-se de uma capacidade de afetar o outro corpo. Quanto mais os corpos tiverem em comum, mais a capacidade de um corpo afetar o outro vai ser complexa, quanto mais diferenças, mais simples serão as relações possíveis entre esses dois corpos. Pode parecer anti-intuitivo a princípio, mas essa complexidade de afecções condicionada por uma mais elementos em comum tem a ver com a maneira como a posse de um maior terreno em comum torna os corpos mais disponíveis para diferenças sutis e minuciosas que em casos de diferenças mais basais nem mesmo podem ser apresentadas como visíveis. Se eu estou diante de alguém que conhece a minha língua, posso me comunicar com essa pessoa de muito mais formas do que caso nenhum de nós compartilhe uma mesma língua. É por essa razão que não nos parece interessante apelar para a ideia de semelhança. O que está em jogo não é nenhuma semelhança que remete a qualquer identidade prévia, mas a simples capacidade de se estabelecer uma comunicação, isto é, uma troca em que ambos os corpos podem ser afetados com maior ou menor complexidade. E é por isso que o exemplo da vespa e da orquídea nos permitem evitar qualquer forma de apelo a uma identidade prévia que condicionaria os laços possíveis. Talvez por isso seja melhor afirmar que o que ocorre é uma espécie de *seleção*. O comum como o estabelecimento de um critério ou canal que, em sua especificidade, permite que certas trocas sejam realidades, que certos efeitos sejam passíveis de serem sofridos.

E o que é comunicado entre os corpos? Bem, como dissemos, o que acontece é um corpo *afetar o outro* (no sentido de que ele gera um efeito no outro corpo, mas também de que ele altera a capacidade de agir desse outro corpo). De forma que podemos dizer que o que é comunicado é um *signo*.

Se os corpos são compostos por outros tantos corpos que são eles mesmos conjuntos de relações, não é impossível atribuir graus de qualidade distintos na maneira como esses conjuntos de relações se dispõem em relação a outros corpos. Inclusive, são essas distinções que determinam em parte o espaço de variação possível de um corpo – que nos termos espinosanos dirá respeito às inúmeras *figuras* que um corpo pode assumir sem que ele tenha sua *forma* destituída.

Dependendo de que relação de aderência há entre as partes dos corpos, estes podem ser chamados de *duros*, *moles* ou *fluidos*. Esta relação de aderência pode variar conforme tenham uma superfície maior ou menor, o que acaba por dificultar mais ou menos uma alteração na sua situação. Quanto maior a superfície, mais difícil o indivíduo ser coagido a mudar de situação e, por fim, maior a dificuldade de que o corpo adquira outra figura. Quanto menor a superfície, mais fácil ser coagido e, evidentemente, mais fácil que o corpo assuma outra figura. *Duros* serão os corpos de maior superfície, *moles* os de menor superfície e *fluidos* “aqueles cujas partes se movem umas por entre outras” (ESPINOSA, 2015, p. 157). Há, porém, um papel importantíssimo para os corpos fluidos, já que se os corpos são de fato compostos por partes duras, moles e fluidas, por meio das partes fluidas de um corpo é possível que um corpo exterior possa imprimir vestígios do seu corpo na parte mole do nosso corpo. Isso acontece pois como a parte fluida é de uma alterabilidade extrema, ao ser determinada pelo corpo externo a atingir a parte mole, a parte fluida irá se ordenar conforme o corpo externo. Consequentemente, ao atingir a parte mole, ela modifica a sua superfície, imprimindo nela vestígios do corpo externo que foram comunicados pela parte fluida. Eis em que consiste a *comunicação* em termos espinosanos.

Como essas partes nunca existem em si (mesmo que fossem corpos simplíssimos, elas seriam apenas relações diferenciais) é importante ressaltar que esses tipos são eles mesmos relativos. O que é duro para um corpo vai ser mole para outro, o que é fluido para um será mole para outro e assim por diante. A dureza, moleza ou fluidez de um corpo é sempre uma questão de escala e ponto de vista. Essa descrição das relações de aderência não só nos ajudam a compreender a plasticidade dos corpos, mas só reforçam para nós como os corpos nunca podem ser considerados em si, mas sempre a partir das relações que ele entretém com outros corpos, que vão fazer com que consideremos eles mais ou menos plásticos a partir de tal ou tal ponto de vista. A própria maneira como a relação entre as partes se determina já contém nela um potencial de variação, de modo que a *forma* de um corpo comporta sempre inúmeras *figuras*.

Se aquilo que passa de um corpo para o outro deixa vestígios, podemos dizer que nesse processo um *germe de afeto* é transportado (ou um *gatilho*). Trata-se de um *germe* pois um corpo fluido, na medida em que funciona como esse mensageiro, é ele próprio já um corpo afetado de tal maneira. Ele opera então como um *meio* que carrega transformações possíveis de um corpo a outro. Eis o ponto em que se localiza *Hermes* no sistema espinosano. Esse corpo fluido recebe a marca de um outro corpo devido à sua extrema plasticidade – ou seja, ele próprio é afetado – para em seguida marcar um outro corpo com quem ele está em contato e disparar algum efeito relacionado ao corpo que realizou a marca inicialmente.

O que passa, então, entre um corpo e outro é um afeto, visto que um corpo afeta o outro na medida em que ele deixa *marcas* ou *vestígios* no outro corpo e geram efeitos na sua constituição (sejam efeitos grandes, pequenos ou mesmo irrelevantes). O vestígio é a materialização do efeito. O discurso seria então o conjunto de afetos que circula e em sua circulação vai alterando os corpos, deixando vestígios na medida em que eles vão passando de corpo em corpo por meio dos corpos *fluidos*. É por conta da sua característica de ser o corpo que transporta os afetos que por sua vez podemos considerar esses corpos fluidos como *signos*, dado que são os mensageiros dos afetos entre um corpo e outro (pois são eles que trazem *marcam* ou *deixam vestígios* nas partes moles de outros corpos). Além disso, com base nessa caracterização que realizamos, é importante deixar claro que aquilo que é da ordem da comunicação e do discurso não pode ser reduzido aos elementos linguísticos. Ao se concentrar na descrição dos elementos materiais que constituem essas cadeias parte da intenção foi mostrar que semiótica que foi esboçada acima trata de modo amplo da circulação de *gestos*, dos quais os elementos linguísticos são apenas uma parte desses circuitos.

Se a tradição ocidental em geral acabou por tratar o signo como uma espécie de envelope que transporta um suposto significado (seja qual for a forma que esse “significado” assume), o que gostaria de destacar é o elemento *afetivo* inerente aos signos que correm pelo tecido social. Eles são mensageiros dos afetos, Mas o afeto não é nenhum *sentido oculto* que existe *dentro* do signo. O afeto que ele carrega são as próprias transformações que foram marcadas nesse corpo fluido e que ele pode *disparar* na medida em que circula em certos corpos que tem algo em comum com esse corpo fluido (isto é, tem relação suficiente para que uma relação efetivamente seja possível). Ele é, portanto, um corpo com *carga afetiva*. *Hermes* não é um mensageiro impassível que entrega seus recados de modo indiferente. O corpo fluido, sendo germe, é ele próprio um corpo já afetado, já com as suas capacidades aumentadas ou diminuídas. *Hermes* ao encarnar o que é comunicado não pode evitar *ter um humor*. Um exemplo disso é a maneira como inúmeras histórias de assaltos que

circulam em *whatsapps* da vida (“estão fazendo assaltos na praça x!!!”) tem uma capacidade de provocar uma reação de medo naqueles que entrem em contato com ela, independente da história ser efetivamente real ou não. Aquelas simples mensagens (que aqui tomamos como um corpo fluido) estão prenhe de afetos que por sua vez podem ou não provocar reações no receptor. Isso implica dizer que um signo não carrega “nada” de escondido. Mas o que ele é, em sua circulação, não deixa de produzir determinados efeitos segundo a sua constituição específica e alterar a constituição dos corpos, variar as suas capacidades.

*

Temos agora uma visão mais clara da maneira como os corpos interagem a partir do que esses tem de comum, dos elementos que eles compartilham e que permitem a comunicação entre eles. O que chamamos de comunidade é apenas a estabilização desses espaços de transmissão de afetos. Há comunidade na medida em que afetos circulam entre determinados corpos. É a delimitação – por meio do comum – do que pode ou não pode ser trocado. Em certo sentido uma comunidade é um conjunto de permissões sobre o que pode trafegar (quais afetos) e como (em que corpos, com que tipo e escala de transmissibilidade). Na medida que os discursos se propagam eles vão constituindo um espaço de comunidade e o tipo de afeto [que implica, a disposição do corpo] somado ao que efetivamente circula é que constitui esse campo social. Aí se encontra uma forma de encara a gênese da esfera pública sob o ponto de vista espinosano. O que chamamos, então, de esfera pública, é justamente o conjunto de regras, critérios e seleções (não necessariamente explícitos) que dispõe sobre que signos podem ou não circular e como.

Dessa forma podemos falar de comunidades que se constituem sob o signo de afetos mais ou menos positivos. Pensando no caso do Brasil, se o tipo de afeto que é transmitido e que circula na nossa sociedade for o medo, a tristeza e o ressentimento, é inevitável que as relações entre os corpos seja permeada de paranóia, de violência e de um punitivismo sem fim. O problema, porém, é teimar, como muitos teimam, que esses tipos de afetos despotencializadores (por serem um sinal de uma *diminuição na capacidade de agir*) são *naturais*. Que não há outra forma de viver sem que sejamos dominados por esse tipo de *pathos*.

Como vimos, entre os corpos não há nada que determine de antemão a conjunção e constituição de uma comunidade fora a capacidade deles se relacionarem entre si, algo que pode-se verificar apenas na medida em que eles efetivamente entram em relação. Isso significa que há um elemento contingente nas comunidades que emergem. Se elas se organizam a partir de dinâmicas que constituem sistemas em que os corpos vão se encadeando e se tornando mais ou menos firmes, isso não implica que essas relações sejam determináveis de modo *a priori*. O que se pode retirar disso, e que nos interessa aqui, é que qualquer conjunto de corpos que constituem alguma sociedade está sempre sob o risco de ser afetado por algum (ou alguns) corpo(s) externo(s) que pode(m) alterar a dinâmica dessa comunidade (para bem ou para mal).

Trocando em miúdos, quero dizer que um circuito dos afetos negativo – que reduz a capacidade de agir dos corpos nele inseridos – não é um desenvolvimento fatal. Ele é fruto de operações realizadas por algum ou alguns corpos nessa comunidade que apenas buscam perseverar em seu ser. Isto é, corpos que compõem esse conjunto mas que em sua avaliação da totalidade na qual ele se inserem, julgam que é possível aumentar sua capacidade de se conservar por meio de uma tentativa de expandir seu domínio em determinado meio.

No caso do domínio hobbesiano, o que se acaba-se estimulando é o medo sobre o desconhecido e criação de dúvidas sobre aquilo que é costumeiramente tido como seguro. É evidente que o medo e a paranóia não são elementos absolutamente inexistentes em comunidades organizadas a partir de afetos menos nocivos, mas o fato é que em sociedades como as nossas, não apenas esses afetos circulam, como eles constituem boa parte do discurso que circula no social. Algo que pode ser observado quando vemos a maneira que as narrativas que contam histórias carregadas de medo são transmitidas e ecoadas justamente pelos corpos com maior alcance e potência de comunicação (penso aqui sobretudo na maneira como a violência retratada na grande mídia, de jornais a Datanas). Podemos dizer que uma sociedade é dominada por esses afetos negativos na medida em que as histórias que são postas em circulação tendem a transmitir esses mesmos afetos. Isso não é tudo, claro. Pois se há espaço para esse tipo de emissão ocorrer, isso depende também de uma *infraestrutura* material que já é ela própria condição da eficácia desses emissores do caos. Se esses afetos circulam é porque o Hermes tupiniquim encontra uma série de trilhos que servem de condutor para as mensagens que ele carrega. De modo que é preciso deixar claro que isso tudo não acontece num vácuo. A sociedade brasileira em que nos inserimos é repleta de corpos e aparelhos que são configurados de modo a produzir esses tipos de afetos e/ou torná-los ainda mais amplificáveis. Sem poder esgotar essa constituição, é importante mencionar ao menos alguns elementos dessa topografia: A história racista que constitui o país desde sua gênese (com a transformação dos corpos indígenas e negros em meros meios de produção à serviço do capitalismo global), os inúmeros afetos que circulam à respeito dos corpos negros que surgem em boa parte desse processo de objetificação histórico, a maneira como isso acaba, por sua vez, ocupando e tomando conta do sistema penal, das forças de polícia que tem a tarefa de assegurar a população, das próprias disposições físicas das cidades que não deixam de constituir áreas em que certos corpos podem ou não podem circular. Há toda uma cadeia de gestos que pulsa e varia ao longo desse circuito de afetos que podemos chamar de comunidade e que foi constituída historicamente. Cadeia essa, que pela sua própria incapacidade de se organizar de modo fechado, não pode jamais ser homogênea e comporta em si inúmeras variações e reorganizações ao longo do seu fluxo, abrindo espaço para que haja mesmo uma variação nas regras de seleção e critério que constituem o processo de transmissão.

Considerando essa topografia torna-se mais claro o porquê desses afetos negativos serem tão transmissíveis. Aqueles corpos que passam o dia vendo programas de TV que apenas divulgam casos de criminalidade urbana, são bombardeados por afetos de medo a um ponto que seus corpos, já predispostos a esse medo pela sociedade em que vivem, não conseguem deixar de considerar como inevitáveis a expectativa de ser vítima da violência. A paranóia passa a se deflagrar na medida em que qualquer índice (detectados a partir dos casos filtrados pelo emissor dessas notícias) é automaticamente associado ao fantasma de um perigo. De modo que a capacidade de transmissão desses emissores mais potentes pode, pela sua capacidade de afetar uma quantidade maior de corpos de modo mais profundo, acabar amplificando os perigos reais que alguém de fato enfrenta numa determinada sociedade. É evidente que a violência é um problema enorme, é evidente que é preciso que o cidadão tome cuidado. Mas ao mesmo tempo, é preciso se lembrar que caso a situação fosse como circula nesse tipo de programa de TV mencionado, provavelmente seria impossível viver nesses ambientes. E ainda assim vivemos.

Dito isso, uma das características principais de uma sociedade ordenada segundo o medo é que ela encontra perigos por toda parte. A paranóia (não em seu sentido clínico) que decorre quase que como uma consequência prática do medo, é justamente a performance dessa expectativa de encontrar perigos e inimigos por toda parte. Cada detalhe passa a ser visto como um índice do perigo e, conseqüentemente, vivenciado como perigo. A própria paranóia produzida pelo medo aos poucos vai se tornando fonte de sofrimento, retroalimentando o medo original. As partes desse corpo social paranóico, não satisfeitas em ser tomadas pelo medo, acabam acelerando e proliferando ele ainda mais ao tomar qualquer vestígio mínimo como um índice que confirma a sua violência. O corpo social constituído pelo medo não apenas é um corpo doente, mas ele é um processo de deterioração acelerada devido ao movimento de elaboração de conexões imaginárias (e na maior parte das vezes confusas) da sua tendência paranóica. O que vemos acontecendo aí na medida em que a paranóia se instala no seio da sociedade é um progressivo *alargamento* do campo do discurso. Aquilo que era permitido circular vai aos poucos sendo ampliado na medida em que os corpos passam a considerar coisas que antes eram descartadas ou nem levadas em consideração.

É esse movimento que acredito ser possível identificar em uma esfera pública tomada pelo *fake news*. O espaço público devém paranóico a partir da disposição dos corpos a considerar *cada vez mais coisas* como dignas de avaliação (pelo perigo que podem prenunciar!). Certamente podemos dizer que esse tipo de sociedade sofre de uma desintegração do seu campo discursivo. Vemos e sentimos isso: ao mesmo tempo que tudo é crível nada é crível. O que esperamos ter mostrado aqui, porém, é que isso é uma questão da ordem dos afetos. Há elementos e afetos específicos que provocam uma dissolução desse tecido por meio de uma relativização crescente do valor daquilo que pode circular. Se, porém, falamos de uma desintegração do campo discursivo, é preciso resistir à tentação de dizer que a falência da nossa esfera pública (enquanto espaço de transmissão) se dá por quebras nas cadeias de transmissão. Como se de repente os corpos não conseguissem mais comunicar entre si apesar de estarem ainda presos ao campo social, como se estivessem apenas voltados cada um para uma interioridade ou para seus nichos.

Acredito que o que ocorre aqui é justamente o contrário: trata-se de uma intensificação *acelerada* das redes de transmissão. Ao em vez de certos signos serem passíveis de correrem o circuitos dos corpos, de repente (ou aos poucos), todos passam a conseguir correr. As regras que delimitavam esse campo discursivo vão se expandindo na medida em que os corpos vão considerando, tomados por um medo ou uma paranóia, passam a considerar cada vez mais elementos como passíveis de serem transmitidos. E com esses elementos (que no caso costumam ser imagens ou histórias repletas de conspirações) vão correndo também os *afetos* (no caso o medo e a paranóia) que as constituem.

Torna-se claro a importância da questão dos afetos para o problema da comunicação e da esfera pública. Os afetos dizem respeito, em certa medida, à receptividade e a seleção possível que constituem os canais de transmissibilidade. São os corpos que em seu processo de filtrar que acabam constituindo uma comunidade de sentido onde um jogo de razões (independente da forma que tome esse jogo de razões) se constitui. Canais esses que podem variar segundo a variação dos próprios corpos que compõem esse sistema de comunicação Mas o que houve? Esse jogo foi quebrado pois passou-se a bombardear essa rede pela propagação massiva e artificial de signos e sinais contraditórios. O discurso se torna saturado a tal ponto que se perde a capacidade de se contrapor os

discursos contraditórios um diante do outro para procurar reestabelecer algum sinal que supere o ruído.

Se a esfera pública era considerada como um conjunto de critérios e seleções, regras que regem a circulação possível, é possível dizer que nessa situação não há mais porteira e a esfera pública se satura absolutamente. É um ruído total que acaba por inutilizar o espaço público e fragilizar as relações sociais. O campo de transmissão, que implicava certas regras passa a ser violado pois não há mais nenhuma seleção (ou ela vai operando com cada vez menos força de restrição). Nesse movimento os corpos são conduzidos a um nível de desconfiança e paranóia cada vez maior que vão tornando tudo ao mesmo tempo absolutamente dubitável e crível.

Referências bibliográficas:

ESPINOSA, Bento de. *Ética*. São Paulo: EDUSP, 2015.

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

A diplomacia das distopias

Raquel de Azevedo¹

O critério que distingue a vigília do sonho consiste, para Leibniz, na capacidade que um sujeito tem, assim que desperta, de conectar seu estado presente com todo o resto das coisas. Acordar seria um recordar-se de si, um perguntar-se *dic cur hic?*, escreve Leibniz em *A fragment on dreams*. A pergunta pelo que significa estar aqui é um chamado a lembrar quem somos, diz Déborah Danowski, “e aquilo que somos é determinado, antes de mais nada, pelo *situs*, pela situação espaciotemporal de nosso corpo expresso na alma” (DANOWSKI, 2012, p. 27). A diferença entre sonho e vigília é marcada, portanto, por uma condição própria do despertar que é lembrar-se como se chegou a um determinado lugar e qual a conexão desse lugar com tudo o que ele envolve. “Nos sonhos, não compreendemos essa conexão quando ela está presente”, diz Leibniz, “nem nos surpreendemos quando está ausente” (LEIBNIZ, 1989, p. 114)². O conteúdo onírico estaria, assim, liberado de uma ordenação segundo o princípio de razão suficiente, como sugere Goya em sua famosa gravura *O sono da razão produz monstros*, de 1799, em que um homem dorme com a cabeça apoiada na mesa e atrás dele se avolumam corujas, morcegos e um lince.

Outro aspecto marcante dos sonhos, segundo Leibniz, é a formação de imagens que só poderiam ser obtidas com muito custo na vigília. “Àquele que sonha muitas vezes ocorrem visões de grandes construções que nunca viu, ao passo que seria difícil para mim, quando acordado, vislumbrar, sem um enorme esforço, a menor casa diferente daquelas que já vi” (LEIBNIZ, 1989, p. 114)³. Mesmo “homens voadores” e outras “monstruosidades” podem ser mais facilmente imaginados em sonho do que na vigília. Tais coisas “são procuradas por aquele que está acordado, mas se oferecem àquele que dorme” (LEIBNIZ, 1989, p. 115)⁴. Esse é o caso do monstro que ocorre a Mary Shelley no chuvoso verão suíço em 1816, diante do desafio de Lord Byron para que seus estimados hóspedes escrevessem um conto de fantasma. Os três homens que participaram da brincadeira – Byron, Percy, futuro marido de Shelley, e John Polidori – não demoraram a escrever suas histórias. Byron “iniciou um conto, cujo fragmento fez imprimir ao fim de seu poema *Mazeppa*” (SHELLEY, 2013, p. 28), escreve Shelley no prefácio da edição de 1831 de *Frankenstein*. Percy, “mais apto a dar corpo a ideias e sentimentos com o brilho radiante das imagens, iniciou uma história baseada nas experiências de sua infância” (SHELLEY, 2013, p. 28).

1 Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio

2 “In dreams we do not grasp this connection when it is present, nor are we surprised when it is absent”.

3 “To the sleeper there often occur visions of great buildings which he has never seen, while it would be difficult for me, while awake, to form an idea of even the smallest house different from those I have seen, without a great amount of thought”.

4 “[...] are sought by the waker; they offer themselves to the sleeper”.

A história de Polidori, por sua vez, marcaria a origem das histórias de vampiro enquanto gênero literário⁵. A Shelley, porém, o enredo tardou a chegar. “Senti aqueles travos de incapacidade de invenção que são a grande desgraça da autoria, quando um estulto Nada responde a nossas ansiosas invocações” (SHELLEY, 2013, p. 28), lembra. Toda manhã, Percy lhe perguntava se havia encontrado a história, “uma que pudesse falar aos misteriosos medos de nossa natureza e despertasse o arrepiante terror” (SHELLEY, 2013, p. 28), e ela era obrigada a lhe devolver uma frustrante resposta negativa.

Certa noite, conta Shelley, Byron e Percy conversavam longamente a respeito de diferentes doutrinas filosóficas que tratavam da natureza do princípio da vida, dentre elas os experimentos (inspirados nos estudos de Luigi Galvani) para tentar reanimar um cadáver através de um fluxo de corrente elétrica. As discussões seguiram noite adentro e, quando Shelley foi dormir, os personagens de sua história de fantasma lhe ocorreram em sonho.

Quando coloquei minha cabeça no travesseiro, não dormi, tampouco poderia dizer que pensava. Minha imaginação possui-me e guiou-me sem qualquer permissão, presenteando-me com as sucessivas imagens que surgiam em minha mente com uma vivacidade que ia muito além das costumeiras fronteiras do devaneio. Vi – com os olhos fechados, mas a visão mental aguda –, vi o estudante pálido de artes profanas ajoelhando-se diante da coisa que havia produzido. Vi a silhueta medonha de um homem deitado que, então, com o trabalho de alguma máquina poderosa, apresentava sinais de vida e se agitava em movimentos nervosos, apenas parcialmente vivos. Isto deve ser aterrorizante – pois supremamente aterrorizante deve ser o efeito de qualquer tentativa humana de caçar do estupendo mecanismo do Criador do mundo. A realização bem-sucedida poderia aterrorizar o artista; assolado pelo terror, ele poderia fugir a seu odioso trabalho. Ele também poderia esperar que, entregue à própria sorte, a menor fagulha de vida por ele concedida desapareceria; que essa coisa, animada que fosse com impulso tão imperfeito, acabaria por retornar ao estado de matéria morta; e então ele descansaria na certeza de que o silêncio da cova extinguiria para sempre a existência transitória do terrível cadáver que havia pensado ser o berço da vida. Ele dorme; é acordado, porém; abre os olhos; e depara-se com a coisa à beira da cama, abrindo as cortinas, observando-o com olhos úmidos, amarelos e curiosos (SHELLEY, 2013, p. 29-30).

É em uma lacuna de funcionamento do princípio de razão suficiente no mundo efetivamente existente que o monstro se dá a ver a Shelley, o que significa que há “mundos” no interior do próprio mundo. A interpretação metafísica que Leibniz dá às observações do biólogo Leeuwenhoek no microscópio traz essa densidade de “mundos” para a sua própria definição de mundo. É certo que os mundos possíveis contidos no interior do intelecto divino também possuem uma natureza distópica na medida em que respondem à pergunta definidora do gênero: “o que aconteceria se o mundo real não fosse semelhante

5 Franco Moretti ressalta, em *The dialectic of fear*, que o monstro e o vampiro, “o desgraçado desfigurado e o proprietário impiedoso” (MORETTI, 1982, p. 67), nasceram na mesma casa naquele verão europeu. O monstro, como o proletariado nascente com a revolução industrial, é uma criatura não-natural que aterroriza seu criador. O cientista Victor Frankenstein, cujo sobrenome é não raramente confundido com o próprio monstro, passa o resto de seus dias tentando se livrar daquele que lhe parece como seu próprio covão. Já o vampiro de Polidori (e mais tarde, em 1897, o Drácula de Bram Stoker) é “o morto que arranja um jeito de viver graças ao sangue que suga dos vivos” (MORETTI, 1982, p. 73), como na metáfora de Marx de que o capital é trabalho morto que vive em função do trabalho vivo com o qual se alimenta.

a si mesmo, isto é, se a sua própria estrutura fosse diferente?” (ECO, 1989, p. 167). O passeio pela pirâmide mostra que em cada cômodo há um mundo estruturalmente possível, distinto, quizá cosmológica ou socialmente, do mundo existente. Comum a todos os possíveis é, no entanto, sua inferioridade em perfeição, que, nos termos de Leibniz, significa uma inferioridade na variedade do conjunto de seres que compõe o mundo. É essa distinção qualitativa entre os mundos que permite que um deles venha a existir, enquanto a persistência dos demais como possíveis garante a contingência daquilo que existe. Se pudesse ser vista do alto, a pirâmide seria o próprio mundo rodeado pelas franjas que tratam de seus estados aproximados. Embora seja possível encontrar em cada uma dessas franjas uma história de ficção científica, o que buscamos ressaltar aqui é o caráter distópico associado ao mundo atual. Interpretamos a presença desse traço de distopia na definição leibniziana de mundo de duas maneiras: 1) as distopias compartilham suas regras de elaboração com a lei do contínuo, isto é, sua estrutura é uma ferramenta própria a um mundo denso; 2) as distopias estão associadas à transformação dos órgãos dos sentidos, assim como o microscópio de Leeuwenhoek é uma transformação do olho. Trataremos, neste trabalho, apenas da primeira hipótese.

Tal como os infinitesimais no cálculo das tangentes, as distopias podem cumprir uma função diplomática entre um caso e seu limite (ora por desejá-lo, ora para tentar evitá-lo). Despertar em um mundo propriamente leibniziano (como Teodoro, depois de conhecer o palácio dos destinos em sonho, ou como Shelley, depois de se recordar do “espectro que havia assombrado seu travesseiro à meia-noite” (SHELLEY, 2013, p. 30)) é apenas uma das circunstâncias em que esse mundo nos confronta com casos-limite. O exercício distópico começa justamente quando um sistema que parece ser regido por outras leis que não as do mundo existente assume o caráter de um caso extremo na própria série desse mundo, como nos exemplos de Leibniz em que o repouso e a igualdade são, respectivamente, movimento e desigualdade evanescentes. Shelley encontra sua história de fantasma quando acorda aterrorizada e passa a indicar de que maneira aquele monstro que lhe ocorreu em sonho se relaciona com o mundo.

Há dois tipos de monstruosidade em questão na história de Shelley: por um lado, o indivíduo monstruoso, um espécime deformado entre os demais indivíduos da mesma espécie; e de outro, a espécie propriamente monstruosa. A criatura possui traços do indivíduo monstruoso, pois, para facilitar o trabalho de Victor, tratava-se de “um ser de proporções gigantescas” (SHELLEY, 2013, p. 75), mas o clímax do enredo é lhe ser recusada a possibilidade de se transformar em uma espécie monstruosa. A impossibilidade de construir laços com os demais humanos devido ao horror que sua figura lhes causava fez com que a criatura desejasse uma companhia que lhe fosse semelhante. “Sou miserável e sozinho; não há ser humano que queira contato comigo; mas alguém tão deformada e horrível quanto eu não há de negar-se a mim” (SHELLEY, 2013, p. 167), é a súplica da criatura a Victor. “Caso consinta, nem você nem qualquer outro ser humano nos verá novamente; irei para as vastidões selvagens da América do Sul” (SHELLEY, 2013, p. 169). A promessa de que a criatura “deixaria a vizinhança dos homens” com sua companheira acaba, por fim, aterrorizando o cientista. Victor temia que se cedesse às chantagens do monstro para criar uma segunda criatura, seria responsável pela criação de uma “raça de demônios”.

Ao destruir a segunda criatura em que então trabalhava, Victor procurava impedir a criação de uma espécie monstruosa. A criatura que lhe perseguirá até o fim de sua vida não

será mais do que um caso-limite da linhagem adâmica com a qual ela própria não deixa de se identificar⁶. Concluímos que uma das formas de diplomacia entre um caso e seu limite em *Frankenstein* está na manutenção da criatura como um indivíduo monstruoso: o monstro conserva seu caráter de alteridade radical diante dos demais humanos, mas não chega a constituir uma espécie própria – é às leis humanas que responde.

A relação entre monstruosidade e normalidade é apenas um dos pares a partir dos quais se pode ler o exercício distópico em *Frankenstein*. A *Utopia* de Thomas More, publicada em 1516, é um marco na linhagem desse gênero de narrativas por trazer na própria estrutura do livro a relação de um estado de coisas com seu limite. A ligação do mundo com seu enclave aparece na divisão interna do texto em dois livros. Enquanto o Livro I se dedica a identificar os desdobramentos do processo histórico de cercamento dos campos na Inglaterra do século XVI, em que os carneiros que devoravam os homens⁷, o Livro II apresenta uma sociedade constituída a partir da abolição da propriedade e do dinheiro. De forma geral, as demais narrativas alinhadas à *Utopia* dispensam a descrição do mundo e se restringem a elaborar o não-lugar específico que a ele se remete, numa espécie de abreviação da operação em jogo. O *Frankenstein* de Shelley, porém, conserva traços da divisão interna que caracteriza a *Utopia*, visto que a história do cientista e de sua criatura chegam ao leitor através das cartas do aventureiro Robert Walton (capitão do navio que acolhe Victor) à sua irmã Margaret Walton Saville (que possui as mesmas iniciais de Shelley). A história da criatura insubordinada a seu criador⁸ se desenvolve paralelamente à revolta dos marinheiros do navio diante dos indícios de que a sequência da expedição de Walton até o polo norte não significaria outra coisa senão a aniquilação de todos os tripulantes. Walton escreve nas cartas que concebia o polo como uma “terra de luz eterna”, que supera “em maravilhas e beleza qualquer região até hoje descoberta neste globo habitável” (SHELLEY, 2013, p. 35-36). Notando que o capitão estava disposto a sacrificar sua tripulação para chegar àquele lugar, Victor não consegue conter as lágrimas e, aos soluços, repreende-o: “Homem infeliz! Você compartilha de minha loucura? Você também bebeu da droga que nos entorpece?” (SHELLEY, 2013, p. 49). É assim que começa a contar a Walton a assombrosa sequência de eventos que o havia trazido até aquele navio. A popularidade da história de Shelley se resume, no entanto, ao enredo que envolve o criador e a sua criação, sendo a expedição de Walton e a greve dos marinheiros geralmente apagadas das adaptações. O que se repete é o caso extremo da húbri conquistadora. Nesse gesto, o não-lugar se autonomiza da relação que lhe dá origem.

Quanto ao livro de More, o caso-limite que o relato de Rafael Hitlodeu indica é a insignificância da propriedade e do dinheiro na ilha de localização geográfica imprecisa. O que a descrição desse lugar se propõe a resolver é a passagem da propriedade à não-propriedade, considerando que o sistema associado à não-propriedade deva pertencer à série dada pela propriedade. A ilha de Utopia é, nesse sentido, distinta das alotopias do

6 “Como Adão, aparentemente não havia laços que me ligassem a outros seres; mas seu estado era diferente do meu quanto ao resto. Ele havia surgido das mãos de Deus como uma criatura perfeita, feliz e próspera, protegida pelo cuidado especial de seu Criador; era-lhe permitido conversar e obter conhecimento de seres de uma natureza superior, mas eu era um miserável, perdido e solitário”. (SHELLEY, 2013, p. 152)

7 “Os carneiros’, respondi-lhe. ‘Essas plácidas criaturas que antes exigiam tão pouco alimento, mas que agora, aparentemente, desenvolveram um apetite tão feroz que se transformaram em devoradores de homens. Campos, casas, cidades, tudo lhes desce pelas gargantas”. (MORE, 2009, p. 34-35)

8 Quando Victor se recusa a criar uma companheira e, portanto, a possibilidade de descendência para o monstro, a criatura lhe replica: “Escravo, tentei antes convencê-lo com palavras; você, porém, provou-se indigno de minha descendência. Lembre-se de que tenho poder; você se imagina desgraçado, mas posso fazê-lo tão infeliz que a luz do dia lhe será odiosa. Você é meu criador, mas sou senhor; obedeça!”. (SHELLEY, 2013, p. 191)

sofista Luciano (responsável pela consolidação da tradição do *serio ludere* e de quem More era tradutor⁹) ou das narrativas de viagem como as de Américo Vespúcio¹⁰, pois embora não seja possível identificar exatamente onde vivem os utopianos, seu modo de vida está inserido na história mundial, conforme apresentada no Livro I. A longa lista de paraísos terrenos com que outros escritores já haviam sonhado ganhava com o humanismo de More uma localização na história, ainda que para isso fosse preciso negar-lhe uma localização no espaço. E é justamente a ausência de referência geográfica precisa (embora a rota de viagem de Hitlodeu indique que se trate de algum lugar próximo ao Novo Mundo) que libera More para fazer de Utopia um espaço de reforma de leis e instituições¹¹.

O não-lugar de More é a tentativa de criar uma ordenação em que a propriedade e o dinheiro são elementos insignificantes – evanescentes, nos termos de Leibniz. Essa

- 9 O traço satírico da *Utopia* faz de More um herdeiro da tradição do *serio ludere* (falar coisas sérias através de anedotas) consolidada por Luciano. Uma das diferenças entre os dois, no entanto, é que More via na crítica através da alegoria um verdadeiro campo de reforma, como explica Jacyntho Lins Brandão. “[...] não se poderia afirmar que se encontrem utopias em Luciano, a não ser de uma perspectiva muito abrangente, uma vez que não se percebe nele o interesse em propor reformas, mesmo que admitidamente impraticáveis e num registro irônico, o que parece distintivo do gênero utópico e dá o tom da própria *Utopia* de Morus, que assim termina: ‘Do mesmo modo que não posso concordar com tudo o que foi dito, além do mais por um homem sem dúvida eruditíssimo e, ao mesmo tempo, extremamente entendido nos negócios humanos, facilmente confesso haver uma grande quantidade de coisas na república utopiana que, na realidade, desejaria em nossas cidades mais que disso teria esperança (*quae in nostris ciuitatibus optarim uerius quam sperarim*; More, 1936, p. 208)’. Se é verdade que a sátira de Luciano tem como objetivo ‘morder rindo’, como fazia o antigo cão Menipo [Luciano introduzia em seus diálogos os poetas cômicos Êupolis e Aristófanes e um dos antigos cães (isto é, cínicos), Menipo], não parece que ele próprio, Luciano, deseje ou espere algo como consequência de sua crítica. Noutros termos, ainda que seja um crítico acérrimo da cultura, Luciano se apresenta como um crítico desiludido, que não espera nada nem ‘em nada cré’ – como aliás já observava Fócio. Assim, para avaliar as relações de Morus com Luciano e a influência das *Narrativas verdadeiras* na *Utopia*, apontada em geral pelos comentadores (Robinson, 1979), deve-se ter em conta que, nas palavras de Marsh, essa ‘influência (...) mostra-se mais penetrante no tom irônico geral do discurso, um tom que poderia ser descrito como um Luciano temperado com o falar por meias palavras (*understatement*) britânico’ (1998, p. 196). (BRANDÃO, 2009, p. 194)
- 10 Hitlodeu é apresentado como participante das viagens de Vespúcio, mas o Novo Mundo se apresenta a ele como possibilidade de construção de outro mundo dentro desse mundo. É o que argumenta Darko Suvin em *Metamorphoses on science fiction*. “Thomas More transformou todos esses estranhos novos horizontes, com seus poderosos efeitos de dissolução na sociedade de classes, em uma construção verbal sistemática de uma comunidade específica onde instituições sociopolíticas, normas e relações pessoais são organizadas de acordo com um princípio mais perfeito do que aquele predominante na própria comunidade do autor”. (“Thomas More transformed all such strange new horizons, with their potent dissolving effects on class society, into a systematic verbal construction of a particularized community where sociopolitical institutions, norms, and personal relations are organized according to a more perfect principle than that prevalent in the author’s community.”) (SUVIN, 1980, p. 95) Os falanstérios de Charles Fourier que efetivamente chegaram a ser construídos no continente americano são uma curiosa materialização tardia do ímpeto humanista. Um desses falanstérios foi instalado na vila de São Francisco, no litoral norte catarinense, em meados do século XIX. A cessão de terras pelo governo imperial brasileiro ao médico francês Jules Mure para a construção de sua colônia societária tinha como objetivo, com o cerco da marinha inglesa ao tráfico de escravos no Atlântico, o povoamento da região e a formação de mão-de-obra. Para o império, a experiência fourierista pouco se diferenciava das missões jesuíticas. Em uma carta de 27 de maio de 1841, Dr. Mure se enfurece ao ser acusado de um mero agente de negócios. Diz que não é como os sansimonistas, que “são uma pálida reprodução dos jesuítas. Vejo surgir um em toda parte onde haja homens a explorar” (documento acessado no Arquivo Histórico de Joinville). Aos novos falanstérios franceses que se preparavam para embarcar para o Brasil, Dr. Mure pedia que viessem “sem ferramentas, sem roupa, sem dinheiro. O Saí restituir-lhes-á o que perderam agora; mas, venham como homens e não como rebanhos” (documento acessado no Arquivo Histórico de Joinville). O Jornal do Comércio noticia, em sua edição de 21 de dezembro de 1841, a apresentação dos notáveis franceses ao imperador. Com a dissolução do falanstério por conta das dificuldades na manutenção das atividades produtivas da pequena colônia, um dos dissidentes se tornaria traficante de escravos na costa da África.
- 11 Jameson diz que o discurso utópico se aproxima, esteticamente, dos manifestos e das constituições. Suvin vê uma afinidade do ímpeto reformista de More com os contratos sociais. “O surgimento da nova ordem é explicado por um novo contrato social; no tempo de More, quem elabora o contrato é geralmente um herói fundador, mas futuramente isso seria cada vez mais resultado de uma subversão democrática – aberta, como na revolução socialista de Morris, ou transposta para um análogo cósmico tão tênue quanto o gás de um cometa de Wells”. (“The coming about of the new order is explained by a new social contract; in More’s age, the contract-maker is usually a founding hero, but later it will increasingly be a democratic subversion – openly, as in Morris’s socialist revolution, or transposed into cosmic analogs as tenuous as Wells’s gas from a comet.”) (SUVIN, 1980, p. 95)

leitura do exercício distópico do humanismo do século XVI busca ressaltar um tipo muito específico de diplomacia envolvendo a imaginação de mundos dentro do próprio mundo existente: trata-se aqui de chamar a alteridade a operar sob leis conhecidas, ou, como vínhamos dizendo, de fazer com que um limite externo seja concebido como um elemento da própria série que ele limita. Pouco importa se as soluções de More são realmente capazes de eliminar as causas das relações de propriedade e sua expressão no dinheiro. O que é digno de nota é que o caso em que a sociedade se ordenaria a partir da ausência da propriedade e do dinheiro é trazido para o campo da historicidade humana, é concebido como pertencente à série desse mundo. Guardado o caráter revolucionário dessa proposição para o século XVI, há um elemento de assombro resultante da análise do texto utópico a partir da estrutura da lei do contínuo. No famoso discurso no parlamento inglês em 1868, John Stuart Mill fala da degeneração dos mundos dentro do mundo em distopias, isto é, em “maus lugares” em vez do lugar com leis e instituições reformadas imaginado por More¹². Utopia e distopia pertenceriam, assim, a uma tradição comum em que a diplomacia entre o mundo e seus casos extremos consiste em uma serialização regulada pelas leis do mundo existente, o que significa que os casos-limite são inseparáveis das leis vigentes (econômicas, sociais, biológicas, físicas). São, na verdade, tais leis levadas às últimas consequências, de modo que a transição apontada por Stuart Mill poderia ser investigada no próprio ordenamento do mundo.

Além da distopia, há outro caso de torção do discurso utópico na chamada narrativa futurística, que Reinhart Koselleck descreve, em *Estratos do tempo*, como uma forma de temporalização da utopia. O livro de Louis-Sébastien Mercier, *O ano de 2440*, publicado em 1770, é considerado o marco inicial do gênero. Mercier substitui o deslocamento no espaço pelo deslocamento no tempo ao apresentar um retrato da cidade de Paris, tal como lhe ocorreu em sonho, mais de seis séculos depois das transformações da Revolução Francesa. Embora se trate de um “prognóstico ingênuo, baseado nos postulados do Iluminismo tardio” (KOSELLECK, 2014, p. 130), é interessante notar que o tempo se transforma no elemento central da imaginação dos mundos dentro do mundo existente quando a expansão colonizadora se depara com a “finitude da superfície de nosso globo”. É chegado o momento de colonizar o tempo futuro.

[É] claro que também os nenhures, os contramundos espaciais das antigas utopias podem ser lidos como visões potenciais do futuro. Pois eles sempre contêm algumas irrealidades, cujos programas de contraste críticos podem chegar a invocar a transformação, a reforma ou a revolução do próprio mundo. Mas o espaço de experiência das utopias existentes era primariamente espacial, e assim o era também seu modo de representação. Algum viajante desembarca em alguma costa estrangeira, transeuropeia, e ali descobre estados ideais ou sociedades pré-estatais das mais diferentes ordens de grandeza. O descobridor volta para casa e narra como o contramundo é bem organizado e agradável. Dele, então, pode ser deduzido um futuro irreal ou até mesmo potencial para o próprio mundo. Mas o que falta de modo fundamental é a dimensão temporal do futuro como meio da utopia; no entanto, já existia um grande número de utopias voltadas para o passado. Isso mudou a partir de Mercier, e,

12 “É talvez muito elogioso chamá-los utópicos, seria melhor denominá-los dis-tópicos ou caco-tópicos. Aquilo que é usualmente conhecido como Utopia é muito bom para ser praticável, mas eles parecem ser favoráveis a algo muito ruim para ser praticável”. (“It is, perhaps, too complimentary to call them Utopians, they ought rather to be called dys-topians, or caco-topians. What is commonly called Utopian is something too good to be practicable; but what they appear to favour is too bad to be practicable”). (MILL apud MATOS, 2017, p. 229)

podemos acrescentar, não por acaso. Em 1770, ano da publicação de sua utopia, Cook ainda estava dobrando a costa leste da Austrália, mas as viagens de exploração dos europeus já haviam descoberto praticamente tudo no século XVIII. Quase nenhum trecho costeiro entre terra e mar havia permanecido inexplorado na finitude da superfície do nosso globo. Como Rousseau disse à época, o homem havia se espichado como um pólipó sobre o globo com todas as fibras do seu corpo. Por isso, os autores dos nenhures há muito haviam recuado para a Lua e as estrelas ou se refugiado sob a superfície da Terra. As possibilidades espaciais de situar as utopias na finitude da superfície de nossa Terra haviam se esgotado. Os espaços utópicos haviam sido ultrapassados pela experiência. A melhor solução para escapar dessa pressão experiencial acumulada era simples, mas precisava ser encontrada. Se a utopia já não podia mais ser estabelecida nem na nossa Terra presente nem no além, era preciso recuar para o futuro. Finalmente haviam encontrado o espaço de desfogo para o qual a imaginação, infinitamente reproduzível como o tempo, podia fluir livremente. Com Mercier, estabeleceu-se o romance futurístico. Isso mudou o *status* da utopia (KOSELLECK, 2014, p. 123-124).

O solo futuro nem sempre se reporta ao presente de forma tão otimista como na história de Mercier. *A máquina do tempo* de H. G. Wells, livro publicado em 1895, traz notícias de um futuro em que a espécie humana se dividiu em duas, uma subterrânea, sensível à luz, descendente do operariado inglês do fim do século XIX, e outra que vivia na superfície, como reis carolíngios, débeis e donos da terra porque a outra espécie não podia suportar a luz do sol. As relações capitalistas de produção não são projetadas no espaço, como no período colonial, mas em um futuro que se apresenta como uma espécie de operação de crédito: um período de tempo que é adiantado no presente. A lei do contínuo com que Leibniz caracteriza o melhor dos mundos é uma boa descrição de um mundo globalizado cujo limite aparece como serialização. Ou, dito de outra forma, as distopias funcionam como uma máquina de serialização capaz de explicitar do que é feito esse mundo.

Referências bibliográficas:

- BRANDÃO, J. L. Alotopias de Luciano de Samósata. *Morus – Utopia e Renascimento*, n. 6, p. 193-200, 2009.
- DANOWSKI, D. Dic cur hic? Ou o que significa estar aqui. In: *Metafísica, lógica e outras coisas*. Rio de Janeiro: Nau, 2012.
- ECO, U. Os mundos da ficção científica. In: _____. *Sobre os espelhos e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.
- JAMESON, F. *Archaeologies of the future: the desire called Utopia and other science fictions*. Londres ; Nova Iorque: Verso, 2005.
- KOSELLECK, R. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Tradução: Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto ; PUC-Rio, 2014.
- LEIBNIZ, G. W. *Philosophical papers and letters*. Tradução: Leroy E. Loemker. 2. ed. Dordrecht ; Boston ; Londres: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- MARIN, L. *Utopics: the semiological play of textual spaces*. Tradução: Robert A. Vollrath. Nova Iorque: Humanity Books, 1990.
- MATOS, A. S. M. C. Utopia: passado, presente e futuro de um não-lugar. In: MORE, T. *Utopia*. Tradução: Márcio Meirelles Gouvêa Júnior. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- MORE, T. *Utopia*. Tradução: Jefferson Luiz Camargo e Marcelo Brandão Cipolla. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- MORETTI, F. The dialectic of fear. *New Left Review*, n. 136, p. 67-85, 1982.
- SHELLEY, M. *Frankenstein, ou o Prometeu moderno*. Tradução: Bruno Gambarotto. São Paulo: Hedra, 2013.
- SHELLEY, M. *Frankenstein, ou o Prometeu moderno*. Tradução: Bruno Gambarotto. São Paulo: Hedra, 2013.
- SUVIN, D. *Metamorphoses on science fiction*. New Haven ; Londres: Yale University Press, 1980.

Loucura e arte: A razão alienada ou a intensidade como critério da doença

Renan Pavini¹

Refletindo sobre o conceito de loucura, Hegel, em sua *Enciclopédia*, compreende que o componente telúrico torna-se homogêneo em relação ao todo, a saber, as particularidades do sujeito libertam-se da instância que deveria controlá-las e se manifestam em sua livre naturalidade ou, melhor dizendo, em sua loucura. Isso permite ao filósofo definir a loucura como aquilo que é interno e, ao mesmo tempo, heterogêneo ao todo. De certa forma, a loucura é o rompimento da particularidade com a totalidade, do interior com o exterior; a loucura é subjetividade cindida, mas sempre pressupondo essa fissura, sempre pressupondo a efetividade, *c'est le déjà-là de la raison*.² Absorvido em sua particularidade, a loucura é a extravagância em relação ao sistema ou, nas palavras do próprio filósofo, “esse estado é a ruína e a desgraça do espírito nele mesmo”. Neste estado, Hegel levanta um pequeno rol do que ele chama de determinações particulares: egoísmo do coração; vaidade; orgulho; fantasias; esperanças; amor; ódio. A loucura nada mais é do que a manifestação intensa dessas paixões sem a intermediação da sensatez e do universal, dos princípios teóricos ou morais.³

Assim se traça uma importante divisão entre o natural e o moral que trará profundas consequências à nascente psiquiatria, ou, como escreveu Joel Birman (1978, p. 119) em *A psiquiatria como discurso da moralidade*, “entre as paixões e as normas, entre a ordem corporal e a ordem moral, delimita-se a nova região da loucura”. Nesta nova região, que começa a se instaurar no final do século XVIII e início do século XIX, irá se desenvolver toda uma prática asilar através do regime disciplinar, como mostrado por Foucault, que tentará confinar essa vontade suprema da loucura, esses excessos das paixões livremente manifestadas.⁴

1 Doutorando em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná

2 Foucault (1972, p. 26), em *Histoire de la folie*, escreve que na idade média *la folie, c'est le déjà-là de la mort*. Neste momento, Foucault quer mostrar com a loucura torna-se a personificação da própria morte no horizonte social da Idade Média e, por isso, torna-se também uma continuidade da lepra – ritual de exclusão que mostra que o leproso, vivo, é a presença mesma da morte. Tem-se uma diferença gritante em relação a esta nova definição. No século XIX, a loucura não traz mais consigo as forças fantásticas para justificar sua exclusão, mas reside na calma da razão mesma. A loucura é contradição na razão e, por isso, passível de ser curada.

3 Encontramos na literatura psiquiátrica do século XIX essa recorrente contradição entre natural e moral, entre instinto e racionalidade. Como exemplo, basta lembrar-se da definição de idiotia dada por Édouard Séguin (1846, p. 107), em seu *Traitement moral, hygiène et éducation des idiots*: “A idiotia é uma enfermidade do sistema nervoso, que tem por efeito radical subtrair toda ou partes dos órgãos e das faculdades da criança à ação regular de sua vontade, que a entrega a seus instintos e a retira do mundo moral”.

4 O grande momento sem dúvida é o internamento. Foucault, depois de mostrar como a noção de *panopticon* adentra ao regime asilar, relaciona de forma muito precisa como na psiquiatria de Pinel e Esquirol o asilo é uma ruptura brusca com a família e, se quisermos, com a sociedade.

“As paixões, quando são levadas ao excesso, são verdadeiras loucuras”, escreve Leuret (1840, p. 372) em *Observations médico-légales sur l'ivrognerie et la méchanceté*. Esse argumento nos conduz novamente a Hegel, que pensou as paixões como algo natural ao homem e, mesmo assim, quando elas se manifestam de forma intensa e desmedida, levam à contradição na própria razão.

Nota-se que o domínio da loucura não se subsume a uma escolha ética, mas permeia toda a racionalidade no momento mesmo em que ela, a loucura, não difere da razão, porém se enraíza e deve sua existência a esta – a loucura torna-se intensidade e, em vista disso, possibilidade diante da razão. Pinel (1809, p. II), na segunda edição do seu *Traité*, escreve que “ser-nos-ia estranho às verdadeiras noções de alienação se não nos remetermos à sua origem mais ordinária. As paixões humanas tornam-se muito veementes ou amarguradas pelas contrariedades vivas”. E Birman (1978, p. 141, grifos nossos), por sua vez, salienta que

A preocupação básica, implícita no discurso da Psiquiatria em Pinel, é a de articular a problemática da alienação mental com a dos desejos imaginários e dos prazeres fictícios gerados pela sociedade. Para tal, ele retoma a teoria de Crichton para dela extrair uma racionalidade teórica, que lhe permita assegurar os prazeres válidos e os inválidos, os desprazeres impossíveis para a manutenção da Vida e os necessários, e daí opor como assegurada uma legalidade para a conservação da Vida, *colocando a alienação mental como ameaça para esta*. Entretanto, está em jogo a própria problemática da conservação da sociedade, que é medida pela adequação à suas regras básicas.

Crichton naturalizou as paixões através de uma racionalidade biológica que tomou os afetos em suas múltiplas variedades de intensidade, o que apresentam uma correlação com a ordem do corpo: os afetos seriam produzidos pelo organismo e, concomitantemente, agiriam sobre este, levando-o a modificações. Assim, (1) todos os afetos são diferenciados em suas experiências vivenciadas em seu espaço interno, tendo uma experiência singular que o caracteriza e o distingue dos demais e manifesta num contexto fisiológico específico. (2) A regulação e disposição dos afetos estão demarcadas pela intensidade no organismo. E, por fim, (3) os afetos muito intensos são as paixões que produzem transtornos graves e prejudiciais para a manutenção do organismo, o que pode provocar a doença e até a morte.

Ao inspirar-se na racionalidade biologizante de Crichton, Pinel considera que tanto o homem de razão quanto o louco são da mesma natureza, isso porque os afetos, dependendo de sua intensidade, poderiam – ao menos potencialmente – levar qualquer sujeito à loucura. Entretanto, Pinel retira como motor da história do organismo o princípio de prazer/desprazer, para controlar e normatizar essa polaridade no nível da sociedade. Assim, o que a nascente psiquiatria de Pinel estabeleceu, de modo diferente do biologismo de Crichton, foi a normalização da polarização prazer/desprazer para além do nível da simples natureza, numa regulação da vida do sujeito em suas inter-relações, na sociedade. Tal regulação foi importante para a psiquiatria gerar uma racionalidade teórica que pretendia normatizar a loucura, ou, como escreve Birman (1978, p. 139), “se a Vida se mantém apesar do prazer, este poderia ser “comprimido”, restringindo, no plano da busca efetiva no espaço social, já que não se ameaçaria o organismo”. É nesse sentido em que podemos falar de uma moralização do prazer, uma vez que é tomado como uma ameaça

para a conservação da sociedade. Isto é, o prazer, não conhecendo os limites para sua satisfação, seria uma constante fonte de excessos e a subversão de todas as medidas.⁵

É por isso que, em seu *Traité*, sobre Crichton, Pinel (2007, p. 53-54) afirma:

Crichton parece ter-se elevado a um ponto de vista tão vasto, inatingível ao metafísico e ao moralista, o qual diz respeito à consideração das paixões humanas vista como simples fenômenos da economia animal, sem ideia alguma de moralidade ou de imoralidade, e em suas simples relações com os princípios constitutivos de nosso ser, sobre os quais elas podem exercer efeitos salutares ou nocivos. [...] O autor inglês poderia ter acrescentado que a vida social e a imaginação ardente estendem quase sem restrições a esfera das necessidades relativas à existência, acabando por fazer entrar aí a estima dos homens, as honras, as dignidades, as riquezas, a celebridade e são esses desejos fictícios que, sempre irritados e tão raramente satisfeitos, dão lugar frequentemente à inversão da razão.

Por mais que as paixões se manifestem no organismo do sujeito, isso não quer dizer que a causa delas se dê exclusivamente a partir dos afetos primitivos, de ordem natural. Pinel, para impor a racionalidade psiquiátrica, não se limitou a entender que o que provoca as paixões seja apenas um *obstáculo* para a satisfação do organismo, como quer Crichton, mas também a própria sociedade. Em certo sentido, a normatização que propõe à racionalidade nascente irá perpetuar que o *obstáculo* não é apenas uma falta no organismo e que a vida não necessita de suas paixões, e, somado a isso, que a vida em sociedade faz surgir afetos que transcendem a economia animal – aquilo que Pinel chamou de desejos fictícios – e, neste sentido, a própria sociedade, como um dos motivos para a regulação da doença, também é sua grande causadora.⁶

Abre-se, agora, a grande problemática: se o homem tem um corpo anatômico e uma organização específica e hierárquica de suas funções, sendo objeto do conhecimento científico, este corpo não poderá ser reduzido unicamente a uma ordem animal. Acima desta, o corpo anatômico precisa de uma certa regularidade de suas funções, isto é, o corpo transcende a economia animal para se situar num discurso de valores e normas que são próprias do corpo humano. Estamos muito próximos daquilo que Foucault (2003, p. 220) afirma em *Le pouvoir psychiatrique*, que o instinto é “este elemento ao mesmo tempo natural em sua existência, mas anormal em seu funcionamento anárquico, anormal cada vez que ele não é dominado, que ele não é reprimido”. É sobre este instinto – concomitantemente natural e anormal e que forma uma unidade entre natureza e anomalia – que a psiquiatria irá tentar reconstruir seu destino, da infância à idade adulta ou mesmo da sua origem natural até a doença.

5 Definida desta forma a intensidade em relação à loucura, juntamente com a ideia que a intensidade deve ser comprimida para a razoabilidade, não tardamos por assimilar o movimento oposto que se concebeu com a experiência da arte. Como sabemos, Nietzsche, Baudelaire, Rimbaud, Artaud, entre outros, buscaram conjugaram a criação com a intensidade do viver. Sob esta perspectiva, há uma incompatibilidade entre conter a intensidade e afirmar intensamente a vida difícil de resolver, ou entre *criação* e *moralidade*.

6 O sujeito encontra-se no interstício, onde não tem a garantia nem da sociedade nem daquilo que há de mais natural em si. Se pender para qualquer lado, ele será tragado pela intensidade, pelo excesso e, portanto, em uma desenfreada paixão. Não é nem a sociedade que corrompe o homem e nem a animalidade que leva o homem as maiores loucuras, mas, agora, a duas igualmente são prejudiciais ao sujeito e nenhuma, seja a natureza ou a sociedade, são garantias para a normalidade do sujeito – bom motivo para sua reclusão. Observa-se que essa nova racionalidade desessencializa as paixões, uma vez que agora a vida pode ser bem vivida ao suprimi-las.

A humanidade transcende a animalidade e, assim, submete o corpo do indivíduo a um sistema de regras que o controla e o limita. O que permite o contato de uma subjetividade para outra, as interpelações entre as subjetividades, são as regras traçadas, uma cadeia de comportamento e regulações do corpo e das inclinações morais, permitindo assim uma delimitação – variável – para as manifestações dos instintos e afetos (a ultrapassagem pressupõe as paixões, as loucuras, a doença). Essa delimitação variável, “definida pelo espaço das trocas, é o que define o que é humano ou inumano, normal ou anormal, saúde e doença” (BIRMAN, 1978, p. 99). Isto é, traça-se toda uma limitação para os instintos, para a animalidade e para a vida do sujeito em sociedade, limite regulado pelo permitido e pelas interdições, entre o razoável e o insensato e, também, limite traçado pelo trabalho, pelas instituições pedagógicas, por toda uma vigilância que impõe um processo disciplinar do corpo.

Nessa acepção, observamos que a verdadeira natureza do homem não são seus instintos, suas vontades e paixões, mas sua razão que se faz cativa, uma vez que a loucura só pode se manifestar pressupondo-a, como apontamos. Ora, a verdade que se encontra tanto no homem sadio como no homem louco é a razão, é por este motivo – enquanto natureza que participa dos dois estados do homem e, portanto, de sua verdade – que se permite o sujeito tomar o caminho da cura. Ora, o grande papel do internamento é reconduzir a loucura à essência do homem, isto é, à sua verdade, à sua razão:

É por que ela [a razão] conduz a loucura a uma verdade que é ao mesmo tempo verdade da loucura e verdade do homem, a uma natureza que é natureza da doença e natureza serena do mundo [...]. Vê-se por onde o positivismo pode se aceder nesta dialética, onde nada, portanto, parece anunciá-la, pois tudo aponta para experiências morais, a temas filosóficos, as imagens sonhadas do homem. Mas o positivismo só será a contração deste movimento, a redução desse espaço místico; ele admitirá desde o início, como evidência objetiva, que a verdade da loucura é a razão do homem, o que inverte inteiramente a concepção clássica pela qual a experiência da desrazão na loucura contesta tudo o que pode haver de verdade no homem. Doravante, todo o domínio objetivo sobre a loucura, todo conhecimento, toda verdade formulada sobre ela será a própria razão, a razão recoberta e triunfante, a solução da alienação (FOUCAULT, 1972, p. 495-496).

Se a verdade da loucura é a razão do homem, não sendo o louco mais desrazão, a doença agora ganha o estatuto – diferentemente daquele de Descartes – de desordem, desequilíbrio, ou, como disse Hegel, “contradição na razão ainda presente”. Substancialmente, o louco não é diferente do homem sadio e, se a loucura começa a ser vista como uma possibilidade humana, coube ao alienista assegurar quem é doente mental e, uma vez diagnosticado, levá-lo novamente ao reencontro da razão, à cura. Sobre essa nova configuração, Isaias Pessotti (1996, p. 73) escreve que no *Traité* de Pinel, o louco “aparece apenas como um desequilíbrio na razão ou nos afetos. [...] Ele é um homem com a razão desequilibrada ou com os afetos descontrolados”. Vendo essa grande revolução no domínio da loucura e o poder de cura que a psiquiatria agora garante frente ao sujeito desequilibrado, Pessotti (1996, p. 74) vê em Pinel uma “postura simultaneamente filosófica, ética (filantrópica) e científica” e a psiquiatria inaugurada por Pinel é “uma filosofia humanística fundada no valor absoluto do homem livre”.⁷

7 Há uma grande literatura em homenagem a Pinel. Na verdade, a maioria dos manuais de história da psiquiatria

Foucault, por sua vez, entende que o gesto mítico de Pinel – de libertar os loucos de suas correntes e de sua animalidade – não devolveu à loucura sua liberdade,⁸ mas os encerraram sobre uma nova visibilidade, ainda sob coação e vigilância do olhar do julgador: “seria muito justo dizer que ela revestiu o olhar absoluto do vigilante da palavra indefinidamente monologada do vigiado – conservando assim a velha estrutura asilar do olhar não-recíproco, porém, equilibrando-o, numa reciprocidade não-simétrica, pela nova estrutura da linguagem sem resposta” (FOUCAULT, 1972, p. 482). Tal monólogo se sustenta porque Pinel entende que é necessário resgatar algo que é inalienável pela loucura, que ainda permanece intocável no mais louco sujeito: seu sentido moral profundo.⁹

Ao comentar essa entendimento de Pinel, Hegel (1995, p. 164) escreve que o sucesso do tratamento moral advém da confiança que os psiquiatras adquirem frente aos loucos, que só pode “ser obtida porque os dementes são ainda seres éticos”.¹⁰ É essa inalienável eticidade racional que o alienista deve restaurar, obscurecida pela loucura. Por isso, a reclusão e o internamento se fazem necessários para o alienista reabilitar esta obscurecida essencialidade do homem (sua razão, sua eticidade) e conter a intensidade de suas paixões e ficções para a vida.

A vida inartística ou do homem normal

O *Dictionnaire de médecine* de Émile Littré (1905, p. 1122) define normal do seguinte modo: “normal (*normalis*, de *norma*, regra) que é conforme à regra, regular”. E Georges Canguilhem (2000, p. 95), em *O normal e o patológico*, comenta que não devemos nos surpreender sobre a brevidade deste verbete, acrescentando:

O *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Lalande é mais explícito: é normal, etimologicamente – já que a *norma* significa esquadro – aquilo que não se inclina nem para a esquerda nem para a direita. [...] [existe um equívoco que] foi facilitado pela tradição filosófica realista, segundo a qual toda a generalidade é indício de uma essência e, portanto,

toma Pinel como o grande libertador dos loucos, que os livrou das correntes e lhes devolveu a liberdade. Esse é um dos motivos que Foucault dirigiu sua crítica, para desmistificar este “ato”. Há uma curiosidade para nós, brasileiros: Pinel teve dois filhos, Scipion Pinel e Charles Pinel. Este veio ao Brasil em 1829 e dedicou-se ao estudo das orquídeas. Constituiu família, tendo sete filhos. Assim a linhagem de Pinel se alastrou em solo brasileiro, principalmente nos estados do Rio de Janeiro e Minas Gerais. Na quarta geração da família Pinel no Brasil, encontramos a piloto Lucy Lúpia Pinel Balthazar Alves de Pinho, que escreveu um apaixonado livro sobre o pai da psiquiatria moderna, seu trisavô: *A história de Philippe Pinel – Esperança dos insanos*. Como o próprio título do livro já se deixa deduzir, a autora acompanha a vasta literatura de exaltação a Pinel, sem qualquer olhar crítico. Este não é o caso dos livros de Pessotti.

- 8 Foucault (cf. 1972, p. 531) escreve que Pinel e Tuke não deram ao louco a liberdade de que estava privado, uma vez que ela já pertencia há muito tempo sob o domínio de sua existência. Com isso, Foucault quer dizer que a liberdade, em absoluto, não foi oferecida por nenhum gesto positivo.
- 9 Na primeira edição de seu *Traité*, encontramos: “Posso apenas dar um testemunho vívido de suas qualidades morais. Em nenhuma parte, excetuando-se nos romances tão apaixonados, patriotas mais puros e mais magnânimos, do que no hospício dos alienados, nos seus intervalos de razão e de calma, sendo que o homem sensível pode lá desfrutar, a cada dia, de alguma cena enternecedora” (PINEL, 2007, p. 80); e na segunda edição, temos o correspondente: “Mas, só posso, geralmente, prestar um belo testemunho às virtudes puras e aos princípios severos que manifesta frequentemente a cura. Em alguma parte, exceto nos romances, vi esposos muito dignos de apreços, pais ou mães muito ternos, amantes muito apaixonados, pessoas muito ligadas aos seus deveres do que a maioria dos alienados felizmente levados à época da convalescência” (PINEL, 1809, p. 141).
- 10 Pinel (2007, p. 72 e 73) criticava o entendimento que se tinha da alienação até então, que tomava o louco por incurável, pois era um ser desprovido de razão: “A alienação do entendimento é geralmente vista como produto de uma lesão orgânica do cérebro e, conseqüentemente, incurável, o que em grande número de casos é contrário às observações da anatomia. Os asilos públicos consagrados aos alienados foram considerados lugares de reclusão e isolamento para enfermos perigosos e dignos de serem sequestrados da sociedade, e desde então seus guardiões, frequentemente desumanos e sem luzes, autorizam-se atos arbitrários de dureza e violência contra eles”.

uma generalidade observável de fato adquire o valor de perfeição realizada, um caráter comum adquire um valor de tipo ideal.

Canguilhem se remete ao equívoco de Auguste Comte (*apud* CANGUILHEM, 2000, p. 28) que liga o princípio sociológico – “o progresso nada mais é que o desenvolvimento da ordem” – ao aforismo de Broussais: “qualquer modificação, artificial ou natural, da ordem real diz respeito somente à intensidade dos fenômenos correspondentes... apesar das variações de grau, os fenômenos conservam sempre a mesma disposição, já que qualquer mudança de natureza [...] é considerada contraditória”. Assim, Comte (*apud* CANGUILHEM, 2000, p. 29), acompanha o livro de Broussais, *L'irritation et de la folie* (1828), ao afirmar que “os fenômenos da doença coincidem essencialmente com os fenômenos da saúde, da qual só difere pela intensidade”. Comte deu a esse princípio uma validade universal, estendendo seu alcance não só aos fenômenos biológicos, mas também sociológicos e psicológicos. Sobre isso, Canguilhem (2000, p. 27-28) comenta que

Comte atribuiu a Broussais o mérito que na realidade cabe a Bichat, e antes dele Pinel, de ter proclamado que todas as doenças aceitas como tal, são apenas sintomas, e que não poderiam existir perturbações das funções vitais sem lesões de órgãos, ou melhor, de tecidos. [...] Com efeito, Broussais explica que todas as doenças consistem basicamente “no excesso ou falta de excitação dos diversos tecidos abaixo ou acima do grau que constitui o normal”. Portanto, as doenças nada mais são que os efeitos de simples mudanças de intensidade na ação dos estimulantes indispensáveis à conversação da saúde.

Para Comte, esse princípio se inicia com Broussais; entretanto, como alerta Canguilhem, ele já se encontrava em Pinel e, posteriormente, em Bichat, e, poderíamos também dizer, em Hegel. Independente da paternidade deste princípio, o que nos interessa é a forma como ele operou em relação ao normal e o anormal. O caráter comum adquirido pelo valor social é tomado como ideal e, a partir desta premissa, os indivíduos um pouco à direita ou um pouco à esquerda são considerados anormais. A intensidade surge decididamente como critério da divisibilidade entre a doença e a saúde, uma vez que pressupõe a relação entre normalidade/generalidade e anormalidade/particularidade (excesso ou falta) ou, como quer Hegel e Pinel, a loucura pressupõe a razão, uma vez que a loucura é intensidade que desequilibra o homem normal. Não estaríamos longe, seguindo a linha de raciocínio até aqui traçada, de aproximar esse critério à vida do artista, desse indivíduo que toma para si a intensidade do viver, única vida que vale a pena para o artista. E, contrariamente, traça-se, de um lado, a vontade artística, a vida em sua intensidade (da qual Baudelaire, Nietzsche e Rimbaud são algumas testemunhas) e, do outro, a saúde e a normalidade e tudo o que ela carrega de inartístico. E não poderíamos imaginar que, em nossa história, o critério para determinar a doença se confluiria com a experiência própria da arte moderna. Loucura e artista podem ser facilmente assimilados, facilmente conjugados no mesmo critério de seleção ou exclusão. Por certo, o artista não demorou a ser assimilado pela racionalidade. Na verdade, desde Pinel, embora ainda não totalmente delineado, o artista já estava reportado nos tratados psiquiátricos.

Não totalmente delineado, mas nunca esquecido: Pinel já havia alertado da propensão do artista à loucura. Em algumas passagens da primeira edição de seu *Traité*, Pinel nos chama a atenção para essa sensibilidade de artistas internados em Bicêtre: “É suficiente

dizer que os homens dotados de imaginação ardente e de sensibilidade profunda, os que podem provar as paixões mais fortes e as mais enérgicas, têm uma disposição mais inclinada para a mania” (PINEL, 2007, p. 80). Também alerta que “algumas profissões predis põem mais à mania do que outros”, sendo “sobretudo aquelas em que há uma imaginação viva e incessantemente em efervescência” (PINEL, 2007, p. 144). E, bem como, não poderíamos deixar de notar a observação de Pinel (2007, p. 194) de que “há quase sempre nos hospícios algum distinto artista”, assim como “encontram-se as formas mais belas da cabeça junto ao mais limitado discernimento ou mesmo à mania mais completa, e que se vêem, aliás, variedades singulares de conformação existirem com todos os atributos do talento e do gênio” (PINEL, 2007, p. 146). A relação já está traçada, desde seu início, entre o artista e a loucura. Mas o fato é que, em Pinel, não temos um tratado sistemático dedicado ao artista, como encontraremos anos mais tarde, nas teorias da degenerescência. Entretanto, o artista, em sua subjetividade, não tem como escapar deste discurso que o retém. Se Kant definiu o belo a partir do espectador, deste ajuizador externo à arte, agora o artista também vai ser definido de forma externa, pelo médico que potencialmente pode curá-lo, isto é, torná-lo menos intenso, inartístico.

Hegel, entre elogios a Pinel, mostrou que o louco permanece em sua particularidade subjetiva e, a partir desta, criou sua própria objetividade, a saber, sua representação do mundo. A forma que Hegel define o louco aproxima-se, em demasia, de sua crítica ao gênio romântico, quando afirmou que Schlegel e companhia, a partir da filosofia de Fichte, devem ser conhecidos como *gênios irônicos divinos*. Isso porque eles representariam o mundo a partir de seu próprio Eu que, segundo Hegel, não passaria de uma representação vazia de conteúdo e, portanto, destoante do objetivo da filosofia e também da arte, pelo menos em seus tempos áureos. Não se tarda, aqui também, em assimilar o louco para Hegel ao gênio artístico, cuja conceitualidade é muito similar – para não dizer idêntica –, partilhando da mesma estrutura e definição. Ora, essa aproximação gerará consequências para o artista do século XIX, principalmente na forma que será absorvido pela ciência psiquiátrica – interpretado e enquadrado. O artista, longe da garantia que encontrava na tradição em séculos passados, ocupando um dos mais altos postos para o espírito, agora se encontra à mercê da racionalidade, à mercê da sociedade e, sendo intenso, deverá ser controlado.

Referências bibliográficas:

- BIRMAN, Joel. *A psiquiatria como discurso da moralidade*. Rio de Janeiro, 1978.
- CANGUILHAN, Georges. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972.
- _____. *Le pouvoir psychiatrique*. Paris: Gallimard/Seuil, 2003.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio 1830, III – a filosofia do espírito*. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- LEURET, François. “Observations médico-légales sur l’ivrognerie et la méchanceté”. In. *Annales d’hygiène publique et de médecine légale*, 1840. (série 1, n° 2)
- LITTRÉ, Émile. *Dictionnaire de médecine, de chirurgie, de pharmacie et des sciences qui s’y rapportent*. Paris: J.-B. Baillière, 1905.
- PESSOTTI, Isaias. *O século dos manicômios*. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- PINEL, Philippe. *Tratado médico-filosófico sobre a alienação mental ou a mania*. Trad. de Joice Armani Galli. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2007.
- _____. *Traité médico-philosophique sur l’aliénation mentale*. Paris, J. Ant. Brosson, libraire, 1809.
- SÉGUIN, Édouard. *Traitement moral, hygiène et éducation des idiots*. Paris: J.-B. Baillière, 1846.

Dinâmica entre filosofia, política e educação: Reflexões a partir de Hannah Arendt

Samir Haddad¹

I

Vivemos no Brasil tempos politicamente conturbados. Um impeachment duvidoso, alterações radicais nas relações de trabalho e aposentadoria, além de mudanças propostas pelo governo interino do Brasil nas diretrizes e estrutura do Ensino Médio brasileiro, que dentre outras coisas transforma a Filosofia e outras humanidades, como Sociologia e Artes em matérias optativas, desenvolvendo o mesmo tipo de estratégia adotada pelo regime militar em 1971.

Além disso, como se fosse pouco, existe hoje no Brasil um tipo de movimento autointitulado *escola sem partido*. Teoricamente um movimento da sociedade civil que prega o fim do que definem como “processo de doutrinação nas escolas”. Há dúvidas se esse movimento foi espontâneo ou se decorre de um ardiloso projeto bancado pelo lobby das empresas privadas de ensino.

O movimento *escola sem partido* advoga diferentes temas, todos de caráter conservador que cobrem da preocupação com a doutrinação política até questões de gênero e religiosidade.

Politicamente a crítica se centra em torno de Marx, ou melhor, do marxismo, particularmente no modelo gramsciano e sua ideia de hegemonia. A acusação recai sobre o marxismo cultural, que teria se infiltrado nas escolas para dominar, transformar e corromper o pensamento de jovens inocentes. O marxismo cultural seria o grande responsável pela conspiração comunista mundial², que já domina o mundo inteiro, inclusive os USA, bastando notar que o Obama era um comunista disfarçado³.

A crítica conservadora começa a ficar confusa, particularmente quando se dirige ao que chama de *ideologia de gênero*, que é vista como uma invenção marxista, e não um modelo teórico que tomou o USA, juntamente com a construção do politicamente correto, que também é computado ao marxismo-leninista e não à defesa das liberdades individuais e das minorias. (Aqui a questão é discutível. Seria uma herança da nova esquerda americana, a *new left*, ou remonta a luta pelos direitos civis, no caso do movimento negro e à luta contra a discriminação no caso dos homossexuais?).

1 Doutor em Filosofia na UNIRIO

2 Esse tipo de afirmação pode ser lido nos comentários das redes sociais ligadas ou seguidoras do movimento.

3 Idem.

Entretanto, independente do caráter conservador e já bastante ideologizado desse desejo de “pluralismo”, que mal disfarça os pressupostos autoritários defendidos pelo movimento *escola sem partido* e da mudança na estrutura do ensino médio brasileiro, uma questão anterior permanece e diz respeito à própria tradição filosófica: as difíceis e tensas relações entre a filosofia e política, entre a filosofia e a cidade.

Independente significa, aqui, perguntar se a despeito de circunstâncias políticas, que como circunstâncias são sempre transitórias, haveria algo na própria filosofia ou no ensinar filosofia que a predisporia negativamente contra a cidade ou faria a cidade se predispor contra ela.

Nesse ponto algumas reflexões de Hannah Arendt, sobre a tensão entre filosofia e política, talvez possam nos ajudar.

II

Se a filosofia, como a conhecemos, teve sua origem na Grécia, foi lá também que o conflito entre a filosofia e cidade teve seu primeiro momento.

Nas palavras de Hannah Arendt: “O abismo entre filosofia e política abriu-se historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates...” (ARENDR 1993, p. 91). Lembremos que foi a democracia que condenou Sócrates e não a ditadura dos Trinta. O que nos leva a perguntar, também, se o conflito entre a filosofia e cidade estaria atrelado a alguma forma específica de organização do poder ou o próprio poder não pode suportar a filosofia ou a filosofia é inadequada ao poder.

No texto intitulado *Filosofia e Política*, Hannah Arendt procura mostrar que a condenação de Sócrates marca, para Platão (Platão, aqui, significa tradição filosófica) a decadência da *peithein*, a persuasão, que era para o grego “a forma especificamente política de falar” (ARENDR 1993, p. 91). O grego se orgulhava de usar o discurso como modo político de agir, e a retórica seria a maior habilidade política, sendo a violência e a força o modo bárbaro e não-grego de fazer política.

Para quem conhece o texto fica claro que Arendt não está procurando solucionar a questão em torno de quem é o Sócrates histórico, ou em que medida o Sócrates platônico se diferencia do Sócrates histórico. Aqui, assim como Platão significa tradição filosófica, Sócrates significa o momento em que a filosofia ainda não se separara da cidade. Momento em que o abismo ainda não se abria.

Na *Apologia*, Platão mostra Sócrates incapaz de convencer e persuadir seus juízes de sua inocência. Ao duvidar da persuasão Platão está condenando a *doxa*, a opinião, o que terá reflexos em toda a obra platônica e deixará marcas no pensamento ocidental. Nas palavras de Arendt:

O espetáculo de Sócrates submetendo sua própria *doxa* às opiniões irresponsáveis dos atenienses e sendo suplantado por uma maioria de votos, fez com que Platão desprezasse as opiniões e ansiasse por padrões absolutos”(ARENDR 1993, p. 92).

Nada é mais estranho a Arendt que o absoluto em política, por isso, diferente da filosofia, a política tem como objeto o efêmero e o contingente - é *doxa*, sempre *doxa*.

A filosofia teria feito a opção pela verdade em oposição ao mundo dos homens e à *doxa*, neste caso à política. O apelo de Platão ao rei-filósofo e à cidade governada

pela verdade-eterna se prende a esta distinção entre Filosofia e Política e mostraria a necessidade platônica de tornar o filósofo e a filosofia úteis para a *polis* e a vida em comum.⁴ A forma do discurso também seria distinta: o diálogo esclarece o homem e seria adequado à verdade filosófica, enquanto a retórica persuade à multidão e seria a forma do discurso político por excelência. Assim Platão havia delimitado o que caberia à filosofia, o lugar da verdade, e deixado à política e aos negócios humanos a opinião, a *doxa*. Estabelecendo a oposição entre verdade e opinião e não entre verdade e falsidade, verdade e erro ou verdade e mentira.

Na perspectiva de Platão, Sócrates, no caso a filosofia, fracassa em convencer a cidade. Dessa forma nem a verdade estava garantida nem a preservação da memória do filósofo estava garantida. A cidade se tornava um lugar perigoso para os filósofos, assim como para os sofistas, como Protágoras deixa claro no diálogo platônico de mesmo nome.

A *polis* tinha preconceitos contra filósofos na medida em que pareciam nada saber sobre o mundo dos homens, mas não havia preconceito contra artistas, lutadores e poetas. Os gregos gostavam de celebridades e as cultuavam, assim como vão fazer os romanos com os gladiadores e poetas.

A preocupação dos filósofos eram as questões eternas, imutáveis, universais e não-humanas, mas Platão discordava de que isso o desabilitasse a desempenhar um papel político e a governar. A cidade, porém, via na preocupação com a verdade e a sabedoria um problema. Nas palavras de Péricles: “amamos o belo sem exagero e amamos a sabedoria sem suavidade ou efeminação”⁵ (ARENDDT 1993, p. 94). Nesse sentido: *o filósofo seria um desajustado*.

Ao reivindicar para o filósofo o governo da *polis* Platão estava afrontando a cidade tanto ao afirmar que a preocupação com o eterno não fazia do filósofo um inútil quanto ao afirmar que, ao contrário, a visão das coisas eternas eram as mais valiosas, incluindo o bem, para a administração da cidade: “A filosofia de Platão mostra a rebelião do filósofo contra a *polis*”.(ARENDDT 1992, p. 146-147).

Sócrates, ao contrário, na perspectiva de Arendt, foi o primeiro a ter ultrapassado o limite que a *polis* estabelecia para o *sophos*, o homem das coisas eternas e não-humanas. O que seus concidadãos não perceberam, e isso Arendt chama *de tragédia da morte de Sócrates*, é que Sócrates não se dizia um *sophos*, ele nada sabia. A sabedoria é coisa para os imortais. Nas palavras de Arendt: “A oposição entre verdade e opinião foi sem dúvida a mais anti-socrática conclusão que Platão tirou do julgamento de Sócrates” (ARENDDT 1993, p. 92).

Ao contrário de Platão, Sócrates não pensava a dialética (*dialegesthai* - discutir algo até o fim com alguém) como se fosse o oposto ou contrapartida da persuasão. Não faz como em Platão, a oposição dialética-retórica.

O sentido de *doxa* é o de lugar da qual se fala. Portanto a *doxa* não é fantasia ou arbitrariedade, mas o modo como o mundo se abre a cada um. Nasce do caráter comum do mundo - de pertencer a todos e se dar a todos. *Doxa* se relaciona com glória e fama.

4 Na interpretação de Arendt a posição de Sócrates é distinta da platônica.

Sócrates não estaria preocupado em achar verdade absoluta, mas em aperfeiçoar as *doxai* dos cidadãos com os quais conversava e que constituía a vida política que ele também tomava parte. O final inconcluso dos primeiros diálogos platônicos ratifica essa posição socrática. “Ter discutido alguma coisa até o fim, ter falado sobre alguma coisa, sobre a *doxa* de algum cidadão, isso já parecia um resultado suficiente” (ARENDDT 1993, p. 98).

5 Tucídides. *Guerra do Peloponeso*. Oração fúnebre de Péricles.

Relaciona-se ao domínio ou esfera pública onde todos podem aparecer. Daí seu caráter político em posição ao espaço privado do *despótes* no qual nenhuma opinião é possível.

Sócrates recusou a fama e cargos públicos, mas não se recolheu a vida privada, andava na polis e na ágora falando com seus concidadãos. Segunda Arendt, o que é dialética em Platão é *maiêutica* em Sócrates: descobrir a verdade em sua *doxa*. Todo homem tem sua própria *doxa*, sua própria abertura para o mundo e ninguém sabe de antemão qual a *doxa* do outro, por isso Sócrates deve começar perguntando para descobrir o lugar do outro⁶. A *dialegethai* não extrai a verdade destruindo a *doxa*, mas ao contrário revela a *doxa* em sua própria verdade, o papel do filósofo não é governar, mas ser um incômodo. A maiêutica é uma atividade política.

O processo e condenação de Sócrates parece ser a resposta irritada da cidade e de seus cidadãos à pretensão dos filósofos de educar e tornar os homens melhores. Porque os cidadãos atenienses se orgulhavam de ser educados para vida política e não precisavam da filosofia e sua pretensão de verdade. Nesse sentido: a filosofia foi e é um desafio à educação tradicional⁷.

III

Nesse ponto podemos retornar ao início: uma das “exigências” do movimento *escola sem partido* que querem transformada em lei, diz que: “no exercício de suas funções, o professor respeitará o direito dos pais dos alunos a que seus filhos recebam a educação religiosa e moral que esteja de acordo com as suas próprias convicções”. Em outras palavras: nós cidadãos não precisamos de filosofia, sabemos educar nossos filhos e nossos futuros cidadãos.

Como nos diz Arendt em *A crise na educação* (ARENDR 1992, p. 238), a escola é a instituição que interpomos entre o domínio privado do lar e o mundo, com o objetivo de fazer com que seja possível a transição da família ao público. Contudo, o comparecimento à escola não é uma exigência da família, mas do Estado, e o educador é responsável não só pelo estudante, mas também responsável pelo mundo. Ao contrário do que pede o *escola sem partido*, a escola não tem o compromisso fundamental e primeiro de fazer respeitar as convicções privadas construídas no âmbito da família singular e privada, mas a escola representa em certo sentido o mundo e deve cuidar para que ele permaneça.

Devemos lembrar que quem tomou a cicuta foi Sócrates e não Platão. O monumento que é a obra *República*, com seu desafio implícito aos valores gregos comuns e correntes não parece ter incomodado os gregos, ou pelo menos Platão não se viu ameaçado. De fato, ameaças só aconteceram quando se pôs a falar e agir (*logos kai ergon*) em sua experiência Siracusana.

Isto nos leva a refletir e perceber que a oposição dos *polítes* aos filósofos só foram efetivas⁸ quando se comportavam socráticamente, isto é, é o comportamento socrático que apavora a cidade e não o conteúdo, hoje diríamos, teórico e intelectual, a doutrina – esse não assusta. O que chamamos de comportamento socrático, não é apresentar um complexo sistemático com pretensões à verdade absolutas derivadas da contemplação ou da reflexão. Comportamento socrático, como Hannah Arendt nos aponta, é colocar em

6 Para Arendt: “Sócrates queria gerar essa verdade que cada um possui em potencial”. (ARENDR 1993, p. 97).

7 Não desejamos abordar aqui a filosofia como contemplação. Tema também presente em Arendt. O que está em questão é sua relação com a cidade.

8 Podemos dizer que a reação contra Anaxágoras (c. 500 - 428 a.C) e Protágoras (c. 490 - c. 415 a.C) talvez se devam mais as suas relações com Péricles do que ao conteúdo de seu ensinamento (mesmo, no caso de Anaxágoras, se levarmos em conta a blasfêmia ao dizer que os astros não são deuses, mas rochas incandescentes).

questão os valores coletivos e da tradição tomados como justos, saudáveis e belos, isto é o conteúdo da *kalo k'agathia / kalos kai agathos*, belo e bom – o belo bom, que guiava o comportamento grego na *polis*. Colocar em questão os valores, não os substituindo por outros mais verdadeiros foi que levou Sócrates à morte. Sócrates opôs opinião à opinião, não era um jogo de opinião e verdade, ainda que revelasse a fraqueza e incerteza da *doxa*.

Mas de que tem medo a cidade?

O que a cidade não suportava e ainda não suporta, é que seus valores socialmente estabelecidos, ainda que derivem ou principalmente por que derivam de preconceitos e má compreensão sejam colocados em questão. A filosofia assusta quando questiona e não quando procura doutrinar, nesse caso é solenemente ignorada e nenhum mal é capaz de causar.

E se a cidade está preocupada agora é que talvez isso esteja sendo vivido mais profundamente, e que a filosofia esteja a incomodar. Não é doutrinação que assusta a cidade, mas o questionamento do óbvio e do senso comum. A ideia de uma pretensa doutrinação é a desculpa para que a filosofia volte para seu lugar, longe dos homens e da cidade, lugar que nenhum mal pode causar.

E historicamente esse parece ter sido seu destino. Afastada da cidade se encerrou nos castelos medievais, participou como entretenimento dos salões da burguesia, frequentou a universidade, criou seus profissionais e nenhum mal causou, ainda que, como afirma Castoriadis o desejo da filosofia de se tornar a conselheira dos tiranos (CASTORIADIS, 2006) – o sonho platônico de Siracusa – ainda permaneça⁹.

IV

Entretanto a questão não se resolve aqui. Tanto no contexto socrático quanto agora, como separar filosofia de ensino?

Claude Lefort se pergunta no ensaio *Filósofo?* (LEFORT, 1999) se afinal seria possível separar filosofia de ensino, se esta não é desde sempre a essência da filosofia desde Sócrates. No texto nos conta que quando perguntado como se tornou filósofo a resposta foi dada de forma oblíqua, revelando então a profissão e a atividade. Ele nos diz que a pergunta o deixou embaraçado porque “dava como suposto algo que não era evidente” (LEFORT, 1999, p. 333), pois a resposta implicaria em que ele assumisse a identidade de filósofo. Então sua resposta foi:

Professor, concluía eu – essa imagem agradava-me porque me fazia aparecer abaixo de mim. Consentindo em me nomear como tal eu conservava sem dúvida a esperança de exceder essa definição. Filósofo, a palavra perturbava-me porque parecia me designar acima de mim.

⁹ A separação que revela o conflito entre a *polis* e o filósofo está na origem da distinção medieval entre a *vita activa* que seria a vida dedicada aos assuntos mundanos, e a *vita contemplativa*, o modo de vida alheio a qualquer tipo de engajamento nas coisas terrenas. A distinção medieval perdeu com o tempo o significado político que tinha originalmente, servindo para marcar a distinção entre os homens dedicados às coisas terrenas e aqueles que fizeram a opção pela contemplação. Por *vita activa* devemos entender a *bios politikos* de Aristóteles, que **não** se referia, originariamente, ao homem dedicado aos assuntos mundanos, mas principalmente, ao homem livre das necessidades da vida e do trabalho que podia participar da política. A *vita contemplativa* (*bios theoretikos*) se referia ao homem livre das necessidades da vida e do trabalho que podia abandonar a participação nos negócios humanos, a política, e se dedicar à filosofia. A *vita contemplativa* era o modo de vida filosófico. Nasce assim certa preferência pela contemplação, como o melhor modo de vida, pois longe da confusão dos assuntos humanos e mais perto da verdade, relegando a política e a *vita activa* à condição hierarquicamente inferior. A contemplação seria o que permitiria atingir a verdade, a luz, porém, “verdade e política”, diz Arendt citando o senso comum, “*não se dão muito bem uma com a outra*”.

Não se tratava de um duplo engano? Não seria melhor se eu não rebaixasse tanto a função de professor e não realçasse tanto a função de filósofo? Não deveria eu, além do mais, prestar mais atenção a seu entrecruzamento: poderá a filosofia dissociar-se completamente do ensino? (LEFORT, 1999, p. 335).

O mesmo parece ocorrer conosco – somos antes de tudo **professores** de filosofia.

A partir deste ponto tenho poucas afirmações e muitas dúvidas.

Mesmo Arendt refletindo sobre e a partir do fim da tradição, nos falando do fio rompido da tradição e da necessidade de pensar sem corrimão ou apoio, será que de alguma forma – ela nos aponta ou sugere a atividade socrática como uma possibilidade sempre presente?

Claro que não podemos voltar atrás e preencher o abismo entre filosofia e política, mas de alguma maneira poderíamos mimetizar a atitude socrática? Será que o próprio fim da tradição não nos permitiria devolver a filosofia à cidade? A preocupação e o cuidado de Arendt com o espaço público e das aparências, as reflexões sobre as relações entre pensar e agir não apontariam para isso?

E se não podemos separar filosofia de ensinar filosofia, nosso compromisso é também com o educador e o processo educativo.

Entretanto, como conciliar atitude socrática e ensino de filosofia?

A questão se complica quando levamos em consideração que a atitude socrática só pode ser efetiva quando se dá no âmbito da *philia* e da perfeita *isonomia*. Entretanto inserida na escola a filosofia se transforma em uma disciplina que se sujeita as estruturas vigentes e que pressupõe, por ser escola, o conceito de autoridade e de poder.

Seria possível a atitude socrática quando os lugares estão determinados e o professor já é, e deve ser, o lugar da autoridade, e não só da autoridade, mas do poder?

Esse duplo papel seria possível?

Como conciliar o papel da escola como mediadora do mundo público e do privado com a atividade questionadora da filosofia?

Essas são as questões que temos que lidar.

Referências bibliográficas:

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Entre o passado e o futuro*. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.

_____.: *A Dignidade da Política*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhas do labirinto 3: o mundo fragmentado*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

LEFORT, Claude. *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso editorial, 1999.

A imitação do gregos: Notas sobre Hipérion

Tamara Havana dos Reis Pasqualatto¹

“Quando Hölderlin começa a escrever, um fantasma ronda a Europa: o da *imitação*” – sentencia Lacoue-Labarthe (2000, p. 211) em *A imitação dos modernos*. À primeira vista, o romance *Hipérion ou o eremita na Grécia* poderia soar como mais um exemplo da expressão de nostalgia da Grécia antiga pela defesa de seus valores presentes para os contemporâneos de Hölderlin. Ambientado em sua maioria em solo grego, o livro narra a história de Hipérion, um jovem moderno nascido nas ilhas Jônicas e que passa por várias experiências, dolorosas e venturosas, em busca da reunificação.

Nosso objetivo aqui é apontar alguns indícios que justifiquem e concedam ao romance *Hipérion* ser um momento na elucidação da querela entre Antigos e modernos, já que, segundo Dastur (1994), se comparado à Schelling ou mesmo à Hegel, a concepção do poeta Hölderlin sobre a relação entre a modernidade e a antiguidade é vista como inteiramente original.

No fragmento datado de 1799, mesmo ano da publicação do último volume de *Hipérion*, intitulado *O ponto de vista segundo o qual devemos encarar a antiguidade*, Hölderlin insiste na diferença entre os gregos e os modernos. Se o essencial da querela dos antigos e modernos, que irrompe na França no final do século XVII e aparece na Alemanha no final do século XVIII durante o período do *Sturm und drang*, é o da imitação dos gregos, considerado o ápice da realização artística, constata-se aqui que Hölderlin desenvolve uma interpretação autóctone dessa relação. Em carta à Casimir Böhlendorff, datada de 04 de dezembro de 1801, o poeta afirma: “[...] Nós não temos que tentar igualar nada a eles [os gregos]”² (HÖLDERLIN, 1990, p. 545).

Para Hölderlin (1994), a relação dos modernos com os antigos é marcada por uma espécie de escravidão e a esse respeito duas são as escolhas possíveis: “[...] deixar-se soterrar pelo já assumido, pelo positivo ou, com a mais violenta soberba, contrapor a vida de nossas forças a tudo o que foi dado, aprendido, a todo positivo [...]” (HÖLDERLIN, 1994, p.21).

Como diz Dastur (1994, p.151), aqui esse “combater” o já apropriado e contrapor-se a tudo o que foi dado significa, no fundo, “[...] ligar-se a ele de maneira ainda mais estreita”. Porém essa ligação não se dá numa relação de dependência mas antes de autonomia.

Hölderlin (1994, p.21) afirma no fragmento de 1799, “[...] a Antiguidade parece opor-se inteiramente ao nosso instinto originário de dar forma ao informe, de aperfeiçoar o originário e natural a ponto de o homem, nascido para a arte, preferir, sempre e com naturalidade o cru, o não cultivado, o pueril a toda matéria formada [...]”.

1 Universidade Estadual do Oeste do Paraná

2 “Wir nicht wohl etwas *gleich* mit ihnen haben dürfen” (Friedrich Hölderlin Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden Hrg Jochen Schmidt B.3. Die Briefe Biefe an Hölderlin Dokumente. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992, p. 460).

Segundo Dastur (1994, p. 151) a posição do poeta aqui leva a concluir que “[...] o que verdadeiramente constitui o problema, em nossa relação com a Antiguidade, é que ela não pode servir de material educativo para nós precisamente porque já está formada”. É que, no dizer de Hölderlin (1994, p.21), essa característica da antiguidade, dos gregos portanto, é “[...] a razão geral da decadência de todos os povos, a saber, o fato da sua originalidade e da vida própria de sua natureza terem sucumbido nas formas positivas, no luxo produzido pelos seus genitores”. Esta seria, portanto, a causa do declínio da Grécia e este seria um dos motivos pelos quais os gregos não deveriam ser imitados, como queria Winckelmann, para quem “[...] o único meio de nos tornarmos grandes e, se possível, inimitáveis, é imitando os Antigos” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p.211).

Seguindo a essa interpretação, Dastur (1994, p. 152) contemporiza que “[...] os gregos não foram capazes de retornar ao que lhes era propriamente pátrio, morrendo de excesso de arte, porque não conseguiram conciliar, em si mesmos, natureza e cultura”. Assim, no tema essencial do romance *Hipérion*, que é o da conciliação entre natureza e cultura a partir da passagem pela via excêntrica, como caminho de formação, tanto do indivíduo como da espécie, vê-se um modo de ligação ao conteúdo do fragmento de 1799, contribuindo para elucidar a noção de “reunificação” buscada nos modernos através do conceito de “instinto de formação”.

Hölderlin chama de *instinto de formação* à tendência constante da natureza humana, atuante já entre os antigos e que continua viva entre os modernos, de orientar a direção de formação do espírito; para o poeta essa tendência formativa tomou direções opostas na antiguidade e na modernidade; e neste particular sua compreensão é elucidativa e original, pois permite pontuar os elementos constitutivos desses dois períodos históricos tão diferentes.

Na carta enviada à Böhlendorff em 04 de dezembro de 1801, Hölderlin (1990, p.545) escreve:

Nada é mais difícil de aprender que o livre uso do nacional. Acredito que, para nós, a clareza de apresentação é originariamente tão natural como foi, para os gregos, o fogo do céu. Por isso também é que os gregos se deixaram ultrapassar mais pela bela comoção, que conseguiste manter, do que pela presença do espírito homérico e seu dom de apresentação.

Isso soa como um paradoxo. Mas afirmo, ainda uma vez, e entrego, com liberdade, à tua compreensão e uso: no progresso da formação cultural, o propriamente nacional será o menos privilegiado. Por isso, os gregos não são tanto mestres do *pathos* sagrado, já que este lhes era inato. Foram, ao contrário, desde Homero, exímios quanto ao dom da apresentação, pois esse homem extraordinário possuía uma alma suficientemente plena para aprovar, em seu reino apolíneo, a sobriedade ocidental de Juno e, assim, apropriar-se verdadeiramente do estranho. Conosco dá-se o inverso³.

Destas linhas se depreende haver entre os Gregos e os modernos uma inversão na relação entre natureza e cultura: o que para os antigos é natureza, *pathos* sagrado e fogo do céu, para os modernos é cultura; e o que para os antigos é cultura, clareza da apresentação e sobriedade de Juno, para os modernos é natureza.

3 Tradução de Marcia C. de Sá Cavalcante e Antônio Abranches (1994).

Considerado do ponto de vista de seu *instinto de formação* os humanos são impelidos sempre na direção que vai da natureza à cultura, do próprio ao estranho. Na medida em que o impulso parte da natureza, ele faz com que as ações deem primazia à cultura e ao estranho, em detrimento da natureza e do próprio. Por isso, diz Hölderlin no fragmento, “[...] nada é mais difícil de aprender do que o uso do nacional [...] e o propriamente nacional será o menos privilegiado” (HÖLDERLIN, 1990, p. 545). Foi desse mal que padeceram os gregos.

Por isso, conclui Hölderlin (1990, p.545), torna-se

[...] tão perigoso abstrair as nossas regras artísticas, única e exclusivamente, da excelência grega. Tenho elaborado desde um bom tempo essa questão e sei agora que não devemos tentar igualar nada aos gregos, a não ser o que, tanto para os gregos como para nós, deve constituir o mais elevado, a saber, a relação da vida e do destino.

Mas o próprio deve ser tão aprendido como o estranho. Os gregos são imprescindíveis para nós. Todavia, justo no que é para nós o próprio e o nacional, não podemos estabelecer com os gregos uma descendência, pois, como já dissemos, o mais difícil é o livre uso do próprio.⁴

Portanto, não é possível simplesmente imitar os gregos em sua excelência porque a arte moderna corresponde a uma natureza diretamente oposta à dos gregos. Justamente aquilo que é próprio dos modernos – e que corresponde a sua natureza – é o estranho para os gregos, ou seja, é sua cultura; e o que é natureza para os gregos constitui-se cultura para os modernos.

Ora, a arte é o meio pelo qual a natureza se mostra. Assim, no fundo não acessamos a natureza, mas apenas sua expressão artística, conforme Aristóteles (2009, p.58), em sua Física II, afirma: “[...] a técnica perfaz certas coisas que a natureza é incapaz de elaborar e a imita”. Por isso a técnica é a realização da natureza, como o último complemento dela. No início do *Fundamento de Empédocles* afirmou Hölderlin (2001, p.347): “[...] na vida pura, natureza e arte apenas se contrapõem harmonicamente. A arte é a floração, a plenitude da natureza”.

Desse modo, no trabalho de produzir arte os antigos em nada podem ajudar os modernos, uma vez que aquilo que neles é expressão artística, nos modernos constitui-se natureza. Assim, os modernos devem se apropriar do que é natural para os gregos, ou seja, do *pathos* sagrado e do fogo do céu, mas que, no entanto, não é a sua arte; do mesmo modo os gregos deveriam ter se apropriado do que para os modernos é “natural”, ou seja, da clareza da apresentação e da sobriedade de Juno, que, no entanto, não é sua expressão artística.

Mas, no dizer de Dastur, isso não implica que os modernos possam prescindir dos gregos; estes permanecem ainda absolutamente necessários porque, explica ela (1994, p.155),

[...] como eles [os gregos] nós [os modernos] temos de nos apropriar do que nos é estranho. Eis porque, a despeito do fato de não poderem e não deverem ser imitados, os gregos permanecem indispensáveis para nós. Pois ainda temos que aprender o uso daquilo que nos é próprio, ou

4 Tradução de Marcia C. de Sá Cavalcante e Antônio Abranches (1994).

seja, a clareza de apresentação e a sobriedade de Juno, que os Gregos dominaram na medida em que era, para eles, o elemento estrangeiro de sua cultura. Dessa forma os gregos não podem nos assistir em nossa arte. Mas, porque a arte grega nos dá uma imagem de nossa natureza, ela pode ajudar-nos a realizar aquilo que, por si mesmos, os gregos não conseguiram: a obtenção do livre uso do próprio.

Conclui-se daí, no entender de Dastur (1994, p. 155), que “Hölderlin se opõe ao classicismo para o qual a arte grega é a norma perfeita de toda arte futura. Segundo ele, devemos ser modernos, em vez de buscar nossos modelos na antiguidade”.

No romance *Hipérion ou o eremita na Grécia*, Hölderlin desenvolve essa temática – de que não devemos buscar nossos modelos na antiguidade – ao dar vida a um grego moderno, que durante sua juventude é um saudoso, um nostálgico da grandeza da Antiga Grécia, cuja cultura conhece a fundo. No romance fica-se sabendo que ele sofre pela humilhação e escravidão de seu povo subjugado pelo turcos e pela ausência da beleza, tão presente na idade dourada. Os seus ideais de estado e de nação também ele encontra na antiga sociedade ateniense. Para Hipérion a arte, religião, a forma de estado e a filosofia existente em Atenas expressavam a harmonia e a ausência de excentricidade⁵ vividas pelos atenienses (diz Hipérion: os atenienses “[...] oscilam menos que os outros entre os extremos do suprassensível e do sensível. Seus deuses permanecem no belo centro da humanidade” (HÖLDERLIN, 2003, p. 84)), uma vez que os atenienses tem por fundamento a beleza⁶.

Esse conceito abstrato, que ganha vida com Diotima, encontra no “discurso de Atenas”⁷ seu lugar e função na história:

O primeiro filho da beleza humana é a divina arte. Nela, o homem divino rejuvenesce e repete a si mesmo. Ele quer sentir a si próprio, por isso se defronta com sua beleza. Assim é que o homem deu a si próprio os seus deuses. Pois no início, quando a beleza eterna desconhecia a si mesma, o homem e seus deuses eram um só [...]. O segundo filho da beleza é a religião. Religião é amor pela beleza. O sábio a ama por si mesma, a infinita, a que tudo abrange. O povo ama seus filhos, os deuses que lhe aparecem de diversas formas. Assim foi também para os atenienses, e sem esse amor pela beleza, sem essa religião, todo Estado seria um esqueleto seco sem vida e sem espírito e todo pensamento e toda ação, uma árvore sem copa, uma coluna cujo capitel foi derrubado [...]. Que esse, porém, foi o caso dos gregos e, sobretudo dos atenienses, que sua arte e religião são os autênticos filhos da eterna beleza – a natureza humana completa – e que somente podia surgir da natureza humana completa, isso fica evidente ao contemplarmos com olhos imparciais os objetos de sua arte sagrada e religião [...]. Da beleza espiritual dos atenienses adveio, portanto, também o sentido necessário para a liberdade (HÖLDERLIN, 2003, p. 83-84).

Ao final do discurso de Atenas, em clima de profundo entusiasmo, proclama Hipérion: “Que tudo mude profundamente! Que da raiz da humanidade brote o novo mundo! Que uma nova divindade reine sobre os homens, que um novo futuro se clarifique

5 Diz Hipérion: os atenienses “[...] oscilam menos que os outros entre os extremos do suprassensível e do sensível. Seus deuses permanecem no belo centro da humanidade” (HÖLDERLIN, 2003, p. 84).

6 Gabaudan (1996, p.47) afirma que “[...] para Hölderlin, existe uma forma sensível de união do finito e do infinito neste mundo, uma forma apreensível do Absoluto: se trata da Beleza, ou, com outros nomes: Natureza, Ser, Paz, Amor... Diotima”.

7 Ferrer (1993, p.176) afirma que: “Do mesmo modo que Diotima representa como indivíduo a beleza e a harmonia, ambas condições de uma sociedade renovada, a antiga Atenas é o arquétipo de uma sociedade livre e harmônica”.

diante deles” (HÖLDERLIN, 2003, p. 93). Daí que, imbuído desses ideais, em nenhum momento Hipérion espera que a vinda dos novos tempos e a mudança da sociedade seja uma repetição da antiguidade. Quando da possibilidade narrada de libertação da Grécia do domínio turco, diante da oportunidade real de mudança através da guerra, Hipérion afirma à Diotima: “Não gostaria de trocar essa felicidade nascente pela mais bela época da Grécia antiga, prefiro a menor de nossas vitórias à Maratona, Termópilas e Platéia” (HÖLDERLIN, 2003, p. 119).

Segundo Ferrer (1993, p.182), o esplendor de todas as descrições trazidas pelo *discurso de Atenas* não tem de ser tomado como mera “[...] evocação do tempo de Péricles, [...] [mas sim como abrindo] um horizonte para o qual Hipérion olha a fim de, à sua semelhança, empreender a ação transformadora do presente”.

Nesse contexto Diotima irá vaticinar o destino e a missão de Hipérion: “Será o educador de nosso povo, será um grande homem” (HÖLDERLIN, 2003, p.93). E, para demonstrar como foi sua trajetória de formação é desenvolvido o percurso do personagem Hipérion no romance como atravessando várias etapas meticulosamente pensadas, que caracterizam sua *via excêntrica*. O conceito “via excêntrica” aparece pela primeira vez no *Fragmento Thalia*. Aí Hölderlin se propõe descrever, diz ele, a “[...] via excêntrica que o homem, tanto a espécie quanto o indivíduo, percorre desde um ponto (o da simplicidade mais ou menos pura) até o outro (o da cultura mais ou menos consumada)” (HÖLDERLIN, 1989, p. 35), deixando evidente que o caminho excêntrico pode determinar não só o destino individual, mas também o de todo o homem, ou seja, o da espécie humana.

Sobre esses dois lugares da via excêntrica, um do qual se parte e outro ao qual se chega, Hölderlin (1989, p. 35) explica:

Há dois estados ideais para nossa existência: o da extrema simplicidade, no qual nossas necessidades, em virtude da mera organização natural, sem nossa intervenção, concordam consigo mesmas, com nossas energias e com tudo aquilo com o qual estamos relacionados; e o da extrema cultura, no qual, graças à organização que somos capazes de dar a nós mesmos, se obtém o mesmo resultado que antes, mas agora com necessidades e energias infinitamente mais complexas e poderosas.

Chamados esses dois estados de “estados ideais”, neles reina a harmonia. Importa assinalar que, enquanto o estado primeiro se dava por uma organização natural, o segundo só é alcançado por uma organização construída e forjada por nós mesmos. Aparece então o caminho: o homem parte de um estado de harmonia natural, percorre sua via excêntrica e chega novamente até a harmonia, dessa vez edificada. Efetivamente, o ideal humano de Hölderlin é o de um ser que reúne em si a suprema simplicidade com a maior e mais completa formação. Assim Hipérion realiza justamente aquilo que os gregos não conseguiram conciliar em si mesmos: natureza e cultura.

Por haver percebido, ao final da via excêntrica, que a dissolução das dissonâncias não deve significar uma harmonia estática (sem problemas entre o eu e o mundo), o personagem Hipérion concebe as contradições entre o ideal e a realidade como oposições harmônicas, ou oposições apenas aparentemente definitivas. Através disso ele aceita-as em seu destino.

A missão de Hipérion é reafirmada por Diotima: não pode ser nem a guerra nem o amor; se os louros à Hipérion ainda não estavam maduros e suas murtas perdiam o viço, é porque seu destino é ser sacerdote da natureza ou poeta. E assim, o caminho de

Hipérion, começou com uma nostalgia da Grécia antiga e levou o personagem a uma postura que é totalmente moderna – representada na “via excêntrica – que abrange temas e preocupações genuinamente modernas, como a questão da reunificação e do poeta com educador da humanidade, da necessidade de uma educação estética – inspirada em Schiller – remete à originalidade da concepção de Hölderlin sobre a relação entre a antiguidade e a modernidade. Ela deriva do fato de que, para o poeta, o grego não difere do hespérico na mesma medida em que a infância difere da maturidade, mas cada um está em si mesmo dividido entre natureza e cultura, entre *physis* e *techné*. Segundo Dastur (1994, p. 155),

Hölderlin não opõe os Gregos estáticos e conservadores aos Modernos, dinâmicos e progressistas, como Schlegel e Schiller ainda tendem a fazer. Na verdade, Hölderlin não quer escolher entre o partido dos Gregos e o dos Modernos, entre o passado e o futuro. Ele não participa, verdadeiramente, da “Querela entre Antigos e Modernos”, pois para ele, o período grego não constitui o momento estético da história ocidental, como considera Hegel, mas um processo histórico dinâmico que desapareceu e que, ao desaparecer, revelou-se a nós em sua verdade.

Ou seja, não se trata aqui de uma “superação” do gregos, mas de uma preocupação com a natureza e a cultura que são propriamente modernas. Retomando a ideia expressa na carta à Böhlendorff, que do ponto de vista da modernidade a natureza, o próprio, refere-se à clareza de apresentação, Gabaudan (1996, p.15) exprime-se dizendo: na versão final publicada de *Hipérion* não há uma linha “[...] que não tenha sido pensada detidamente, nem uma palavra que tenha sido escrita de maneira espontânea e rápida. Nada é casual em Hipérion e cada um de seus parágrafos tem valor de uma obra acabada”.

Nesse sentido, para Hölderlin a posição dos modernos constitui uma vantagem em relação aos antigos, pois, como ele afirmou, “o mais difícil é o livre uso do próprio”, enquanto que a arte grega nos deu sim uma referência, uma imagem, da nossa própria natureza, daquilo que nos é “nacional”.

Assim, para Hölderlin, embora não devamos imitar a arte grega e a sua cultura, podemos, no dizer de Dastur (1994, p.156), “[...] seguir o seu exemplo de forma a retornarmos à nossa própria natureza e ascendermos àquela hipercultura, que é o aprendizado do livre uso do próprio. É, pois, em seu próprio fracasso que os gregos permanecem um exemplo para nós, modernos”.

Referências bibliográficas:

- DASTUR, Françoise. Hölderlin, tragédia e modernidade. In: HÖLDERLIN, Friedrich. *Reflexões / Friedrich Hölderlin*; seguido de Hölderlin, tragédia e modernidade de Françoise Dastur; org. Antônio Abranches; tradução Márcia de Sá Cavalcante, Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- FERRER, ANACLETO. *La Reflexión del eremita: Razón, revolución y poesía en el Hipérion de Hölderlin*. Madrid: Ediciones Hipérion, 1993.
- GABAUDAN, Helena Cortés. *Claves para una lectura de Hipérion: filosofía, política, ética e estética em Hölderlin*. Madrid: Ediciones Hipérion, 1996.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Hipérion: Versiones previas*. Edición de Anacleto Ferrer. Madrid: Ediciones Hipérion, 1989.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Correspondencia completa*. Madrid: Ediciones Hipérion, 1990.
- HÖLDERLIN, 1992. *Friedrich Hölderlin Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden* Hrg Jochen Schmidt B.3. Die Briefe Briefe an Hölderlin Dokumente. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Reflexões / Friedrich Hölderlin*; seguido de Hölderlin, tragédia e modernidade de Françoise Dastur; org. Antônio Abranches; tradução Márcia de Sá Cavalcante, Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *A Morte de Empédocles*. Trad. Maria Teresa Dias Furtado. Lisboa: Relógio D'água, 2001.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Hipérion ou o Eremita na Grécia*. Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *A imitação dos Modernos: ensaios sobre arte e filosofia*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

A influência de *De ente et essentia* para “Ser finito e ser eterno” de Edith Stein

Ursula Anne Matthias¹

Edith Stein fenomenóloga: primeiro confronto entre Husserl e Tomás de Aquino

Edith Stein (1891-1942) estudou com Husserl desde o ano de 1913, desenvolvendo entre os anos de 1915 e 1916 pesquisas sobre a empatia que culminarão na sua tese de doutorado (publicada somente em parte, no ano de 1917). Desde o ano de 1925, Stein intensificou os estudos de algumas obras de Tomás de Aquino e traduziu o que ela considerava a obra-prima filosófica do Aquinate: “As Questões Disputadas sobre a Verdade” (cf. STEIN, 2005², carta 89). Considerou que a tarefa mais urgente do seu tempo seria a elaboração de um confronto entre a filosofia tradicional católica e a filosofia moderna, da qual considerava a fenomenologia a corrente mais importante.

No ano de 1929, por ocasião dos 70 anos de Husserl, Stein elaborou uma confrontação entre as teses filosóficas de Husserl e as de Tomás de Aquino, primeiro em forma de diálogo fictício² e em seguida, visto que Heidegger julgou esta forma literária não adequada para publicação, elaborou outra versão em forma dissertativa, sob o título: “A fenomenologia de Husserl e a filosofia de Santo Tomás de Aquino: Ensaio sobre uma confrontação”.³ Neste texto, Stein trabalhou o confronto entre estes dois mundos, mostrando convergências e divergências.

Para ilustrar como Stein realizou o confronto entre estes dois pensadores, tomamos como exemplo o conceito de razão. Segundo Stein, o conceito de razão para Husserl está limitado à razão natural, enquanto que para Tomás, o mesmo pode englobar também a razão sobrenatural, iluminada pela Revelação (cf. STEIN, 2014, p. 121. Tradução nossa). No entanto, também há muitas posições em comum, como o compromisso com a verdade e com uma filosofia considerada “ciência rigorosa” (STEIN, 2014, p. 119). Stein chega a afirmar que “aquela lógica rigorosa e inexorável na maneira de pensar que, para Husserl, parecia ser tão nova no campo filosófico e que tanto o cativou” [...] e “aquela clareza cristalina da formação dos conceitos” [...] veio do “patrimônio escolástico”, através do professor de Husserl, Franz Brentano, que era padre católico e como tal portador da tradição tomista na formação intelectual de Husserl, mesmo se este último não tinha tanta consciência disso (cf. STEIN, 2014, p. 120).

1 Doutora em Filosofia. Universidade Federal do Ceará

2 Cf. STEIN, E. *Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquin*, em: ESGA 9, pp. 91-118.

3 Cf. STEIN, E. *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des Hl. Thomas v. Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung*, em: ESGA 9, pp. 119-142.

No entanto, é preciso destacar que as convergências entre as duas formas de filosofia se dariam nem tanto quanto aos conteúdos doutrinários, porém, muito mais quanto ao espírito da *philosophia perennis*: “Refiro-me ao espírito do genuíno filosofar que vive em todo verdadeiro filósofo, quer dizer, em todo aquele que, movido por uma necessidade interior, procura indagar acerca do *λόγος* [gr. razão] ou da *ratio* [lat.] deste mundo (como traduziu Tomás este termo)” (STEIN, 2014, p. 120. Tradução nossa). Stein afirma que: “Tanto em Husserl como em Tomás domina a convicção de que um *λόγος* impera em tudo que existe e que é possível descobrir cada vez mais algo deste *λόγος*, na condição que se proceda conforme o princípio da mais rigorosa honestidade intelectual.” (STEIN, 2014, p. 121. Tradução nossa). Todavia, quanto aos limites postos a este procedimento na descoberta do *λόγος*, as opiniões dos dois divergem entre si. Tomás admite a fé como fonte de conhecimento, capaz de ampliar o horizonte inclusive do conhecimento filosófico, Husserl não. Stein destaca que “Husserl chegou a delimitar a esfera da consciência purificada transcendentemente como campo de pesquisa da sua “*prima filosofia*”.⁴ (STEIN, 2014, p. 126. Tradução nossa).

Analisando a tradição da Filosofia Moderna sob o aspecto do fundamento, Stein a descreve como “egocêntrica”, tomando como exemplos Descartes, Kant e Husserl, enquanto a filosofia de Tomás de Aquino seria “teocêntrica”, pois para Tomás:

A primeira verdade, o princípio e o critério de toda a verdade, é o próprio Deus – esta proposição é, para Tomás, caso assim queiramos denominar, o primeiro axioma filosófico. Toda verdade que podemos alcançar procede de Deus. Disso segue-se a tarefa da primeira filosofia: ter Deus como objeto. (STEIN, 2014, p. 129. Tradução nossa).

Já para Husserl a perspectiva muda: Stein fala de uma “radical mudança de sentido”⁵, pois na perspectiva transcendental, a questão central é: como se edifica o mundo para uma consciência que posso estudar na imanência?

O mundo, que se edifica em atos do sujeito, permanece sempre um mundo para o sujeito. Por esse caminho, não era possível conseguir reconquistar, a partir da esfera da imanência, aquela objetividade da qual, no entanto, ele [Husserl] tinha partido e que convinha assegurar: uma verdade e uma efetividade livres de toda relatividade subjetiva (STEIN, 2014, p. 130. Tradução nossa.).

Parece-me que neste desafio consiste a tarefa principal que Stein se propõe: fundamentar uma verdade e uma efetividade não limitada à subjetividade e, por isso, não sujeita ao relativismo. Assim, ela continua:

A nova interpretação a que chegava a pesquisa transcendental – considerando que existir equivale a revelar-se para uma consciência – não poderá jamais satisfazer a inteligência em busca da verdade. Essa interpretação – acima de tudo porque relativiza o próprio Deus – encontra-se em contradição com a fé (STEIN, 2014, p. 130. Tradução nossa).

Nestas considerações reside, sem dúvida, a oposição mais aguda entre a fenomenologia transcendental e a “filosofia católica”, da qual Stein considera Tomás de Aquino o principal

4 Filosofia primeira.

5 “*mit radikaler Vorzeichenänderung*”, *ibid.*, p. 130.

representante: nesta última, a orientação é teocêntrica; na primeira, egocêntrica. Assim, avalia Stein, nesta questão, o itinerário da fenomenologia afastou-se cada vez mais da orientação da filosofia medieval.

Estudos aprofundados de Tomás de Aquino

Hoje, os estudiosos⁶ concordam que Edith Stein começou a estudar e a traduzir obras de Tomás de Aquino desde o ano de 1922, ano do seu batismo, começando pelas *Questiones disputatae de Veritate*, cuja tradução foi publicada nos anos de 1931 e de 1932.

Na sua obra “Potência e Ato”, pensada como tese de habilitação para o ensino da filosofia na Universidade de Freiburg – desejo que por circunstâncias históricas não pôde ser realizar-se – tem como referências principais duas obras de Tomás de Aquino: as *Questiones disputatae de Veritate*, que podem ser consideradas a “Suma filosófica de Tomás de Aquino”, e as *Quaestiones disputatae de potentia*. Em seguida, dedica-se por mais de dez anos à elaboração de uma Antropologia Filosófica e Teológica nos moldes destas novas referências, permanecendo fiel ao método fenomenológico. Alguns anos mais tarde, ao traduzir o tratado *De ente et essentia*, nos anos de 1934 e 1935, Stein alcança um novo patamar na compreensão do tomismo que se reflete no maior aprofundamento metafísico nas obras posteriores.

De fato, na obra “Ser Finito e Ser Eterno” (1935-1937), Stein consegue elaborar uma ontologia mais amadurecida e inspirada, entre outras fontes, no “*De ente et essentia*” e também na “Suma Teológica”. Estas obras foram fundamentais para a complexidade da sua proposta metafísica. Stein trabalhou comprovadamente com os seguintes textos de Tomás de Aquino, fazendo resumos, fichamentos, anotações e traduções para uso pessoal: Prólogo ao comentário de Tomás à Metafísica de Aristóteles, várias questões da Suma Teológica, trechos das Questões disputadas sobre a alma, sobre as criaturas espirituais, sobre o mal. Um outro grupo de manuscritos da Stein, publicados na ESGA 27, mostra fichamentos e anotações de obras *sobre* algumas obras de Tomás de Aquino.

A releitura fenomenológica do *De ente et essentia*

O opúsculo *De ente et essentia* foi escrito quando Tomás de Aquino lecionou no *Studium Generale* da ordem dominicana em Paris (1252-1256). É a primeira exposição da metafísica do jovem Tomás, provavelmente quando ainda não era mestre (segundo Ptolomeu de Lucca), e é uma obra fortemente influenciada pelo filósofo muçulmano Avicena. Edith Stein teve a oportunidade de estudar esta obra na nova edição alemã dos escritos de Tomás de Aquino (*Deutsche Thomasausgabe*), cujos volumes estiveram em processo de serem publicados. Naquela época, é possível identificar pelo menos duas linhas de interpretação da “volta” aos estudos de Tomás de Aquino: 1. Num sentido dogmático, repetindo tal qual a doutrina tomasiana e repondo-a para o público do século XX, principalmente nas instituições católicas e 2. Privilegiando uma releitura de Tomás, crítica e atualizada, que considerasse a evolução posterior da filosofia.

A posição de Stein, como também de Maritain, Gilson e Grabmann, ficou próxima aos estudos histórico-críticos de Tomás, permanecendo distante de um tomismo “dogmático”, na versão daquele neotomismo contemporâneo que se compreendeu como baluarte anti-modernista.

6 Por exemplo Hans-Rainer Sepp, na Introdução à obra “*Potenz und Akt*”, ESGA 10, pp. XI – XXXVII.

Investigações sobre a datação da tradução da obra *De ente et essentia*, realizada por Edith Stein, as quais consideram estudos críticos de caligrafia e o tipo de papel usado pela filósofa, evidenciam o início deste trabalho em 1932, ano em que Stein esteve em Münster, lecionando a disciplina de Antropologia Filosófica no Instituto Alemão para Pedagogia Científica. As aulas desta disciplina levaram-na a escrever “A constituição da Pessoa Humana” (*Der Aufbau der menschlichen Person*), obra na qual dialoga de forma bastante livre e original com vários conceitos do opúsculo de S. Tomás, como: gênero, espécie, individualização, potência, ato, forma, matéria. A preparação das lições sobre Antropologia Teológica, planejadas para o semestre seguinte, levaram-na à outra obra “O que é o homem” (*Was ist der Mensch?*).

Em 1934, já no Carmelo de Colônia, retoma os trabalhos da tradução do opúsculo *De ente et essentia*, e poucos meses depois já escreve a obra prima “Ser Finito e Ser Eterno”.

A tradução de Stein de *De ente et essentia* nunca foi publicada, e não se sabe ao certo se ela foi concebida para a publicação, ou apenas para familiarizar-se melhor com a filosofia tomista. Fato é que a nova edição alemã das obras de Tomás de Aquino, preparada por Roland-Gosselin, tornou-se uma “revelação” para Edith Stein, por trazer fontes e comentários importantes. Stein torna-se familiar com as diferenças entre Tomás e Aristóteles, e também descobre a importância dos filósofos árabes, especialmente de Al-Farabi, Avicena e Averrois, mas também de outros autores medievais fundamentais para a construção do pensamento de Tomás, como Boécio.

Podemos dizer sem hesitar que a tradução de *De ente et essentia* marca a passagem entre as obras “Potência e Ato” e “Ser Finito e Ser Eterno” nos escritos de Edith Stein, pois este opúsculo oferece à filósofa os instrumentos terminológicos necessários para conferir um status ontológico às essências fenomenológicas contingentes, status este que permite ir além da sua existência apenas *na e para a* consciência, ancorando-as como essências no próprio Ser Eterno.

A metafísica de “Ser Finito e Ser Eterno”

A tentativa de expor o conteúdo da obra “Ser Finito e Ser Eterno” como um todo significaria extrapolar os objetivos deste pequeno estudo, por isso nos limitaremos apenas a uma breve apresentação de alguns conceitos dos primeiros dois capítulos deste livro, que refletem marcas importantes da influência de *De ente et essentia*.

No primeiro capítulo, Edith Stein trata da questão sobre o sentido do ser e apresenta a *analogia entis*, inspirada na obra homônima do jesuíta P.E. Przywara, que unifica tudo o que é: Deus, o mundo e o homem, afirmando a subida do ser finito para o ser eterno, tentando abrir a inteligência e o pensamento para a ideia do infinito. Apresenta em linhas gerais a doutrina de ato e potência de Tomás de Aquino, que Stein considera a “porta de entrada” no grande edifício da compreensão (metafísica) do mundo (§1). Em seguida, trata da questão acerca do ser no curso do tempo (§ 2) e passa a mencionar as dificuldades linguísticas que derivam de problemas de tradução de termos gregos e latinos e do uso terminológico equívoco nas diferentes tradições filosóficas (§ 3). Na última parte do Capítulo I (§ 4), Stein discute a possibilidade de uma Filosofia cristã, que ela considera legítima, identificando-a com o ideal de um *perfectum opus rationis*, que resume a totalidade do saber acessível pela razão e pela fé (cf. STEIN, 2006, p. 33).

No Capítulo II, que porta o título *Akt und Potenz als Seinsweisen* (“Ato e potência como modalidades do Ser”), passa a expor a doutrina do opúsculo de Tomás de Aquino,

aplicadas aos diferentes graus de ser: seres materiais, compostos de matéria e forma, puros espíritos e o ser primeiro, Deus. No segundo parágrafo, Stein muda da perspectiva medieval (o ser, os anjos, Deus) para o ponto de início da filosofia moderna: o fato do ser do próprio eu (“*die Tatsache des eigenen Seins*”, Stein, 2006, p. 40) e toma o ser subjetivo como ponto de partida da pesquisa. Dialogando com o leitor contemporâneo, introduz certa terminologia fenomenológica, como “as vivências da consciência”, que são as unidades de significado percebidas por um eu. Como consequência da temporalidade, o ser subjetivo do eu não é um ser puramente atual, mas está sujeito à dinâmica da potencialidade que se atualiza aos poucos, no curso do tempo. As próprias vivências (*Erlebniseinheiten*), são “*gegenwärtig*”, ou seja, atuais, na medida em que alcançam momentaneamente uma intensidade de ser (“*Seinshöhe*”, cf. Stein, 2006, p. 50) O próprio “eu puro” não é um receptáculo morto para as vivências, mas o eu *vive* em cada vivência, e o fluxo, no qual se constituem sempre novas vivências, é a sua vida (cf. STEIN, 2006, p. 52). O eu vivo passa de um conteúdo ao outro, de uma vivência a uma outra, e desta forma, a sua vida é uma vida que flui (cf. STEIN, 2006, p. 53). Todavia, a vida do eu não pode ser reduzida à sua presença consciente nas vivências, pois existem falhas, ocultamentos ou alterações na memória a respeito das vivências passadas, existe o sono sem sonhos, desmaios ou outras formas de ausência de consciência, sem que por isso, a continuidade do eu no ser pudesse ser questionada. O eu consciente sozinho não consegue garantir as próprias origens, mas precisa do testemunho de outras pessoas para isso. Segundo Stein, o “eu puro” não é autoexplicativo, mas aponta para uma transcendência “além de si mesmo” num duplo sentido: para uma interioridade fundante do lado subjetivo da vivência e para uma exterioridade da qual o eu é afetado com um novo conteúdo essencial. Mas não é só isso. Até os conteúdos das vivências emocionais e originárias⁷ parecem vir de uma área mais profunda do que o “eu puro” e que se manifesta, por exemplo, na vivência de uma alegria autêntica que afeta o eu a partir de uma interioridade misteriosa.⁸

Isto mostra que a vida consciente do eu depende de um “mundo” duplamente transcendente: na direção exterior e na direção interior:

Assim, a vida consciente do eu depende, nos seus conteúdos, de um duplo “além” [na nota, Stein acrescenta: “transcendência”, no sentido de Husserl], de um mundo “exterior” e de um mundo “interior”, os quais se manifestam na vida consciente do eu, no âmbito de ser inseparável dele mesmo [Stein acrescenta na nota: “imanência”, no sentido de Husserl] (STEIN, 2006, p. 56).

Tudo isso significa que o eu não possui a *vida* por si mesmo, pois ele não tem sequer o poder de chamar à existência os conteúdos das suas vivências, e mais ainda porque experimenta-se como “jogado na existência” (Stein utiliza a expressão heideggeriana “*ins Dasein geworfenes*”, Stein, 2006, p. 56). Esta expressão no sentido tem conotação do absurdo, da falta total de sentido para a vida humana, ou, no sentido proposto por Stein, procurando um sujeito maior como autor desta “jogada” e considerando o ser do eu como um ser recebido por alguém pelo qual é colocado na existência e conservado nela em

7 Na terminologia, de Edith Stein, todas as vivências próprias atuais são originárias. Cf. STEIN, E. *Zum Problem der Einfühlung*. p. 15: “*Originär sind alle eigenen gegenwärtigen Erlebnisse als solche – was könnte originärer sein als das Erleben selbst?*” Aqui precisamos distinguir: a vivência é sempre originária, mas o seu conteúdo nem sempre.

8 Cf. STEIN, *Endliches und Ewiges Sein.*, p. 56: “*Die Freude kommt aus einer jenseitigen Tiefe, die sich im bewussten Erlebnis der Freude öffnet, ohne durchsichtig zu werden*”.

cada momento. Mas, pergunta Stein, de onde vem este ser recebido?⁹ Somente um ser que é eterno, imutável, autônomo e que existe a partir de si mesmo, o puro ser, pode dar origem ao ser do eu. Stein, no entanto, acrescenta que o eu *pode* também receber a sua vida através do mundo interior e do mundo exterior, pois uma causa não exclui a outra. Deus pode muito bem usar as causas segundas, os acontecimentos, os estímulos disponíveis, para formar um eu concreto e dar uma determinada vida a ele, mas é impossível que o eu (ser finito) possa receber o ser independentemente do ser eterno.¹⁰ Stein aponta desde o segundo capítulo de “Ser finito e ser eterno” para a tensão entre um polo e o outro e deixa claro que o “eu puro” de Husserl, com todas as suas maravilhosas vivências, toda a sua capacidade de conhecer, pensar, dar origem às ciências e à filosofia, representa apenas o polo finito do necessário binômio finito-eterno e que ele fica incompreensível sem a fundamentação no ser eterno.

Desta forma, Stein responde às limitações do Dasein de Heidegger, que se apresenta sempre como um ser apenas finito e potencial, com o raciocínio metafísico do jovem Tomás de Aquino, que mostra como o ser finito e potencial deve estar fundamentado no ser eterno e atual. Uma certa “atualidade” do eu, que se manifesta em momentos felizes de uma vida consciente e intensa no presente permite perceber um ser sempre atualíssimo, intensíssimo e onicompreensivo, o ser real que é ato puro:

Denominamos o ser real como ato puro que é ser perfeito, imutável e eterno, que compreende toda plenitude com a maior intensidade de vida possível, e a ele opõem-se os atos finitos como imagens infinitamente fracas em diversos graus (STEIN, 2006, p. 57. Tradução nossa).

O eu é uma atualidade finita, é aquilo que no mundo finito mais reflete o ato eterno, e somente por meio do eu vivo e atual, as vivências possuem algum grau de ser: “O ato finito, porém, dentro do âmbito provisório da nossa pesquisa, é antes de tudo e propriamente o ser do eu, e apenas por meio do eu, as unidades vivenciais participam do ato.”¹¹ Retomando os grandes temas tomasianos de participação e dos graus de ser, Stein identifica o eu como mais alto grau e mais perfeita participação no ser eterno, ou seja, como a forma mais desenvolvida de atualidade. Já foi mostrado que o ato puro é medida, fonte e origem do ser do eu. Com esta referência, a fragilidade, a fugacidade, o medo e a angústia do nada e da morte, que Heidegger descreveu tão bem, captando o sentimento de fundo do homem contemporâneo, tornam-se elementos da existência que ainda não foram alcançados pela redenção, e não mais a última palavra sobre a vida humana. O fato claramente observável que os humanos comportam-se como se houvesse uma segurança no ser, não se deve à ignorância da sua real condição ou à *hybris*, mas à consciência de que alguém nos ampara e nos fornece um fundamento, comparável à segurança de uma criança que, feliz e segura, se sente protegida pelo braço forte de sua mãe. A pessoa no dia-a-dia sente-se acolhida e amada por um ser maior. O ser pensante descobre que apesar da fugacidade do próprio ser, ele é e continua sendo conservado no ser a cada momento. Estamos diante de uma reformulação personalista da doutrina da participação do ser imperfeito no ser perfeito, do ser possível no ser atual.

No próprio ser do eu é encontrado um ser maior: “Então eu encontro no meu próprio ser um outro ser, que não é meu, mas, ao contrário, segurança e fundamento

9 Cf. STEIN, op. cit., p. 57: “Woher aber kommt dieses empfangene Sein?”

10 Cf. STEIN, E. *Endliches und Ewiges Sein.*, p. 57: “Dagegen ist ein Empfangen des Seins unabhängig vom ewigen Sein undenkbar [...]”.

11 Cf. STEIN, E. op. cit.: “Der endliche Akt ist aber, in dem Bereich, in dem wir die Betrachtung vorläufig halten, zunächst und eigentlich Sein des Ich, und nur durch das Ich haben die Erlebniseinheiten daran Anteil”.

do meu ser que em si é inseguro e sem fundamento” (STEIN, 2006, p. 60. Tradução nossa). De fato, somente um ser que não é recebido mas que possui o próprio ser pode fundamentar o ser, pois um ser finito não pode ser fundamento último. Sem dúvida, a segurança que as pessoas sentem no seu ser fugaz mostra uma direta ancoragem no fundamento último do seu ser.¹²

Segundo Stein, é possível chegar a este ser eterno por dois caminhos: pela fé, mas também pelo raciocínio lógico. Todavia, Stein neste ponto se mostra mais agostiniana do que tomista, por entender que se trata de um sentir muito obscuro (*“ein sehr dunkles Erspüren”*), mais do que de um “conhecer” no sentido filosófico, pois apenas quando se cresce no amor e na entrega a este ser, se chega a perceber a solidez deste fundamento.

Conclusão

Na obra “Ser Finito e Ser Eterno”, Stein mostra uma maior familiaridade com o pensamento de Tomás de Aquino do que em obras anteriores, inclusive com a tradição que está por detrás dele e em especial com a metafísica de Aristóteles, fruto, entre outros, do seu estudo e da sua tradução do opúsculo *De ente et essentia*. Stein, que conhecia Heidegger pessoalmente, amadurece uma proposta metafísica que utiliza categorias aristotélico-tomistas, mas também agostinianas, para propor uma alternativa à filosofia da existência do autor de “Ser e tempo”, capaz de superar a imagem do mundo considerada niilista, no qual o homem é “lançado” no “Dasein”, caracterizado pela angústia e pelo “ser-para-a-morte” como horizonte da existência. Stein mostra como o ser pensante é capaz de ir além da própria finitude e das próprias angústias, rumo a um ser divino que é o fundamento do mundo e do eu, resgatando um conceito forte e metafísico de “ser”, que é diferente do conceito existencialista do ser efêmero, pontual e temporal. No curso deste caminho, a filósofa conserva a sua inspiração fenomenológica e consegue ao mesmo tempo tornar fecundos para o nosso tempo conceitos fundamentais da metafísica de Tomás de Aquino, como ato e potência, que a levam a descrever com propriedade a diferença entre os seres finitos, cuja atualidade está sempre misturada à potencialidade, cujo ser está entrelaçado com o não-ser, e o ser eterno, cuja atualidade é absoluta, cuja autarquia é infinita e cuja vida não é afetada pelo não-ser.

Aplicando o esquema geral da polaridade entre ato e potência ao eu puro fenomenológico, cuja atualidade está sempre limitada e ameaçada pelo nada, mas que, mesmo assim, possui certa atualidade, Stein consegue mostrar que o eu puro não poder ser fundamentado em si mesmo, nem nas vivências pelas quais é afetado, nem por nenhum outro ser finito. Somente o ato puro, que possui o ser em si e por si, é o único capaz de justificar a existência de atos finitos, que não possuem o ser por si. O destaque que se dá ao eu, dotado de uma atualidade finita e fugaz, mas, no entanto, imagem do ato puro, torna esta tentativa de uma subida ao sentido do ser tão moderna e atual, pois amplia o âmbito da realidade considerada filosoficamente acessível pela filosofia moderna, usando um tipo de raciocínio metafísico emprestado de Tomás de Aquino.

Esta obra já foi descrita como a grande tentativa de reconciliar as possibilidades filosóficas da época moderna, principalmente da fenomenologia, com a tradição ocidental, judaico-cristã, mais do que bimilenar. Deseja, a partir de uma fenomenologia personalista e aberta à contemplação, juntar três grandes correntes: a metafísica ocidental, que pergunta

12 Cf. STEIN, E. op. cit., p. 61: *“Die Seinsicherheit, die ich in meinem flüchtigen Sein spüre, weist auf eine unmittelbare Verankerung in dem letzten Halt und Grund meines Seins (unbeschadet möglicher mittelbarer Stützen) hin.”*

sobre o sentido do ser; em segundo lugar, a unidade de tudo o que é a filosofia moderna que considera apenas a consciência como fundamento de toda a reflexão filosófica; e, em terceiro lugar, o pensamento judaico-cristão que considera tudo o que existe em termos de criação.

Graças ao estudo do opúsculo *De ente et essentia*, Edith Stein resgata várias temáticas fundamentais e constitutivas para sua obra “Ser Finito e Ser Eterno”. Em primeiro lugar, trata-se da afirmação dos múltiplos significados do ser, a qual está baseada na diferença entre o puro ser de Deus e o ser composto das criaturas, nas quais essência e ser não se identificam. Uma segunda ideia é a categoria de participação, que faz com que o ser dos entes finitos seja um ser *recebido*, e uma terceira ideia é a hierarquia dos seres à qual corresponde uma hierarquia do ser. Estas ideias não são explicações *a posteriori* de proposições teológicas e dogmáticas, mas são encontradas a partir da estrutura interna do ser, numa “subida” intelectual para o sentido do ser, cujo início é a rigorosa análise fenomenológica dos dados da consciência.

Referências bibliográficas:

- ALFIERI, Francesco. *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein*. Brescia: Morcelliana, 2014.
- GILSON, Etienne. *O espírito da Filosofia Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Parte I e II. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis (RJ): Vozes, 2002.
- HUSSERL, Edmund. *A Filosofia como ciência de rigor*. Coimbra: Atlantida, 1965.
- _____. *A ideia da Fenomenologia*. Lisboa: Ed. 70, 2008.
- _____. *Conferências de Paris*. Lisboa: Ed. 70, 1992.
- _____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Haia: Ed Biemel, 1971 (Husserliana V).
- _____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: Introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. M Suzuki, Aparecida: Ideias e Letras, 2006.
- _____. (Org.). *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, vol. 3. Halle a. S.: Niemeyer, 1916.
- _____. (Org.). *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, vol. 6. Halle a. S.: Niemeyer, 1923.
- _____. *Meditações Cartesianas*. Introdução à Fenomenologia. São Paulo: Madras, 2001.
- KORELC, Martina. O debate “realismo versus idealismo” em Husserl e Edith Stein. Em: MAHFOUD, Miguel. e SAVIAN, Juvenal Filho. (orgs). *Diálogos com Edith Stein*. Filosofia. Psicologia. Educação. São Paulo: Paulus, 2017.
- LEÃO XIII, Papa. Carta Encíclica “*Aeterni Patris*”, Vaticano, 1879. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html.> Acesso em: 28 nov. 2018.
- PRZYWARA, Erich. *E. Analogia Entis. Metaphysik. I. Prinzip*. München: Kösel-Pustet, 1932.
- SAVIAN, Juvenal Filho. Presença de formas filosóficas medievais na fenomenologia nascente: o caso de Edith Stein. *Phenomenological Studies - Revista da Abordagem Gestáltica - XXIV (Especial)*. v. 24, n. 5, p. 467-471, 2018.
- STEIN, E. *Endliches und Ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (ESGA 11/12). Freiburg i. Br.: Herder, 2006.
- _____. “*Freiheit und Gnade*” und weitere Beiträge zu *Phänomenologie und Ontologie* (ESGA 9). Freiburg i. Br.: Herder, 2014.
- _____. *Argumentos*: Revista de Filosofia, ano 10, n. 20, p. 215-219, jul.-dez. 2018. Título original: Was ist Phänomenologie? (1924) In: ESGA v. 9, texto 5, p. 85-90.
- _____. *Potenz und Akt: Studien zu einer Philosophie des Seins* (ESGA 10). Freiburg i. Br.: Herder, 2005.
- _____. *Selbstbildnis in Briefen III*. Briefe an Roman Ingarden. (ESGA 4). Freiburg i. Br.: Herder, 2005.
- _____. *Übersetzungen IV*: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit *Questiones disputatae de veritate* (ESGA 23 e 24). Freiburg i. Br.: Herder, 2008.
- _____. *Übersetzungen VI*: Thomas von Aquin. Über das Seiende und das Wesen (ESGA 26). Freiburg i. Br.: Herder, 2010.

“Viver segundo a razão”: Um paralelo entre Kant e o estoicismo

Vanessa Brun Bicalho¹

O nascimento da filosofia estoica: significado e propósito de vida feliz pela máxima “viver em conformidade com a natureza”

Designa-se período helenístico (séc. IV a V a.C.) o processo de difusão generalizada da cultura grega para além das fronteiras da Grécia. Com isso o império romano dá continuidade ao helenismo ao reinventar o conceito de homem, pois este se torna cosmopolita mas não livre. É a partir do sentimento de efemeridade à vida e que a ordem do mundo é inalterável que se coloca as questões sobre natureza, felicidade e liberdade.

O que é ser livre? De que modo se pode alcançar felicidade? A resposta destas questões leva àquilo que os gregos denominaram de *ataraxia*, esta consistia num estado de ausência de inquietude e preocupação, que significava a tranquilidade da alma (*tranquillitate anima*) pela conquista da felicidade enquanto plenitude. Deste modo a felicidade consistia, para os helenistas, num estado pleno e permanente de realização, uma imperturbabilidade de ânimo que não dependia do ter, mas do ser, uma conquista que era possível tão somente pela sabedoria (REALE, 1992).

O período helenista abriu portas às filosofias cínica, cética, epicurista e estoica², elas foram fundadas sob o solo comum da “filosofia como arte do viver”, e que colocavam sob o conceito de felicidade a resposta à questão sobre a natureza do homem no mundo. Por outro lado, estas filosofias desenvolveram respostas distintas ao modo como se colocava o papel da felicidade no propósito de se alcançar aquele estado de plenitude denominado de *ataraxia*.

O estoicismo, o foco da nossa investigação, é uma doutrina que surgiu na Grécia, no final do século IV a.C., com Zênão de Cítio (333–263 a.C.)³, cuja máxima se fundamenta no princípio: “Viver conforme à natureza”.

1 Doutoranda Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE - *campus* Toledo

2 De modo breve, cada uma ao seu modo trouxe diferentes teorias sobre o alcance do homem ao estado de *ataraxia*: os cínicos diziam que as invenções antinaturais (produzidas) afastavam o homem da verdadeira felicidade; o ceticismo considerou que apenas a moderação e a constante manutenção do senso crítico poderia levar à felicidade; os hedonistas (epicuristas) cultivavam os prazeres, porque somente estes eram o caminho para a felicidade; enquanto os estoicos supervalorizavam a razão no caminho para ao alcance à felicidade.

3 É possível que fundador do estoicismo, Zenão, foi influenciado por três grandes filosofias antigas: Heráclito e o *lógos* como posicionamento crítico; Sócrates e a constante de que o homem é forte e senhor de si; e os Cínicos e a crítica aos costumes e ênfase à filosofia prática (REALE, 1992. p.8).

Para entender o desdobramento dessa máxima é preciso retomar às questões fundamentais colocadas pelas filosofias helenistas: *Qual é o significado e propósito da vida?*, e *O que é a felicidade?*. A respeito dessa busca, respondeu Sêneca:

Todos os homens [...] querem viver felizes, mas, para descobrir o que torna a vida feliz, vai tentando, pois não é fácil alcançar a felicidade, uma vez que quanto mais procuramos, mais dela nos afastamos. Podemos nos enganar no caminho, tomar a direção errada; quanto mais a pressa, maior a distância [...]. (SÊNECA, 2011, p. 91)

Na procura pelo encontro da felicidade não se deve seguir os passos da maioria, o caminho deve ser autêntico, natural e racional:

Quanto mais frequentado e mais conhecido que seja o trajeto, maior é o risco de ficar à deriva. Nada é mais importante, portanto, que não seguir como ovelhas o rebanho dos que precederam, indo assim não aonde querem que vá, senão aonde se deseja ir. E, certamente, nada é pior do que nos acomodarmos ao clamor da maioria, convencidos de que o melhor é aquilo a que todos se submetem, considerar bons os exemplos numerosos e não viver racionalmente, mas sim por imitação⁴. (SÊNECA, 2011, p. 92-93)

Os epicuristas, por exemplo, diziam que os prazeres, as riquezas e os desejos constituíam a matéria da felicidade. Porém, dizia Sêneca “quem se entrega aos prazeres não pode tornar-se defensor ou salvador da pátria nem protetor de seus amigos” (SÊNECA, 2011, p. 114). Para evitar cair no mesmo erro dos epicuristas e encontrar a verdadeira felicidade era preciso, segundo os estoicos, trilhar o caminho da razão; pois “feliz é quem entrega à razão a condução de toda a sua vida”, uma vez que é “a natureza quem deve nos guiar, e a ela se dirige a razão em busca de conselho [...]” (SÊNECA, 2011, p. 99).

O estoicismo, contudo, não estava centrado em erradicar ou ocultar as emoções e desejos, mas antes, deveríamos conhecer suas causas para orientá-las de modo correto e não como meio para o alcance da felicidade⁵. Era um pensamento que limitava os maus hábitos de ações e pensamentos para seguir a sua verdadeira natureza, ser racional. A felicidade para os estoicos é a felicidade do asceta⁶, ao elevar sua vida e alcançar o status de uma felicidade comparável aos deuses é que o homem se equipara a figura do sábio.

4 Sêneca, acrescenta ainda: “Morremos seguindo os exemplos dos demais. A saída é nos separarmos da massa e ficarmos a salvo [...]. Quando se trata da felicidade, não é adequado que me respondas de acordo com a costume da separação de votos: ‘a maioria está deste lado, então, do outro está a parte pior’. Em se tratando de assuntos humanos, não é bom que as coisas melhores agradem à maioria. A multidão é argumento negativo” (SÊNECA, 2011, p.92-93).

5 Sobre a capacidade de controlar os prazeres, disse Sêneca: “Que o homem não se deixe corromper nem dominar pelas coisas exteriores e somente olhe para si mesmo, que confie em seu espírito e esteja preparado para o que o destino lhe envie, isto é, que seja o próprio artífice da sua vida [...]. A verdadeira razão estará incluída nos sentidos e fará, a partir deles, o seu ponto de partida, uma vez que não tem mais onde apoiar-se para que possa se lançar em direção à verdade e, depois, voltar para si mesma. Assim como o mundo que engloba todas as coisas, deus, governante do universo, dirige-se às coisas externas, mas novamente retorna a si próprio de onde estiver. Que nossa mente faça o mesmo; quando seguir seus sentidos e se estender por meio deles através de coisas exteriores, seja dona destas e de si própria. Desse modo, resultará uma unidade de força e de poder em conformidade com ela própria, e nascerá uma razão segura, sem hesitação e divergência em seu ponto de vista e compreensão, nem em sua convicção. Assim, quando harmonizada em seu todo, atinge o supremo bem [...]. O supremo bem é a harmonia da alma, porque as virtudes devem estar onde estão em harmonia e as unidades; os vícios são aqueles que discordam” (SÊNECA, 2011, p. 102-103).

6 O custo da felicidade exigia um treinamento diário pois tratava-se de uma questão de tempo “treinar e conter-se”. E à “medida que esse treinamento evoluiu, um sentimento vem juntar-se à nossa crescente segurança: a alegria, a exaltação de nosso espírito, cada vez mais seguro de poder contar com a felicidade suprema do ser humano; o homem tem a mesma felicidade dos deuses, uma felicidade total e livre de ameaças[...]” (VEYNE, 2016, p. 50).

Era preciso não se corromper ou deixar ser dominado pelas coisas exteriores, um exercício de olhar para si mesmo e confiar em seu espírito, em sua razão, pois este era o verdadeiro artífice da vida feliz, ali estava a verdadeira virtude.

Observa agora aqueles que conceituam o bem supremo junto aos prazeres. Insistentemente, negam que seja possível separar o prazer e a virtude. Assim, afirmam não ser possível viver honestamente sem prazer, nem ter vida com prazer sem honestidade. Não vejo como coisas tão diversas podem ser conciliadas. O que proíbe separar o prazer da virtude? Acreditas que todo o princípio de bem procede da virtude e de suas bases advém aquilo que amas e desfrutas? Ora, se prazer e virtude fossem inseparáveis, então não haveria coisas agradáveis, apenas desonrosas; nem coisas honestas, apenas onerosas, só alcançadas a duras penas. (SÊNECA, 2011, p. 100)

Os homens buscam naturalmente a felicidade, porém, parece distante alcançar a felicidade quando projetamos uma vida repleta de privações, sacrifícios e renúncias? Segundo o pensamento estoico, o prazer deve ser aliado e não guia da virtude, ele não deve depender da virtude enquanto meio para ser feliz, a virtude abre mão do prazer (porque a virtude é nobre e o prazer é fraco), “o prazer quanto mais deleita, logo se extingue” (SÊNECA, 2011, p. 101). Para alcançar esse estado de plenitude é exigido sabedoria, ela é fruto da razão e a verdadeira natureza do homem está em não se afastar da sapiência.

A filosofia do Stoá repousava sob um ideal que respondia à questão da felicidade que só poderia ser alcançado pelo *lógos* e mediante o *lógos*, ou em outras palavras, um ideal que só poderia ser alcançado pela razão e mediante a razão.

O *lógos*, nos estoicos é dizer aquilo que as coisas são e o que devem ser, não termina no conhecimento mas tem impulso para o agir. É um princípio espiritual que dá forma a todo o universo, esse princípio espiritual é racional e deveria ser rigorosamente elaborado. O *lógos* reina tanto no cosmo como no homem, é a chave para captar tanto o significado do mundo, quanto à nós mesmo e nosso destino⁷.

Alguns paralelos entre Kant e o estoicismo: “Viver em conformidade com a natureza” ou “viver em conformidade com a razão”?

A partir da breve construção da concepção de natureza e razão no pensa Stoá, podemos vincular o pensamento de uma possível semelhança entre o conceito de *lógos* dos estoicos com o conceito de razão pura em Kant. Para isso partiremos da suspeita de que apesar da crítica kantiana aos estoicos e epicuristas, ele adota aspectos do primeiro.

A crítica de Kant à filosofia helenista na *Crítica da Razão Prática* não é nenhuma novidade, lá o filósofo mostra que o motivo pelo qual epicurismo e estoicismo fracassaram foi porque conceberam suas filosofias analiticamente ao deduzirem o sumo bem a partir da análise dos conceitos de virtude e felicidade. A passagem que expõe o desacordo de Kant é a seguinte:

7 O princípio do *lógos* é uma espécie de fundamento que conecta as três partes essenciais da filosofia estoica (lógica, física e ética): “O *lógos* é princípio de verdade na lógica, é princípio criador do cosmo na física, é princípio normativo na ética” (REALE, 1992. p. 17). Enquanto princípio unitário e que se desdobra finalidades distintas, o *lógos* é o responsável por gerar as três partes da filosofia: *Lógos* como princípio de verdade, que com as suas leis do pensar, conhecer e falar, constitui o objeto específico da lógica; o *lógos* como princípio ontológico do cosmo e que constitui o objeto da física (*physis* pré-socrática); e o *lógos* como princípio finalizador, que determina o sentido de todas as coisas, o fim e o dever-ser do homem, e é objeto da ética.

Das antigas escolas gregas, houve na realidade apenas duas que, na determinação do conceito de soberano bem, seguiram um método de tal modo idêntico que não admitiram a virtude e a felicidade como dois elementos distintos do soberano bem, por conseguinte, não procuraram a unidade do princípio segundo a regra da identidade; mas de novo se separaram ao escolherem diferentemente o seu conceito fundamental [...]. É de lamentar que a sagacidade destes homens [...] fosse infelizmente empregada em imaginar uma identidade entre conceitos extremamente diversos, o de felicidade e o de virtude. (KANT, 2008b, p. 158-159)

Porém, ao distinguir, na *Crítica da Razão Prática*, os conceitos de bem e mal, definindo, respectivamente, *Gut – Böse* por ações e não um estado sensível do homem, na medida em que significam uma relação da vontade enquanto determinada pela lei da razão pura; e *Wohl – Übel* segundo estados de agradabilidade ou desagradabilidade, Kant coloca-se em acordo com a filosofia estoica, ao trazer o exemplo:

Pode, pois, fazer mofa do estoico que, no meio dos mais violentos sofrimentos exclamava: Ó dor, podes muito bem atormentar-me, mas eu nunca confessarei que és algo de mal (*malum*)! – no entanto, ele tinha razão. Era um mal [Übel], ele sentia-o [...]; mas nem por isso poderia ele conceder que sofria um mal [*Böses*]. (KANT, 2008b, p. 89)

O que devemos chamar de bom [*Gut*] ou mal [*Böse*] deve estar além dos estados de prazer e dor, não se referem à nossa sensibilidade ou aos sentimentos de prazer [*Lust*] e desprazer [*Unlust*]; e é por isso que os estoicos estavam certos, à tais juízos como o de *Gut* e *Böse* só poderiam ser emitidos e determinados pela razão.

Historicamente, a filosofia estoica antiga desenvolveu uma interpretação muito específica entre a relação de virtude e felicidade, a qual foi apresentada a partir da figura do sábio.

Os estoicos diziam que a professora da vida é a razão, pois guia a virtude até à fonte da verdade. O sábio era cingido pela coroa de todas as virtudes e, assim, a diferença principal entre o Sábio e o demais estava no uso da razão⁸. Essa era uma visão de mundo que apelava ao *lógos*, um princípio exclusivamente racional e, por isso, afirmavam que o sábio é feliz porque o *lógos* transcende os tormentos da vida, age corretamente porque age em conformidade com o *lógos*, ele basta a si mesmo porque no *lógos* encontra tudo o que precisa, e nada pode perturbá-lo pois a couraça do *lógos* protege-o de todos os males (REALE, 1992, p. 105).

O sistema estoico, disse Kant, “fazia da consciência da força da alma o eixo em torno do qual deviam girar todas as disposições morais”, de forma que colocavam a virtude, como um certo “heroísmo do sábio [...], o qual se basta a si mesmo, prescreve certamente deveres a outros, está elevado acima deles e não está submetido a tentação alguma para a violação da lei moral” (KANT, 2008b, p. 179).

O sábio era aquele que não obedecia nenhuma outra autoridade a não ser a razão. Conforme afirmou Cícero:

8 Sobre a superioridade do sábio face ao ignorante, disse Sêneca: “Então, o que há de diferente entre mim, desvairado, e ti, sábio, já que nós dois desejamos posses? Muita coisa. As riquezas servem ao sábio, enquanto comandam o louco” (SÊNeca. Da felicidade (*De vita beata*). Trad. Lúcia Sá Rabello e Ellen Itanajara Neves Vranas. Porto Alegre: L&PM, 2011, p.133).

A atividade essencial do espírito é dupla: uma força é o apetite, que impele o homem aqui e ali; a outra é a razão, que ensina e explica o que deveria ser feito e o que não deveria fazer. O resultado é que a razão comanda e o apetite obedece [...]. Os apetites são feitos para obedecer às rédeas da razão [...]. Quando os apetites ultrapassam seus limites e galopam por aí, por assim dizer, seja em desejos ou aversão, é porque não pegaram direito nas mãos da razão, eles claramente transpõem todos os limites e medidas, jogam a obediência fora e se recusam a obedecer às regras da razão. (CÍCERO, 2000, p. 63)

A superioridade do homem está na capacidade da razão e nisso se distingue dos animais⁹. Em paralelo a esse pensamento está o conceito de virtude, se para Kant o homem virtuoso é aquele que age tão só pela forma da lei prática, para os estoicos chama-se virtuoso aquele que vive perfeitamente de acordo com a razão. Assim, segundo a afirmação do filósofo alemão:

[...] a pura representação do dever e em geral da lei moral, que não anda misturada com nenhum acrescento de estímulos empíricos, tem sobre o coração humano, por intermédio exclusivo da razão (que só então se dá conta de que por si mesma também pode ser prática), uma influência muito mais poderosa do que todos os outros móveis que se possam ir busca no campo empírico. (KANT, 2008c, p. 47)

Para as duas filosofias o homem deve ser pensado como autônomo, enquanto orientado unicamente pela razão pode se considerar liberto dos desejos e inclinações irracionais, e seguir sua verdadeira natureza em consonância com a busca pela felicidade. Os filósofos do Pórtico disseram: “aos [seres] racionais foi dada a razão como principado mais perfeito, a fim de que vivendo de acordo com ela sejam retamente conforme a natureza” (LAERCIO, 1949, p. 61), ademais declarou Kant: “a natureza quer que o homem tire tudo da razão, inclusive sua felicidade” (KANT, 2004a, p. 6).

A busca pela felicidade é marcada pelo conceito de virtude enquanto mérito da felicidade, e este é o acréscimo de Kant às filosofias helenistas ao afirmar, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, que “a virtude é, na consciência [daquele que age moralmente], a sua própria recompensa”, ela “será o seu próprio fim e será também a sua própria recompensa, pelo valor que tem para os homens” (KANT, 2004b, p. 32). O conceito de virtude é uma disposição característica do homem racional, ela tem valor não no efeito, mas tão somente em si mesma. Ora, “queres saber que vantagem tiro da virtude? Apenas ela mesma, ela é o maior prêmio” (SÊNECA, 2011, p. 104), disseram os estoicos.

Segundo Zenão o homem deveria “viver em conformidade” e isso consistia em viver segundo uma razão consoante (*lógos*), pois viver em conflito era sinônimo de infelicidade. Mais tarde, ao presumir que o predicado parecia incompleto, os sucessores de Zenão complementaram a máxima, transformando naquilo que é, até hoje, reconhecido como o lema do estoicismo. Assim, “viver conforme à natureza” é viver segundo a experiência das coisas que ocorrem por natureza e em conformidade com a razão (*lógos*).

9 Segundo os estoicos, os homens se diferenciam dos animais na medida em que somente os primeiros possuem razão e virtude; já os animais possuem apenas impulsos e instintos: “dentre os muitos pontos de diferença entre os homens e os animais inferiores, a maior diferença é esta: a Natureza forneceu ao homem a razão como um presente, como um ativo, de inteligência vigorosa, capaz de processar, ao mesmo tempo, várias linhas de pensamento com excelente rapidez, e conseguir falar, discernir as sequências de causas e efeitos, [...]. É a razão que [...] produz a conformidade de caráter, a linguagem e o hábito” (CÍCERO, 1999. p. 133 – trad. nossa).

O sentido do conceito de natureza humana no pensamento estoico ordenava o homem a elevar ao máximo as suas potencialidades. Logo, aquele que agia conforme sua natureza, era o merecedor do o sumo bem, o ápice da felicidade. E a isso vincula-se o objetivo da ética estoica, como a constante de viver em “conformidade com à própria natureza” (CONDÉ, 2015, p. 130).

Portanto, ao conduzir sua vida em conformidade à razão e à sua natureza o homem eleva-se ao estado de sabedoria plena. O sábio é aquele que adquiriu imunidade ao erro, que conhece e vive de acordo com a ordem natural, porque a razão é a única professora e guia da sua vida. Portanto, viver em conformidade com a natureza significa, para os estoicos, viver em conformidade com a razão, uma vez que a natureza do homem é ser racional. Assim, viver em conformidade com a razão é aquilo que torna o homem sábio, feliz, que o liberta da dominação dos prazeres.

Dito isso, não foi de outro modo que Kant entendeu os estoicos, para o idealista alemão viver segundo a natureza também é viver segundo a razão.

Somente o homem que age em conformidade com a sua natureza é virtuoso, dito de outro modo, é virtuoso o homem que age conforme sua razão e recebe como recompensa a felicidade (ou melhor, a dignidade à ela). E ainda que a felicidade não fosse vista pelos estoicos como dependente de uma ligação sintética e *a priori* com a virtude, este estavam na direção correta, pois, segundo Kant, os estoicos hauriram a lei moral imediatamente da razão:

[...] estes filósofos iam buscar à liberdade (como independência do poder das inclinações) o seu princípio moral universal da dignidade da natureza humana; não podiam pôr como fundamento outro melhor e mais nobre. As leis morais iam busca-las imediatamente à razão, a única que legisla desde modo e ordena absolutamente por meio de tais leis, e assim estava tudo muito justamente indicado. (KANT, 2008a, p. 64 - nota 30)

Cícero afirmava que o fim da razão é a virtude e a “consumação da razão é a virtude” (CÍCERO, 1999, p. 35), de modo que viver segundo a natureza consistia em viver segundo a virtude, uma vez que ela representava uma forma de vida honesta e moral.

Assim, a interpretação de Kant da máxima estoica é: “viver em conformidade com a natureza não significa viver segundo os impulsos da natureza, mas segundo a ideia em que se encontra no fundamento da natureza”¹⁰. O conceito de ideia é, segundo Kant, uma representação da razão¹¹ e nessa medida viver segundo a natureza significa viver de acordo

10 Reflexão encontrada na antologia elaborada por Jens Kulenkampff *Immanuel Kant: Köche ohne Zunge* (1997) – Reflexão 6.658, datada de 1769 –v.XIX, p.125-126 - (Cf. Rohden, 2005, p. 233-248).

11 Definiu Kant ideia “um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objeto que lhe corresponda [...]. São conceitos da razão pura, porque consideram todo o conhecimento de experiência determinado por uma totalidade absoluta de condições. Não são forjados arbitrariamente, são dados pela própria natureza da razão, pelo que se relacionam, necessariamente, com o uso total do entendimento” (KANT, 2010, p. 317). A respeito disso, prossegue “assim, poder-se-ia dizer que a totalidade absoluta dos fenômenos é apenas uma ideia, pois como não podemos nunca realizar numa imagem algo semelhante, permanece um problema sem solução. Em contrapartida, como no uso prático do entendimento se trata unicamente de uma execução segundo regras, a ideia da razão prática pode fazer-se sempre real, embora dada só em parte in concreto, e é mesmo a condição indispensável de todo o uso prático da razão” (KANT, 2010, p. 317). Rohden, no texto *Crítica da razão prática e o estoicismo* (2005), resgata o conceito de ideia apresentado por Kant no texto *Reflexionen zur Moralphilosophie*: “ideia é o conhecimento *a priori* do entendimento, pelo qual o objeto torna-se possível. Ela refere-se ao objeto prático como um *princípio*. Contém em certo sentido a máxima perfeição [...]. Só existe no entendimento [...]. Toda a moralidade repousa sobre ideia se sua imagem no homem é sempre só uma ideia [...]” (Cf. Rohden, 2005, p. 157-173 – p.159 – Apud. KANT, Immanuel. *Reflexionen zur Moralphilosophie*. In: KANT, Immanuel. *Kants Werke*. Ed. Königlich Preussischen Akademie der

com uma ideia que serve de fundamento à natureza, isto é, significa viver de acordo com a razão prática uma vez que a natureza da razão tem como fundamento uma implicação prática, isto é, moral.

Significa viver segundo a representação do todo da natureza e isso não diz respeito à uma vida em conformidade com os desejos, inclinações ou impulsos sensíveis, mas um todo da natureza que confere uma representação *a priori* da própria natureza, uma representação prática do sentido do mundo e da vida (ROHDEN, 2005, p. 108).

Ao viver conforme a natureza o homem pode considerar-se digno a participar da felicidade, só quando esse contentamento é originário exclusivamente da razão é que o homem pode se denominar sujeito moral. Um estado pleno de dignidade à felicidade que foi assim interpretado:

Sêneca disse que o único caminho para a felicidade é a razão (*lógos*): “É feliz, por isso, quem tem um julgamento correto. Feliz é aquele que, satisfeito com a sua condição, desfruta dela. Feliz é quem se entrega à razão a condução de toda a sua vida” (SÊNECA, 2011, p. 99). Por sua vez, afirmou Kant: “A felicidade é o estado [...] de um ser racional para o qual, na totalidade da sua existência, tudo ocorre segundo o seu desejo e a sua vontade e funda-se, pois, na harmonia da natureza com o fim integral desse ser e igualmente com o princípio determinante essencial da sua vontade” (KANT, 2008b, p. 175), isto é, dignidade à felicidade como recompensa à razão determinante da vontade.

Por fim, é possível notar que, tanto no estoicismo quanto em Kant, a felicidade não está na natureza enquanto satisfação dos desejos, mas no desenvolvimento completo da razão segundo sua natureza. Para os dois viver de acordo com a natureza é viver de acordo com a virtude, isto é, em conformidade com a razão. Uma vez que a nossa natureza é ser racional, o sábio estoico vive de acordo com a razão, e o homem em Kant deve viver de acordo com a sua natureza, isto é, ser racional. Dado que ambos pensavam a felicidade desde a perspectiva do fim, uma ideia só alcançada desde a perspectiva da razão, da conformidade da razão com a sua verdadeira natureza.

Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer, < Akademie Text-Ausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co.>, v.XIX, 1902, p.108).

Referências bibliográficas:

- ARAMAYO, Roberto. Estudio preliminar: El empeño kantiano por explorar los últimos confines de la razón. *KANT, Immanuel. Fundamentación para una metafísica de las costumbres. Versión Castellana y estudio preliminar*. Trad. ARAMAYO, Roberto. Madrid: Alianza editorial, El libro de bolsillo, 2012.
- BRUN, Jean. *El Estoicismo*. Traducción: José Blanco Regueira. México: Universidad Autónoma del Estado de México. 1997.
- CÍCERO, Marco Túlio. *De Finibus Bonorum Et Malorum (biligüe edition)*. Translated: Rackham, H. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- _____. *Dos deveres (De Officiis)*. Tradução: Gomes, C.H. Lisboa: Edições Setenta, 2000.
- CONDÉ, Mariana Monteiro. Sêneca e a relação entre virtude e vida feliz nas epístolas morais. É: Revista ética e filosofia política. UFJF, n.XVIII, v.II, dez.2015, p.130-140.
- LAERCIO, Diogenes. *Vidas de los filósofos mas ilustres*. Madrid: Espasa - Calpe, 1949.
- KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático - (1798)*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- _____. *A religião nos limites da simples razão - (1793)*. Tradução: Artur Morão. 1ª Edição. Lisboa: Edições Setenta, 2008a.
- _____. *Crítica da razão prática - (1788)*. Trad. Artur Morão. 9ª Edição. Lisboa: Edições Setenta, 2008b.
- _____. *Crítica da razão pura - (1781/1ªed. – 1787/2ªed.)*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes - (1785)*. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições Setenta, 2008c.
- _____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita - (1784)*. Trad. Rodrigo Naves, Ricardo Terra. 2ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.
- _____. *Metafísica dos costumes – Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude - (1797)*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições Setenta, 2004b.
- MOURA, Drayfine Teixeira. A ética dos estoicos antigos e o estereótipo estoico na modernidade. *Cadernos Espinosanos XXVI*. São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, n.26, 2012, p.111-128.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia Grega e Romana: Estoicismo Ceticismo e Eclétismo*. Tradução Marcelo Perine. 10ª Edição. São Paulo: Loyola, 1992.
- ROHDEN, Valério. A crítica da razão prática e o estoicismo. *Dois pontos*. Curitiba: São Carlos, v.2, n.2, 2005. p.157-173.
- SÊNECA. *Da felicidade (De vita beata)*. Trad. Lúcia Sá Rabello e Ellen Itanajara Neves Vranas. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- VEYNE, Paul. Sêneca e o estoicismo. Trad. André Telles. São Paulo: Três Estrelas, 2016.